

HYBRIS

Revista de Filosofía
ISSN 0718-8382

Vol. 4 N° 1
Primavera 2013



CENALTES.

CATOGGIO,
Leandro

La enfermedad histórica de la hermenéutica y su transformación dialéctica. El pensamiento débil entre Gadamer y Benjamin

BARRASSÚS HERRERO,
Juan Carlos

De la res publica al *Imperium*: Poder y subjetividad en la Roma Imperial

CARVAJAL AHUMADA,
Germán

El discurso tecnológico en la Grecia antigua

FLORES PABÓN,
Campo Elías

La existencia y el estertor:
Una posibilidad filosófica en la obra de Arthur Schopenhauer



CENALTES

Centro de Altos Estudios Filosóficos y de Ciencias Sociales

HYBRIS

Revista de filosofía

VOL. 4-Nº 1/2013 – Semestre Primavera

Publicación Semestral

<http://revistas.cenalt.es/index.php/hybris>

ISSN: 0718-8382

Director: Martín Ríos López, martin.rios@cenalt.es

Editor: Adán Salinas Araya, adan.salinas@cenalt.es

Comité Editorial

Lic. Jorge Acevedo Guerra, *U. de Chile*.

Dr. (c) Víctor Berríos Guajardo, *U. Metropolitana de Ciencias de la Educación*, Chile.

Dr. Germán Cano Cuenca, *U. Alcalá de Henares*, España.

Dr. Rodrigo Castro Orellana, *U. Complutense de Madrid*, España.

Mag. Antonio Freire Hermosilla, *U. Católica Silva Henríquez*, Chile.

Dr. (c) Nelson Rodríguez Arratia, *U. Católica Silva Henríquez*, Chile.

Dr. Luis Uribe Miranda, *CENALTES*, Chile.



CENALTES Ediciones
www.cenalt.es

Diseño y diagramación: CENALTES

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento del Centro de Altos Estudios Filosóficos y de Ciencias Sociales

HYBRIS. Revista de Filosofía editada por CENALTES se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 3.0 .

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en HYBRIS.

Se permite la reproducción e impresión.

HYBRIS provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenalt.es/index.php/hybris>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenalt.es/index.php/index/oai>



Índice

PRESENTACIÓN, TEMÁTICA Y ALCANCE, HISTORIA DE LA REVISTA. <i>Presentation, Focus and Scope, Journal History.</i>	5-6
--	-----

ARTÍCULOS

ARTICLES

CATOGGIO, Leandro.

La enfermedad histórica de la hermenéutica y su transformación dialéctica. El pensamiento débil entre Gadamer y Benjamin.

The historic disease of hermeneutics and its dialectical transformation. The weak thought between Gadamer and Benjamin. 9-37

BARRASSÚS HERRERO, JUAN CARLOS.

De la res publica al Imperium: Poder y subjetividad en la Roma Imperial.

From res publica to Imperium: Power and subjectivity in Roman Empire. 39-71

CARVAJAL AHUMADA, GERMÁN.

El discurso tecnológico en la Grecia antigua.

The Technological Speech in the Ancient Greece. 73-103

FLORES PABÓN, CAMPO ELÍAS.

La existencia y el estertor: Una posibilidad filosófica en la obra de Arthur Schopenhauer.

The existence and the rattle: A philosophical possibility in the work of Arthur Schopenhauer. 105-146

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES.

Guidelines for originals i-xii

Presentación.

HYBRIS cumplirá durante el 2013 su quinto año de vida. En rigor, la fecha ya se ha cumplido, si se toman en cuenta los primeros pasos para la fundación de la revista, y a fines de octubre, serán cinco años desde que publicamos el primer número.

Hemos querido que este aniversario se acompañe con algunos pasos, una nueva imagen, porque nos agrada que la revista sea un objeto apreciable, y el estreno de una nueva versión a través de la plataforma Open Journal System, que nos permite más visibilidad y aprovechar una serie de herramientas que mejoran la gestión de la revista. Al mismo tiempo nos alegramos que a través de estas modificaciones, y del trabajo constante, hayamos conseguido algunas indexaciones para la revista, lo que ayudará en más de un sentido a los autores. Pero especialmente, nos alegramos de que la revista se vaya consolidando como una revista de investigación, es decir, como espacio de intercambio, de colaboración y de exploración.

HYBRIS es todo lo contrario de una revista 'técnica'; pues el criterio de publicación no consiste en cumplir ciertos criterios técnicos como si ello fuese sinónimo de calidad. Tenemos criterios técnicos y normas de publicación; pero no confundimos aquello con calidad, ni tampoco es el horizonte al que aspiramos.

Estamos contentos con la revista, porque no es un instrumento de acreditación institucional, ni la máscara de un grupo de interés, ni la plataforma de legitimación teórica de algún bastión gerencial-universitario, de los que –ingenuamente o no-, los académicos pueden hacer de portavoz y credencial. Lo que ofrecemos a continuación son investigaciones en curso y están para discutir. Con algunas no estamos de acuerdo, pero no silenciamos al antagonista. Creemos, por el contrario, que si alguna tarea es importante en la investigación filosófica, ésta consiste precisamente en hacer patentes los antagonismos y los conflictos, especialmente en nuestra actualidad en que se pretende encubrir con un manto de igualación técnica los profundos antagonismos de nuestras sociedades, como si los tecnicismos fuesen impermeables de ideología. Para nosotros, sostener hoy una publicación de filosofía es decir precisamente lo opuesto.

Temática y Alcance.

HYBRIS es una revista digital de investigación, especializada en el área de filosofía y que tiene por objeto difundir investigaciones en curso mediante la publicación de artículos originales que dan cuenta del estado de avance o resultados de tales investigaciones.

HYBRIS es una revista de pares investigadores, en un doble sentido. Por una parte, los autores que escriben en HYBRIS son investigadores que divulgan resultados de sus investigaciones, preferentemente de procesos investigativos de postgrado. Por otra parte, los lectores de HYBRIS, son también investigadores interesados en conocer los avances de otros investigadores, dialogar y discutir con ellos.

HYBRIS es una revista autogestionada, publicada por CENALTES con sede en Santiago de Chile, mediante la gestión de CENALTES ediciones.

HYBRIS también publica otros materiales valiosos para la investigación, como reseñas de libros, traducciones y entrevistas.

La revista entrega acceso libre e inmediato a todo su contenido.

Historia de la Revista.

Hybris nació el año 2009 como proyecto de CENALTES. Desde su creación se ha caracterizado por la participación internacional y por difundir investigaciones en curso, tanto en el ámbito de programas de postgrado, como también de investigaciones independientes. Durante el año 2013 ha adoptado la plataforma OJS, en un esfuerzo por contar con mejores tecnologías y ampliar la visibilidad y difusión de la revista.

El equipo editorial actual se ha mantenido desde el comienzo de la revista. También desde el comienzo la revista ha mantenido una política de acceso abierto e inmediato.

ARTÍCULOS

articles



La enfermedad histórica de la hermenéutica y su transformación dialéctica. El pensamiento débil entre Gadamer y Benjamin.

The historic disease of hermeneutics and its dialectical transformation. The weak thought between Gadamer and Benjamin.

Leandro Catoggio*
leandrocatoggio@gmail.com

Recibido: 21/12/2012

Aceptado: 31/01/2013

Resumen: El presente trabajo tiene por fin mostrar cómo la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo mediante su crítica a la hermenéutica ontológica de Gadamer recupera la figura de Walter Benjamin y la asocia al proyecto de Heidegger. Esto lleva a que el presente trabajo, en primer lugar, describa cuáles son las críticas que Vattimo le realiza a Gadamer; y, en segundo lugar, muestre cómo es posible aunar la filosofía de Heidegger con el pensamiento crítico de Benjamin. Por último, se indica mediante la congruencia de estos autores cómo es posible la construcción de un sujeto post-metafísico.

Abstract: The present work aims to show how the hermeneutics of nihilistic Gianni Vattimo using his criticism of the ontological hermeneutic of Gadamer retrieves the figure of Walter Benjamin and the associated with the project of Heidegger. This leads to the present work, in the first place, describe which are the criticisms that Vattimo you performed to Gadamer; and, secondly, show how it is possible combine the philosophy of Heidegger with the critical thinking of Benjamin. Finally, it is indicated by the consistency of these authors as is possible the construction of a subject post-metaphysical.

Palabras clave: Vattimo; hermenéutica; Walter Benjamin; teoría; praxis.

Keywords: Vattimo; hermeneutics; Walter Benjamin; theory; praxis.

* Argentino. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Investigador de CONICET. Docente de las cátedras de Filosofía Moderna y Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Nota del Editor: El artículo hace referencia y cita los textos de Gadamer, Benjamin y Vattimo en los idiomas originales. Las traducciones que se ofrecen son proporcionas por el autor.

1.- Introducción.

Luego del trabajo dedicado a Nietzsche en *Il soggetto e la maschera* Vattimo publica en 1980 *Le avventure della differenza* donde recoge una serie de artículos de la década del setenta. Los trabajos que componen este último libro, se puede decir, marcan lo que a partir de los años ochenta se conoce como *il pensiero debole* (el pensamiento débil). Allí se encuentra, en la introducción, lo que denomina una *ontologia del declino* (ontología de la decadencia) que nombra una "ontología regida por categorías 'débiles'"¹. Lo que entiende Vattimo por categorías 'débiles' se percibe por oposición a la estructura metafísica de la historia de la filosofía. Frente a la comprensión del ser como presencia el pensamiento débil concibe el ser a través de una historicidad radical. Siguiendo a Heidegger y a Nietzsche el filósofo italiano reconoce en el elemento de la diferencia (*differenza*) la operatividad de la desfundamentación (*sfondamento*) de la comprensión filosófica del ser en tanto presencia. La diferencia como desfundamentación es el pensamiento crítico que rompe con la rigidez de la estructura metafísica de la tradición y transforma sus categorías fuertes en débiles. Lo que implica, a ojos de Vattimo, una problemática no sólo de orden ontológico sino también ético y político. El uso de categorías fuertes es comprendido como el ejercicio violento que se practica no sólo sobre las cosas sino también sobre los individuos. Debido a esto dicha transformación produce un nuevo sujeto: el sujeto depotenciado (*il soggetto depotenziato*). Este sujeto es el producto del pensamiento crítico que revierte la violencia de las categorías metafísicas destruyendo (*Destruktion*) la época de la técnica: la era de la sociedad de masas que legitima, y se legitima, en las categorías de siervo y patrón, entre otras.

¹ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980, p. 10.

De esta forma, la ontología débil se halla en un pensamiento crítico que destruye las categorías metafísicas mediante una historicidad radical. Dicha historicidad es planteada por Vattimo en relación a la segunda intempestiva de Nietzsche en la primera parte de su libro. La recurrencia a Nietzsche tiene dos fines. Por un lado, el filósofo alemán representa el giro crítico que intenta superar el pensamiento moderno basado en categorías fuertes mediante una subversión de los valores tradicionales. Lo que lleva a Vattimo a retomar la idea de ultrahombre (*oltreuomo*) como una diferenciación productiva que posibilita pensar el ser de un modo no violento. Por otro lado, Nietzsche es usado para operar una crítica a la hermenéutica en referencia a su posicionamiento frente a la llamada 'conciencia histórica'. La confrontación con la hermenéutica, concretamente con Hans-Georg Gadamer, es realizada a través del concepto nietzscheano de 'enfermedad histórica' que pertenece al texto *Sobre la utilidad y el daño de la historia para la vida*. El cuestionamiento radica en observar si la hermenéutica, pese a su crítica dirigida contra el objetivismo de la escuela histórica, no se encuentra presa de una enfermedad histórica. Más específicamente, si la hermenéutica no presenta un exceso de conciencia historiográfica (*eccesso di consapevolezza storiografica*) que incapacita al sujeto para crear una nueva historia². En resumidas cuentas, la cuestión gira entorno a si la hermenéutica queda atrapada en un exceso de interés por las cosas pasadas que imposibilita toda crítica radical a las categorías fuertes de la metafísica. En este punto nos detendremos para investigar, en primer lugar, la pertinencia de esta crítica y, en segundo lugar, para observar críticamente cómo el filósofo italiano reemplaza la ontología hermenéutica por una dialéctica hermenéutica.

² VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 17.

2.- La crítica de la hermenéutica filosófica a la conciencia histórica romántica.

Gadamer en *Wahrheit und Methode* presenta su crítica a la conciencia histórica en el sexto y el séptimo capítulo. Allí se confronta a la escuela histórica de Ranke, Droysen y, principalmente, Dilthey. La confrontación parte por señalar el origen romántico del historicismo y su dependencia del campo filológico³. El centro se torna, para Gadamer, la hermenéutica de Schleiermacher en tanto es éste quien le aporta al historicismo diltheyano su objeto y su metodología interpretativa. Schleiermacher y Dilthey están relacionados en la medida en que el último transforma la inteligencia filológica del primero en una metodología histórica. Schleiermacher, por su parte, representa un corte con la hermenéutica ilustrada de Spinoza y Chladenius. Mientras que en la hermenéutica ilustrada la interpretación trabaja sobre el texto sin demasiada importancia del autor en la hermenéutica romántica ocurre todo lo contrario, se opera un giro en que la *intentio operis* es transformada en una *intentio auctoris*. El *interpretandum* deja de ser el texto mismo para convertirse en la figura del autor. Gadamer se encarga de remarcar el vínculo estrecho que une la hermenéutica romántica con el concepto de 'genio' kantiano⁴. Schleiermacher opera un giro en que el sentido del texto resulta interpretable mediante una investigación del origen creativo y el contexto de su realización. La mirada interpretativa no se encuentra dirigida a un sentido manifiesto u oculto en el contenido del discurso sino que se orienta al origen histórico en que se produjo el texto. Lo importante es la creatividad genial que produce el texto más que el texto mismo.

³ GADAMER, Hans. *Wahrheit und Methode*. Mohr, Tübingen, 1975, pp. 172-185.

⁴ GADAMER, Hans. *Wahrheit und Methode*, pp. 158-159.

En este sentido Gadamer ubica en Schleiermacher el desarrollo de una metodología que intenta captar la genialidad del autor. Según esto con el romanticismo entra en escena un concepto nuevo en la filología y la hermenéutica que sirve como eje interpretativo de la creatividad del autor: expresión (*Ausdruck*). Este concepto revela la comprensión romántica de 'autor' en tanto se entiende como la relación entre lo interno y lo externo, donde lo externo está en dependencia de una interioridad subjetiva. El contenido del texto, su significado y sentido, no son más que la expresión de una interioridad genial capaz de despojarse de su vínculo histórico para crear una obra trascendente. Para la hermenéutica gadameriana tanto en Schleiermacher como en Dilthey la distancia temporal es salvable mediante un acto interpretativo que se da en la reproducción del procedimiento psicológico del autor en su creación. Es el intento de reflejar la obra de un autor en la formalidad expresiva de su vivencia. De allí que el método se configure a partir de una comprensión congenial (*kongeniale Verstehen*) entre el intérprete y el autor y se llegue a entender esta relación como una virtual experiencia contemporánea entre los dos⁵. De esta forma, la conciencia histórica resulta parte integrante de la interpretación en un sentido objetivo; es decir, se manifiesta como un objeto analizable y descriptivo desvinculada del intérprete. No es más que la instrumentalización de la conciencia histórica en pos de lograr una descripción objetiva de la obra⁶.

⁵ “Der Interpret ist mit seinem Autor absolut gleichzeitig. Das ist der Triumph der philologischen Methode, vergangenen Geist so als gegenwärtigen, fremden als vertrauten zu erfassen. Dilthey ist von diesem Triumph ganz und gar durchdrungen”. GADAMER, Hans. *Wahrheit und Methode*, p. 227.

“El intérprete es absolutamente contemporáneo con su autor. Este es el triunfo del método filológico, pensar el espíritu del pasado como presente, reconocer el espíritu extraño como familiar. Dilthey está impregnado totalmente de este triunfo”.

⁶ GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Herder, Barcelona, 2003, p. 116.

De esta forma la noción de 'expresión' se resuelve desde una comprensión de la conciencia histórica que sirve para describir un sentido inmanente a la vida del autor. La conciencia histórica es el *medium* para alcanzar a comprender la expresión, y en la expresión, la vida. Es así como Dilthey plantea su trabajo sobre la historia como desciframiento y no como experiencia histórica⁷. De esta forma, tanto Schleiermacher como Dilthey plantean una concepción metódica donde el procedimiento de empatía entre lector y autor se configura a partir de una interpretación psicológica (*psychologische Interpretation*) que se resume en la explicitación de su expresión o vivencia. En Dilthey la reconstrucción (*Nachbilden*) del acto creador es un intento de alcanzar la perfeccionalidad interpretativa de la actividad del autor por medio de una congenialidad comprensiva. Con ello la hermenéutica no termina de ganar para sí la funcionalidad significativa del discurso en su sedimentación histórica sino tan sólo su descripción reconstructiva.

Esto se entiende a partir de la tesis diltheyana de que el hombre sólo es comprensible para sí desde sus manifestaciones exteriores, desde sus signos exteriores que hablan de él. Y es de esta misma forma que el hombre resulta comprensible a otro hombre; es decir, sólo a través de los signos externos susceptibles de interpretación⁸. El punto central es que tanto para Schleiermacher como para Dilthey toda hermenéutica se

⁷ "So wird von Dilthey am Ende die Erforschung der geschichtlichen Vergangenheit als Entzifferung und nicht als geschichtliche Erfahrung gedacht". GADAMER, Hans. Wahrheit und Methode, p. 228.

"De esta manera Dilthey termina pensando la exploración histórica más como desciframiento que como experiencia histórica".

⁸ DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Istmo, Madrid, 2000, pp. 194-205.

funda en un principio metódico de estatuto psicológico. A pesar de que para Dilthey el ámbito propio de la hermenéutica sea la cultura como un mundo de signos a interpretar el sentido no se encuentra en estos signos expresados. No hay una autonomía de sentido del texto. La cultura o espíritu objetivo que opera como un texto a interpretar no posee su sentido en sí mismo sino en la intencionalidad de su autor. Son objetivaciones de un psiquismo creador. Por eso en Dilthey actúa la función de la reconstrucción (*Rekonstruktion*). La hermenéutica, para él, es el intento de reconstruir el sentido que depositó el autor en los signos. El espíritu objetivo deviene, de este modo, simple concreción del espíritu subjetivo. Ningún signo mantiene en sí su incremento histórico de significancia sino que se subvierte en la explicación de una singularidad productora. El signo sólo posee significado en tanto es expresión de una subjetividad creadora. El signo es la expresión de la vivencia (*der Erlebnisausdruck*)⁹.

Frente al carácter desvinculado de la expresión moderna del contenido cognitivo de lo transmitido por los textos Gadamer rescata de Hegel la mediación histórica (*historische Vermittlung*) del sentido. Esto es lo que se entiende como el incremento del significado: la integración histórica de la funcionalidad del sentido del discurso en sus diversas realizaciones. La comprensión de los signos externos según el tejido de signos depositados históricamente en la tradición. Los efectos de la historia son las capas sedimentadas de las diferentes realizaciones del sentido. La conciencia histórica, para la hermenéutica filosófica, no resulta un instrumento de desciframiento objetivo de una obra. Es decir, la conciencia histórica no significa tener una conciencia 'de' la historia sino una conciencia obrada, trabajada, por la historia. Formada y

⁹ DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica*, p. 156.

limitada por ella. De allí que, en contraposición a Dilthey, para la hermenéutica gadameriana la conciencia histórica es más ser que conciencia. La conciencia histórica tiene un carácter ontológico. Toda experiencia de una cosa es una experiencia hermenéutica; es decir, toda experiencia siempre se encuentra en la continuidad y unidad de la historia de la cosa.

3.- La enfermedad histórica de la hermenéutica.

Como se mencionó antes, la 'enfermedad histórica' se caracteriza por un exceso de conciencia historiográfica. Vattimo, siguiendo el pensamiento nietzscheano de la segunda intempestiva, recalca que este concepto va ligado a una crítica dirigida al estatuto científico de la historia. Es decir, en el momento en que la historia se convierte en ciencia deja de estar relacionada con la vida. Para Nietzsche la relación entre vida e historia, que se había logrado en la época trágica de los griegos, se quiebra debido a que la historia en la modernidad es considerada ciencia. En este sentido la crítica de Gadamer a la conciencia histórica objetiva de Dilthey parece coincidir con el diagnóstico de Nietzsche. Para ambos la comprensión de la historia en relación al positivismo representa una ruptura del vínculo entre vida e historia. Por más que Gadamer no rescate la acusación nietzscheana en *Wahrheit und Methode* no deja de actuar en él los efectos de la historia que hacen de su crítica un derivado del análisis de la segunda intempestiva. Vattimo reconoce esto pero lo toma como un primer punto no conflictivo para dar paso a un segundo punto donde parece entrar en contradicción la comprensión nietzscheana de la historia con la comprensión gadameriana de la misma. Este segundo punto destacado es la operatividad de la inconsciencia en la comprensión de la historia¹⁰.

¹⁰ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 18.

Vattimo toma el elemento de la inconsciencia para mostrar cómo Nietzsche elabora una comprensión dialéctica de la historia. El filósofo italiano reconoce que en este escrito juvenil de Nietzsche se encuentra un pensamiento dialéctico que se dispone a los fines de producir un sujeto capaz de creatividad en la historia. La dialéctica entre consciencia e inconsciencia en la historia, movilizada por los factores de la memoria y el olvido, es comprendida, sin embargo, como un equilibrio de fuerzas en que ninguna prevalece sobre la otra y tampoco se sintetizan en una instancia posterior¹¹. A diferencia de la experiencia de la historia hegeliana la propuesta nietzscheana no postula una integración consciente de todas las figuras de la historia ni tampoco un esquema dialéctico que postule una síntesis de opuestos. Así como no hay síntesis tampoco existe nada similar a una especie de progreso de la razón que revierte la inconsciencia en un contenido consciente. La función del olvido en el campo de la historia es esencial a su misma definición debido a que es esencial a la vida humana. Es la vida la que se define por medio de la memoria y el olvido. Y, según esto, es el olvido lo que posibilita la acción. El exceso de consciencia histórica produce un sujeto pasivo que obstaculiza la movilidad llevando al hombre a ser un producto inactivo del pasado. En este sentido, Nietzsche no pretende un pensamiento ahistórico sino un pensamiento histórico acorde a la actividad creativa del individuo. Vattimo aclara esto mencionando que el término

¹¹ *“Il tipo di creatività e producttività storica che Nietzsche cerca di descrivere è piuttosto caratterizzato da un equilibrio tra incoscienza e consapevolezza, tra puro rispondere alle esigenze della vita e riflessione ‘obiettiva’”.* VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 20.

“El tipo de creatividad y productividad histórica que Nietzsche trata de describir está más bien caracterizado por un equilibrio entre inconsciencia y conciencia, entre puro responder a las exigencias de la vida y reflexión “objetiva”.

explicativo de la propuesta nietzscheana es el de 'utilidad'¹². La idea se resume en pensar de un modo pragmático cómo es útil la historia a la vida, siendo ésta una actividad definida tanto por la consciencia como por la inconsciencia.

Pero esto no significa que Nietzsche pretenda una suerte de acción irracional que se contraponga al racionalismo científico de la historiografía sino, por el contrario, la inconsciencia alude a un tipo de racionalidad caracterizado por la actividad de la reflexión comparativa y discerniente (*l'attività della riflessione paragonante e discernente*)¹³. Vattimo refiere a que Nietzsche no piensa el concepto 'vida' desde el mero biologismo. La relación productiva entre vida e historia no deja de ser un hecho histórico-cultural, un efecto de la tradición en la que estamos sumergidos. Esto se hace visible mediante el concepto de 'horizonte'. Concepto que, luego, en la hermenéutica cobra una significancia central. El horizonte alude, justamente, a una delimitación del significado cultural en que está inmerso el sujeto. Demarca un límite que separa lo que está dentro de lo que está por fuera de él, y tiene la función de articular el orden de lo interno a él. El horizonte, de esta manera, es la frontera que separa lo consciente de lo inconsciente. A este concepto de 'horizonte' va unido otro que marca el contraste con la enfermedad histórica: el estilo artístico. Éste manifiesta la unidad entre lo interior al horizonte y lo exterior a él. El estilo opera con la consciencia como con la inconsciencia, posibilitando la acción creativa. Es decir, no refiere solamente al saber sino también al hacer como una actividad productiva plausible de transformar lo heredado.

¹² VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 19.

¹³ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 20.

En este sentido, la argumentación de Vattimo pasa a confrontar el pensamiento nietzscheano con la hermenéutica. Es la noción de estilo la que no tiene en cuenta la hermenéutica. Ésta no reconoce en su comprensión de la historia un elemento semejante que aluda a la unidad entre lo interno y lo externo al horizonte. Para ella se trata siempre de la articulación interna al horizonte de sentido en el que está incluido el sujeto, y éste, no es más que un efecto de desplazamiento del horizonte. En su caracterización del círculo hermenéutico, Vattimo refiere a la crítica que Heidegger en principio y luego Gadamer le hacen a la división de sujeto y objeto que implicaba aquél en la tradición hermenéutica hasta Dilthey. Según Vattimo, el círculo hermenéutico interpretado desde la ontología hermenéutica contiene tres elementos constitutivos: el rechazo de la objetividad como ideal del conocimiento histórico, la universalidad del modelo hermenéutico a todo conocimiento, y la lingüisticidad del ser¹⁴. Estos tres elementos no sólo son constitutivos del círculo hermenéutico sino también momentos sucesivos (*momenti successivi*) de la argumentación gadameriana en *Wahrheit und Methode*. Al tiempo que se rechaza la objetividad de la conciencia histórica en Dilthey se propone una comprensión generalizada, de índole ontológica, que delimita todo conocimiento, sea histórico o no, al horizonte al que pertenecen interpretante e *interpretandum*. El círculo hermenéutico, ya desde el famoso párrafo 32 de *Sein und Zeit*, entendido ontológicamente muestra la copertenencia de sujeto y objeto a un mismo horizonte de sentido; a esa articulación de lo interno que se manifestaba en Nietzsche. El siguiente elemento radica el carácter lingüístico del comprender (*Verstehen*) en que *todo* ser deviene *interpretandum* en el medio del lenguaje.

¹⁴ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 27.

La caracterización sobre la base de estos tres elementos del círculo hermenéutico que hace Vattimo tiene un fin concreto. Éste radica en la distancia que separa la hermenéutica heideggeriana de la hermenéutica gadameriana. Por más que pueda verse en Gadamer una 'urbanización de la provincia heideggeriana' esto no implica que entre ambos filósofos no puedan encontrarse diferencias esenciales que posibilitan una distinción en referencia al exceso historiográfico de la enfermedad histórica definida por Nietzsche. La diferencia entre ambas hermenéuticas se ubica preferentemente en el pensamiento del comúnmente llamado 'segundo' Heidegger. Vattimo alude a que la historicidad del conocimiento implicada en el círculo hermenéutico en Heidegger encuentra su radicalización mediante su idea de 'epocalidad del ser' (*epocalità dell'essere*)¹⁵. Es decir, el conocimiento que se tiene no es más que el producto de un acontecimiento epocal del ser que está penetrado por el olvido metafísico del mismo. De esta forma el olvido es inmanente al acontecimiento histórico del ser; en términos nietzscheanos, la conciencia del ser está atravesada por lo inconsciente.

Según esto la primera crítica que Vattimo le hace a la ontología hermenéutica, para éste momento identificada con Gadamer y no con Heidegger, es el apocamiento que realiza de la idea de 'epocalidad del ser'. Gadamer toma sólo los aspectos más pacíficos y menos peligrosos (*gli aspetti più pacifici e meno pericolosi*) del discurso heideggeriano¹⁶. Siendo ésta una perspectiva irenística (*prospettiva irenistica*) la historicidad del conocimiento es comprendido como un crecimiento sobre sí mismo, una cada vez mayor amplitud de la articulación interna del horizonte. El horizonte se amplía pero nunca por el trabajo

¹⁵ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 30.

¹⁶ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 30.

del olvido sino por un incremento del ser que se articula en el lenguaje. La conclusión del conocimiento histórico en la ontología hermenéutica es que se presenta de un modo acumulativo. Se atesoran los distintos conocimientos históricos expandiendo el horizonte de sentido pero nunca superándolo. De esta forma Vattimo reconoce una segunda reducción en la hermenéutica gadameriana con respecto a la hermenéutica heideggeriana: esquematiza y simplifica la centralidad del lenguaje. En Gadamer se encuentra resuelto la problematización de la relación entre ser y lenguaje. Mientras que en Heidegger tal vínculo es altamente problemático y constituye *el* problema de su pensamiento en Gadamer dicha relación se muestra zanjada por el elemento de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) del ser¹⁷.

En Gadamer, la dialéctica hermenéutica de la experiencia realizada en el lenguaje se basa en una analogía de atribución (*una analogia 'di attribuzione'*) en que toda experiencia del mundo está mediada por el lenguaje. Se desprende de aquí la identificación entre historia y lenguaje de una manera no problematizada por la relación entre lenguaje y ser. El ser se identifica con la historia misma, con el horizonte de sentido, y

¹⁷ "Il nesso essere-linguaggio, linguisticità e quindi anche il carattere ermeneutico dell'esperienza umana del mondo sono per Heidegger altamente problematici; anzi, si può dire che essi sono il problema che ci costituisce oggi come esistenti nell'epoca della metafisica compiuta. In Gadamer e nell'ontologia ermeneutica tutto questo diventa descrizione dell'essere, teoria della struttura della condizione umana, della finitezza dell'esistenza". VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 36.

"El nexo ser-lenguaje, la lingüisticidad y también el carácter hermenéutico de la experiencia humana del mundo son para Heidegger altamente problemáticos; es más, se puede decir que ellos son el problema que nos constituye hoy como existentes en la época de la metafísica cumplida. En Gadamer y en la ontología hermenéutica todo esto deviene en descripción del ser, teoría de la estructura de la condición humana, de la finitud de la existencia".

con el lenguaje que lo expresa sin inconvenientes. El lenguaje abarca el ser sin dejar nada fuera de su horizonte. Este tipo de panlingüismo resuelto es el que Vattimo indica como ajeno a Heidegger. Es más, Heidegger, desde *Sein und Zeit*, se encarga de remarcar el olvido metafísico del ser en la comprensión lingüística predicativa del mismo. De allí todos los intentos heideggerianos, en su segunda época, de vincular el lenguaje del ser con el habla poético. Mientras que en Heidegger quien guarda la relación con el Ser (*Seyn*) son los poetas en Gadamer no son más que los filósofos en relación con su historia. El ser, en Gadamer, se encuentra asegurado en el horizonte de su sentido por el diálogo ininterrumpido que se mantiene a lo largo de la historia. El ser, de esta manera, no es más que los mensajes transmitidos por la tradición en la que el sujeto se encuentra interpretando lo ya-interpretado por la historia.

La dialéctica de la pregunta y respuesta en tanto la lógica hermenéutica del ser en Gadamer supera el objetivismo historiográfico en pos de una interpretación dialógica de la transmisión del discurso de la tradición. Pero esta superación implica, a ojos de Vattimo, una empresa que no logra ver la distinción implicada entre teoría y praxis. Es decir, la metodología historicista objetivante pertenece a la metafísica, justamente, por su mirada teórica ajena a la acción. En la ontología hermenéutica no se registra esta separación entre teoría y praxis; y es debido a esto que ella justifica toda actividad teórica como praxis. Esta indistinción entre teoría y praxis lleva a que la ontología hermenéutica tenga un rango teórico más bien descriptivo en que sólo explicita fenomenológicamente cómo el conocimiento es elaborado "llegando a una redefinición de la experiencia en lo que de

hecho ella ya es"¹⁸. De esta forma, el círculo hermenéutico es comprendido por Gadamer de un modo más bien fenomenológico, puramente descriptivo de lo ya-interpretado, que productivo. Este punto es crucial en la crítica de Vattimo ya que esta comprensión del círculo hermenéutico basado en la indistinción entre teoría y praxis es lo que posibilita pensar que la ontología hermenéutica se ubica dentro de un plano metafísico.

Vattimo dice que el planteamiento gadameriano "se parece demasiado a una nueva 'teoría' metafísica"¹⁹. La ontología hermenéutica parece una nueva metafísica en cuanto su interpretación termina por legitimar el estado de los ya-interpretados, los contenidos de la precomprensión que constituyen la acción del hombre en el mundo. Esto significa que el pensamiento gadameriano aún continúa preso de una ontología regida por lo presente. La fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*), según esto, no es capaz de revertir el horizonte de sentido que envuelve el conocimiento histórico. La identidad entre teoría y praxis se vuelve contra la ontología hermenéutica en la medida en que no permite diferenciar la acción productiva, el estilo nietzschiano, como un elemento autónomo susceptible de resignificar la teoría instituida. En suma, la indistinción entre teoría y praxis conlleva la justificación de los contenidos de la precomprensión y la anulación de toda instancia crítica. Y esto no deja de ser otra incompatibilidad radical con la hermenéutica heideggeriana. Para Vattimo la ontología hermenéutica no se arroga una instancia crítica debido a que no asume la diferencia entre

¹⁸ "...giungendo a una ridefinizione dell'esperienza in ciò che essa già di fatto è". VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 35.

¹⁹ "sommiglia troppo a una nuova "teoria" metafisica". VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 35.

auténtico e inauténtico. Siguiendo el párrafo 40 de *Sein und Zeit*, Vattimo aclara que la articulación interna de la precomprensión está estructurada por la distinción entre una existencia auténtica y una existencia inauténtica. Esta distinción es la que posibilita destruir la teoría en referencia a una praxis transformadora que se encuentra por detrás de aquella. La destrucción (*Destruktion*), en este sentido, vuelve sobre lo precomprendido poniendo en tela de juicio el vínculo entre ser y lenguaje. En definitiva, dice Vattimo, Heidegger "no llega jamás a decir que *el ser es lenguaje*"²⁰.

A partir de estos argumentos el filósofo italiano encauza la ontología hermenéutica dentro de la tradición histórica hermenéutica que siempre ha sentido la necesidad de restaurar una continuidad amenazada. Reconociendo la crítica de Habermas a la filosofía gadameriana Vattimo reprocha a la ontología hermenéutica su descripción del vínculo ser y lenguaje como si la tradición fuera en realidad un continuum (*come se la tradizione fosse in realtà un continuum*)²¹. De esta forma Gadamer, sin pretenderlo, se encuentra muy cercano a Dilthey. De hecho, para Vattimo, existen serias dudas sobre la pretensión superadora de la ontología hermenéutica con respecto a la conciencia histórica²². La ausencia de problematización de la separación entre teoría y praxis hace que Gadamer se desligue de la crítica, y con ello, de la línea hermenéutica que une a Nietzsche con Heidegger. Vattimo está de acuerdo en tener el modelo de la lógica hermenéutica de la dialéctica pregunta y respuesta para tratar el discurso de la tradición pero no concuerda con la finalidad meramente

²⁰ "non arriva mai a dire che l'essere è linguaggio". VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 36.

²¹ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 37.

²² VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 40.

descriptiva de la ontología gadameriana que termina por narrar esencias simplemente-presentes (*essenze semplicemente-presenti*)²³.

En resumen, la enfermedad histórica de la ontología hermenéutica, del pensamiento hermenéutico gadameriano, se caracteriza por las siguientes tres reducciones:

Reducción de la radicalidad heideggeriana de la epocalidad del ser por la ausencia de la operatividad del olvido de la metafísica.

Identificación entre ser y lenguaje. Esto puede verse como otra reducción que se reconoce en la ausencia de problematización de dicho nexo.

Identificación entre teoría y praxis. También puede verse como una reducción en cuanto falta de cuestionamiento de la separación entre ambos conceptos.

Como corolarios de estas tres reducciones pueden señalarse la presuposición del *continuum* de la tradición y la ausencia de una instancia crítica en la ontología hermenéutica. De esta forma se observa que la enfermedad histórica hallada en el pensamiento gadameriano se estructura sobre su diferencia con la hermenéutica heideggeriana. Y esta diferencia se relaciona con la falta de continuidad del proyecto heideggeriano e incluso con su falta de radicalidad de las premisas de dicho proyecto. La argumentación del pensamiento débil, en suma, trata de establecer una continuidad entre Nietzsche y Heidegger con el fin de confeccionar un aparato crítico apropiado a un nuevo sujeto, el sujeto depotenciado, afín a la época de la técnica en la que se vive actualmente.

²³ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 42.

4.- El momento benjaminiano de la hermenéutica nihilista.

Si, como se mencionó al principio, la época de la técnica es vista por Vattimo como la era de la sociedad de masas entonces la crítica a Gadamer no sólo está dirigida a una cuestión solamente de índole ontológica sino también de carácter sociopolítico. No es casual que en su caracterización de la época de la técnica no sólo acuda a Heidegger sino también a Adorno y a Benjamin²⁴. De hecho, este último es citado a propósito de la violencia de las categorías metafísicas mediante el concepto de 'percepción distraída'²⁵. La urbanización heideggeriana que se señala en relación a Gadamer para el caso del pensamiento débil debe rastrearse en los análisis benjaminianos del hombre metropolitano. La negación de Gadamer en *Le avventure della differenza*, se puede decir, implica la asunción de Benjamin. Pier Aldo Rovatti ha llamado la atención sobre esta referencia indicando que a las citas habituales de Nietzsche y Heidegger debe añadirse la de Benjamin²⁶. Además de Nietzsche, el autor de *Passagenwerk* representa la prolongación de la preocupación ontológica de Vattimo al campo de la praxis propiamente dicha, es decir, a la acción del hombre metropolitano basado en categorías fuertes. Según esto se observa en el filósofo italiano

²⁴ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 9-10.

²⁵ "Tutte le categorie metafisiche (...) sono categorie violente, esse vanno 'indebolite' o depotenziate, nel senso in cui per esempio Benjamin parla di 'percezione distraita' dell'uomo metropolitano". VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 10.

"Todas las categorías metafísicas...son categorías violentas, que se observan 'debilitadas' o 'depotenciadas', en el sentido en que por ejemplo Benjamin habla de 'percepción distraída' del hombre metropolitano".

²⁶ ROVATTI, Pier. «Pensiero debole e pratica della libertà» en CHIURAZZI, Gaetano. (editore). *Pensare l'attualità, cambiare il modo. Confronto con Gianni Vattimo*. Mondadori, Milano, 2008, p. 6.

una re-urbanización de Heidegger operada por la figura de Walter Benjamin. Operación que puede rastrearse, en un primer momento, en su obra *Le avventure della differenza* a través de la cita del concepto 'percepción distraída' y luego, años más tarde, en *Le finne della modernità* y en *La Società trasparente*. A continuación se analizarán ambos momentos comenzando por el primero.

a) Se puede decir que el concepto benjaminiano de 'percepción distraída' expresa el diagnóstico de la época de la técnica en términos sociopolíticos. En *Das Kunstwerk im Zeitalter einer technischen Reproduzierbarkeit* la noción abarcante que alude a esto es la de 'esteticismo de la política' (*der Ästhetisierung der Politik*)²⁷. Dicha noción resume el fenómeno contemporáneo del cambio de percepción en el ámbito de la obra de arte producida por el alto capitalismo; específicamente, por el fascismo de principios del siglo XX. A esta noción Benjamin opone la de 'politización de arte' (*der Politisierung der Kunst*) perteneciente a la esfera del comunismo. Ambas nociones confluyen dialécticamente en el final del trabajo. Pero es el esteticismo de la política la noción que desarrolla Benjamin a lo largo de su trabajo; y esto se observa sobretudo en el cambio de percepción que se produce en el arte durante el alto capitalismo. Los fenómenos de la fotografía y el cine hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX producen un cambio que varía el comportamiento social debido a la pérdida del aura de la obra de arte. El aura entendida como la singularidad (*Einmaligkeit*) y perdurabilidad (*Dauer*) de la imagen de la obra es reemplazada en la época técnica de la reproductibilidad por la fugacidad (*Flüchtigkeit*) y la posible repetición (*Wiederholbarkeit*)²⁸.

²⁷ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften. Band 1-2*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 508.

²⁸ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, p. 479.

La masificación del arte debido al carácter repetible de las obras artísticas conlleva un cambio del comportamiento social que trasluce la política fascista de la sociedad de masas. La percepción del espectador ya no está orientada por el detenimiento y contemplación de la singularidad de la obra sino por la irreflexividad enajenada en la consecución de imágenes. La masificación del arte es un producto político destinado a la distracción del espectador que tiene por consecuencia la anulación de su capacidad crítica. Benjamin, en referencia a esto, cita al crítico de arte Duhamel quien afirma lo siguiente con respecto al cine: "Ya no puedo pensar lo que quiero. Las imágenes movilizadas sustituyen mis pensamientos"²⁹. La distracción (*die Ablenkung*) consume la obra de arte en el individuo; ella pierde su aura en la masificación, en el consumo masivo que tiene su política en la conservación de la propiedad. Distracción y conservación de la propiedad se conjugan gracias a la técnica de la modernidad. Para Benjamin el fascismo facilita que se expresen las masas pero en la conservación de su propiedad. La organización total deja que se expresen las masas pero sin dejar que hagan valer sus derechos. El cambio de percepción por la técnica reproductiva está orientada por esta política que no deja de estar marcada por una cierta estética. En este sentido la reproducción masiva hace su aparición con las grandes celebraciones, las gestas deportivas o los desfiles. Este es el esteticismo político. La distracción es el elemento configurador del esteticismo político que suplanta el ojo humano por el ojo de la cámara. De allí que el filósofo alemán indique a pie de página que "los movimientos de masas se exponen más claramente ante los aparatos que ante la mirada"³⁰.

²⁹ "Ich kann schon nicht mehr denken, was ich denken will. Die beweglichen Bilder haben sich an den Platz meiner Gedanken gesetzt". BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, p. 503.

³⁰ "Massenbewegungen stellen sich im allgemeinen der Apparatur deutlicher dar als dem Blick". BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, p. 506, nota 32.

Vattimo reconoce en la época de la técnica descrita por Benjamin la violencia dominante de las categorías fuertes de la metafísica. La máxima expresión de ellas está en el fenómeno moderno del esteticismo de la política. Y su palabra clave es 'fantasmagoría'. Susan Buck-Morss explica que este término resulta clave para discernir el esteticismo político en cuanto describe "una apariencia de realidad que engaña los sentidos por medio de la manipulación técnica"³¹. Las fantasmagorías abarcan mediante diversas formas el espacio público configurando una realidad que deviene norma social y, al mismo tiempo, medio de control social. No sólo los grandes desfiles militares y cívicos son formas fantasmagóricas sino también la arquitectura de los pasajes parisinos con la exhibición de las mercancías y sus vidrieras reforman la percepción de la realidad. De esta manera las fantasmagorías son una tecnoestética que tienen el efecto de anestesiar el organismo; pero no por carecer de estimulación sino, por el contrario, por una sobreexcitación del organismo. Sobrestimulación que, al mismo tiempo que anestesia la crítica, conforma un sujeto sujetado a la manipulación técnica ejercida por los detentadores de la propiedad. Según esto, el término 'fantasmagoría' deja relucir en el esquema de Vattimo lo incuestionado por la ontología hermenéutica: la distinción entre auténtico e inauténtico. El concepto 'percepción distraída' muestra no sólo el ejercicio de las categorías metafísicas en el campo social y político sino también la distinción entre una comprensión del mundo enajenada en formas fantasmagóricas y los intereses ocultos de las masas proletarias.

³¹ BUCK- MORRS, Susan. *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Interzona, Buenos Aires, 2005, p. 196.

b) Esta interpretación puede hallarse nuevamente en los siguientes dos libros de Vattimo: *La fine della modernità* y *La società trasparente*. El primero publicado en 1985 y el segundo en 1989. En ambas obras se vuelve nuevamente sobre el texto benjaminiano *Das Kunstwerk im Zeitalter einer technischen Reproduzierbarkeit*. En la primera obra Vattimo alude a Benjamin en relación a la noción de 'verdad' en el arte. Allí, en relación a la idea de la muerte del arte, distingue de Benjamin que su teoría de la reproductibilidad es una teoría de la cultura de masas (*una teoria della cultura di massa*)³². El fenómeno de la masificación disemina la obra de arte produciendo la negación áurica de la misma; ella niega su singularidad al servicio de la manipulación técnica. Es decir, al momento que la obra de arte se muestra en la masificación se sustrae su singularidad estética. Esta condición actual de la obra de arte es lo que Vattimo encuentra en analogía a la comprensión del ser heideggeriano: se da sólo lo que al mismo tiempo se sustrae³³. Esta analogía reaparece en *La società trasparente* detallada mediante otra analogía: la del término heideggeriano *Stoss* con el término benjaminiano *shock*. Para Vattimo ambas nociones refieren a una experiencia de extrañamiento' (*estraniamento*) que exige una labor de recomposición (*ricomposizione*) y readaptamiento (*riadattamento*)³⁴. Esta experiencia de extrañamiento queda sintetizada en el término *spaesamento* (desarraigo). El sujeto experimenta el desarraigo en el arte en contraposición a la familiaridad de los entes en uso; es decir, se extraña en formas fantasmagóricas en que su reconocimiento es un reconocimiento fracturado, dividido,

³² VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985, p. 63.

³³ "In un senso che resta da indagare, l'opera d'arte, nella condizione presente, manifesta caratteri analoghi all'essere heideggeriano: si dà solo come ciò che, al tempo stesso, si sottrae". VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*, p. 65.

"En un sentido que resta indagar, la obra de arte, en la condición presente, manifiesta caracteres análogos al ser heideggeriano: se da como aquello que, al mismo tiempo, se sustrae".

³⁴ VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*. Garzanti, Milano, 1989, p. 72.

entre una realidad cotidiana y una realidad impuesta por el esteticismo político.

Benjamin, a propósito de esto, menciona el caso de aquellos hombres que pasaron por la catástrofe de la primera guerra mundial. Ellos tenían una experiencia determinada que se circunscribía a un mundo cotidiano que luego, en su vuelta a casa después de la guerra, ya no reconocían debido a su vivencia de la técnica militar. Para Vattimo este quiebre en la noción de 'experiencia' lleva a que la consideración benjaminiana y heideggeriana de la obra de arte se contraponga a la idea de 'integración' o 'reintegración' descrita mediante el término alemán *Geborgenheit*. Frente a este término Vattimo acude al de 'oscilación' (*oscillazione*) como aquella noción que indica la experiencia estética contemporánea devenida de Benjamin y Heidegger³⁵. La desintegración y la oscilación enseñan que ya no puede pensarse en términos metafísicos de reintegración de la unidad de la existencia perdida, por el contrario, aquellos señalan el carácter desfundamentado (*sfondamento*) de la experiencia moderna. *Shock* y *Stoss* indican, cada uno a su modo, la oscilación y el desarraigo de la experiencia del arte³⁶.

³⁵ "Si può indicare l'elemento nuovo della posizione di Heidegger e di Benjamin, quello per cui essi si staccano da ogni concezione dell'esperienza estetica in termini di *Geborgenheit*, mediante la nozione di *oscillazione*". VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 73.

"Se puede indicar el elemento nuevo de las posiciones de Heidegger y de Benjamin, aquello por lo cual los aleja de la concepción de la experiencia estética en términos de *Geborgenheit*, mediante la noción de oscilación".

³⁶ "Lo shock caratteristico delle nuove forme d'arte della reproducibilità è solo il modo in cui di fatto si realizza, nel nostro mondo, lo *Stoss* di cui parla Heidegger, l'essenziale *oscillazione* e *spaesamento* che costituisce l'esperienza dell'arte". VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 76.

"El shock característico de las nuevas formas de arte de la reproducibilidad es sólo el modo en el cual de hecho se realiza, en nuestro mundo, el *Stoss* del que habla Heidegger, la esencial oscilación y desarraigo que constituyen la experiencia del arte".

En este sentido Vattimo encuentra en el concepto heideggeriano de *Ge-Stell* la misma posibilidad del sujeto depotenciado que encuentra en el *shock* benjaminiano. *Ge-Stell* nombra el conjunto de la técnica moderna, el cálculo y la manipulación de los objetos, entre ellos el hombre mismo. Por eso Vattimo lo traduce por im-posición (*si può approssimativamente tradurre con im-posizione*)³⁷. *Ge-Stell* es la imposición de la sociedad de masas, de la sociedad de la técnica (*società della tecnica*) y la manipulación total (*manipolazione totale*), pero, al mismo tiempo, describe la posibilidad de otro modo de ser. Ella misma, como acontecer del ser, del *Ereignis*, posibilita sobrepasar (*oltrepassare*) el olvido de la metafísica. Y ello es posible en la medida en que hombre y ser pierden las determinaciones metafísicas que les fueron impuestas. Esto significa que tanto Benjamin como Heidegger abren la posibilidad del sujeto depotenciado anunciado en *Le aventure de la différence* mediante dos características: la hipersensibilidad (*ipersensibilità*) y el ejercicio de la mortalidad (*esercizio di mortalità*)³⁸. La primera refiere a una experiencia del arte que no está centrada en la obra sino en una experiencia pensada en términos de variaciones mínimas y continuas³⁹. Y la segunda aludirá al desfundamiento que indica tanto el desarraigo como la oscilación.

³⁷ VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 77.

³⁸ VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 81.

³⁹ “A questa eccitabilità e ipersensibilità corrisponde un’arte non più centrata sull’opera ma sull’esperienza, pensata però in termini di variazioni minime e continue (secondo l’esempio della percezione del cinema)”. VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 81.

“A esta excitabilidad e hipersensibilidad corresponde un arte que no está centrado sobre la obra misma sino sobre la experiencia, pensada pero en términos de variaciones mínimas y continuas (según el ejemplo de la percepción del cine)”.

En este sentido el *shock* se relaciona con la distinción heideggeriana de tierra y mundo⁴⁰. Ya antes, en *La fine della modernità* Vattimo había desarrollado esta idea⁴¹. En este libro se muestra que la obra en su verdad se presenta bajo dos aspectos: como exposición (*Ausstellung*) de un mundo y como producción (*Herstellung*) de la tierra. Mientras que en el primero la obra tiene una función de fundamento y constitución de una determinada comprensión del mundo en el segundo se señala la singular manifestación de la obra que abre la posibilidad de nuevas significaciones. La tierra muestra, en términos benjaminianos, la singularidad áurica de la obra de arte que en su lejanía es capaz de proyectar nuevos sentidos sobre lo expuesto por la articulación interpretativa actual basada en la manipulación técnica del fascismo. La dialéctica entre tierra y mundo es la dialéctica entre la exposición manipulada de la obra por el esteticismo político y la producción posible de nuevas articulaciones de la obra por la politización del arte. Según esto la indicación de Vattimo acerca de la confluencia de la noción de *shock* y el conflicto tierra-mundo toma la forma de un ejercicio de la mortalidad. El discurso metafísico del esteticismo político es debilitado mostrando no sólo su finitud sino también su dependencia con respecto a su otro; es decir, con respecto a la temporalidad intrínseca de la obra que oscila entre lo develado y lo velado.

⁴⁰ “Il fenomeno descritto da Benjamin come shock, cioè, non riguarda solo le condizione della percezione, né è solo un fatto da affidare alla sociologia dell’arte; è invece il modo in cui si attua l’opera d’arte come conflitto tra mondo e terra”. VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 81.

“El fenómeno descrito por Benjamin como shock no remite sólo a la condición de la percepción, no es sólo un hecho de encomendar a la sociología del arte; es, en lugar de eso, el modo en el cual se efectúa la obra de arte como conflicto entre mundo y tierra”.

⁴¹ VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*, pp. 69-72.

5.- Conclusión

De esta forma, en los tres textos de Vattimo mencionados, se puede observar cómo el pensamiento de Walter Benjamin no sólo es recurrente sino también eje de diagnóstico y articulación del sujeto depotenciado. Benjamin urbaniza la hermenéutica heideggeriana sin hacer ningún tipo de reducciones, por el contrario, habilita comprender la política como un escenario filosófico del *pensiero debole*, antimetafísico. Así puede verse en los últimos textos de Vattimo⁴². En este sentido, pensamos, Benjamin resulta una reurbanización de Heidegger que posibilita debilitar las categorías fuertes de la metafísica manteniendo la problematización heideggeriana sobre la época de la técnica. Cuestión que en la urbanización efectuada por Gadamer no se reconoce. De esta forma la enfermedad histórica de la ontología hermenéutica es superada mediante la recuperación dialéctica de la distinción heideggeriana auténtico-inauténtico en la pareja esteticismo político-politización del arte.

La politización del arte en Vattimo se observa a través del fenómeno del *shock* benjaminiano analogado al *Stoss* heideggeriano. Según esto, la oposición a la manipulación técnica dominante en el arte se manifiesta en la comprensión temporal de la obra que tiene su articulación no sólo en lo expuesto sino también en otras posibles articulaciones. Pero esas otras posibles significaciones de la experiencia de la obra de arte no existen ni como una vuelta al pasado ni, menos aún,

⁴² Por ejemplo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Milano, Garzanti, 2003; *Ecce comu: Come si diventa ciò che si era*. Roma, Fazi, 2008; y, en coautoría con Zabala, S., *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, New York, 2011.

en un situarse fuera de la historia mediante un postulado conceptual ahistórico. Para Vattimo, siguiendo en esto a Heidegger sobretodo, el sujeto depotenciado como sujeto histórico productivo no subsumido al pasado, puede pensarse desde la imposición (*Ge-Stell*) de la época de la técnica. El sujeto depotenciado como sujeto configurante de una politización del arte se encuentra en la praxis crítica del dominio reinante de la teoría. En la crítica a la identificación entre teoría y praxis. Y en esto radica la recuperación que hace Vattimo al final de la *Le avventure della differenza* del concepto heideggeriano *Andenken* (rememoración). *An-denken* admite una relación directa con la distinción entre teoría y praxis ya que en él existe la diferencia entre la memoria y el olvido⁴³. Significa el pensamiento que se dirige críticamente a la historia pero no según el modo dialéctico hegeliano sino como un ámbito dialéctico de oscilación (*ambito di oscillazione*) entre lo transmitido por el discurso de la tradición y lo que ha quedado fuera de esa donación.

En este sentido *An-denken* representa un 'paso hacia atrás' (*Schritt zurück*) en el que se subraya la discontinuidad respecto al curso de la metafísica. Movimiento que en *Identität und Differenz* de Heidegger se nombra como 'salto' (*Sprung*); una toma de distancia con respecto a la teoría que intenta capturar la diversidad histórica. Esto implica subsumirse en la misma tradición como transmisión de mensajes para pensarla en términos diferentes. No significa pensar lo Igual de la tradición sino lo Mismo pero en referencia a su reserva; al residuo de ella

⁴³ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 179.

aún no pensado⁴⁴. Sólo de esta manera el pasado se torna porvenir, el advenimiento del sujeto depotenciado. El ámbito de la oscilación es el lugar de la diferencia inmanente a lo Mismo de la tradición en que la politización del arte configura, mediante su praxis, el futuro en referencia al pasado. Pero este pasado que retorna como porvenir no es estrictamente 'pasado' sino aquello que nunca tuvo su lugar en la memoria, lo que vive como inconsciente amenazando lo consciente; el residuo de un sujeto metafísico que en su debilidad, en sus ruinas, forja el estilo del ultrahombre.

⁴⁴ *“Si può dire però che, nella storia come trasmissione di messaggi, il Medesimo è il non-pensato che in ciascun annuncio si fa presente come riserva, come quel residuo di trascendenza che l’annuncio conserva rispetto a ogni risposta; è con questo non detto, non pensato, che il dialogo con il passato si mette in rapporto, perché in quanto non-pensato esso non è mai passato, ma sempre anche avvenire”.* VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, pp. 183-184.

“Se puede decir, en cambio, que, en la historia como transmisión de mensajes, lo Mismo es lo no-pensado que en cada anuncio se hace presente como reserva, como aquel residuo de trascendencia que el anuncio conserva respecto a cada respuesta; es con esto no dicho, no pensado, que el diálogo con el pasado se pone en relación, porque en cuanto no-pensado no es nunca pasado, por el contrario, siempre advenir”.

Bibliografía

1. BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften. Band I-2*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
2. BUCK-MORRS, Susan. *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Interzona, Bs. As., 2005.
3. DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Istmo, Madrid, 2000.
4. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, 1975.
5. GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Herder, Barcelona, 2003.
6. ROVATTI, Pier. «Pensiero debole e pratica della libertà» en CHIURAZZI, Gaetano. (editore). *Pensare l'attualità, cambiare il modo. Confronto con Gianni Vattimo*. Mondadori, Milano, 2008.
7. VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Milano, Garzanti, 1980.
8. _____ . *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985.
9. _____ . *La società trasparente*. Garzanti, Milano, 1989.



De la *res publica* al *Imperium*: Poder y subjetividad en la Roma Imperial*.

From res publica to Imperium: Power and subjectivity in Roman Empire.

Juan Carlos Barrasús Herrero**
jc.barrasus@googlemail.com

Recibido: 28/02/2013

Aceptado: 01/04/2013

Resumen: Este artículo pretende caracterizar la forma de poder imperial romano y las formas de subjetividad que aparecen tras la irrupción de un poder absoluto e irresistible propio del Principado. Trataremos de identificar los elementos de continuidad y discontinuidad que se dan en el ámbito del pensamiento político y de la subjetividad en el período republicano así como en el imperial. Los textos claves para comprender tal paso se encuentran tanto en los escritos de los últimos republicanos 'convencidos' así como en una literatura política de la primera época imperial que mira al pasado republicano con nostalgia y veneración, al tiempo que trata de ajustar cuentas con el presente mediante la narración de su corrupción.

Abstract: The aim of this article is to characterize the first imperial roman power and the different ways in which subjectivity turns out to be during the principedom. Elements of continuity and rupture in political thought and subjectivity will also be researched. Key texts to understand such institutional and intellectual break are to be found in the writings of the last 'convinced' republican thinkers as well as in a first Roman Empire political literature which looks to their republican past with nostalgia and veneration.

Palabras clave: Crisis de la república; poder imperial; guerra civil; violencia; servidumbre voluntaria.

Key words: Crisis of the republic; imperial power; civil war; violence; voluntary servitude.

* Un agradecimiento sincero a Leopoldo Moscoso y Nuria Sánchez por sus aportes a la investigación y los comentarios e indicaciones al texto.

** Español, Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, Máster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Máster de Formación de Profesorado por la UCM. Actualmente cursa el doctorado en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.



*“Julio César
contempla la cabeza
cortada de Pompeyo”*
Giovanni Battista
Tiepolo,

La pintura original se
encuentra
desaparecida.

1. Introducción.

No por infortunio, sino por nuestras culpas, seguimos hablando de república cuando hace ya mucho tiempo que la hemos perdido¹.

Este artículo pretende mostrar la *evolución* de la *experiencia* del poder político y la *configuración* de la subjetividad en la primera época imperial romana, así como rastrear las *consecuencias* que la aparición de la forma de gobierno post-republicana, surgida concretamente tras la guerra intestina ganada por César a Pompeyo, supone para el pensamiento político de la época. De la mano de autores clásicos, nacidos ya en tal época imperial, como Tácito, Séneca o Lucano trataremos de *caracterizar* la forma que adquiere la *potentia* de un *Princeps* que deja de ser limitada por la ley y las instituciones, tal y como eran los consulados republicanos, y se convierte en una forma de poder absoluto, incontrolable e irresistible a la que apenas si se le puede rogar, implorar clemencia y tratar de convencer de que debe actuar limitando su propio poder si quiere conservar intactas sus fuerzas. La aparición de tal forma de poder corrompe la vida pública e institucional romana, degrada la vida privada de los *cives*, y modifica los significados del vocabulario político heredado del período republicano.

Ante semejante escenario la subjetividad política y vital deviene producto de un *arte de gobernar* imperial del que emanan prácticas despóticas dirigidas verticalmente desde el *Princeps* hacia los *cives*. Los nuevos súbditos responden a tal envite mediante el desarrollo de diversas formas de *servidumbre voluntaria* así como también mediante el recurso en el ámbito del pensamiento de la creación de algunas

¹ Cicerón. *Sobre la república*. Gredos, Madrid, 1984, p. 152.

*metáforas fundamentales*², más o menos positivas para la construcción de la identidad humana, que permitan a sujetos habérselas con un escenario desolador, violento y corrupto. Trataremos de *identificar* algunas de estas *metáforas fundamentales* abundantes en la *literatura política* de un período fértil en pensamientos plásticos, que expresan bella y poéticamente la dimensión trágica de la experiencia humana.

Con el paso del orden político republicano al orden político imperial se generan nuevas condiciones políticas bajo las cuales se desarrolla la vida y el pensamiento de la época. La forma de gobierno resultante de una *guerra intestina* ganada por César a los últimos republicanos comandados por Pompeyo perderá buena parte de las atribuciones propias de la Roma republicana, al tiempo que adquiere nuevas potestades que impedirán el desarrollo de una vida política semejante a la existente en la época republicana. Si la República romana se caracteriza por la limitación y equilibrio de poderes, la ciudadanía compartida por los *cives* miembros de la comunidad política, el uso de la palabra y la retórica para la deliberación y la toma de decisiones sobre los asuntos comunes a todos los *cives*, y la exigencia de obediencia racional a un derecho público fundamentado en una idea de bien común, con la llegada del poder imperial los antiguos *cives* se convierten en súbditos atemorizados por esta nueva forma de poder omnímodo, ilimitado y cruel que descarga arbitrariamente sus golpes contra sus siervos, especialmente contra aquellos más dignos y honrados. Ante semejante escenario, algunos de estos *cives*, entre ellos algunos de los escritores del período mencionado, optarán por desarrollar formas sofisticadas de *servidumbre voluntaria* que bien recuerdan el ya viejo y desalentador *discours* de Etienne de la Boétie sobre la etiología de la servidumbre humana.

² Utilizo aquí la expresión acuñada por Hans Blumenberg para referirse a aquél pensamiento en imágenes que trataría de responder a problemas perennes y también históricos de la condición humana.

Tras la victoria de César sobre Pompeyo, las leyes e instituciones republicanas romanas garantes de la *libertas*, generadoras de *virtus* y fomentadoras de estabilidad política dan paso a una forma de 'Estado' y gobierno que ya no tiene que rendir cuentas de su acción gubernamental ni ante el senado ni ante el resto de las instituciones romanas. Aparece así una forma de poder ilimitado y potencialmente arbitrario, no sometido a los criterios del *lógos*, cuyos violentos y arbitrarios mandobles atemorizan a los súbditos del *Imperator*. La *urbe* se convierte en un lugar donde se dirimen de manera violenta las quitas individuales, y donde la desconfianza de todos para con todos, así como la adulación hacia los superiores se convierten en rasgos característicos del espíritu de la época. En este contexto el estudio de las pasiones humanas en general, y del odio y la ira en particular, se convierten en herramientas intelectuales necesarias para entender la vida política del momento. Cualquier intento de explicación de la acción del *Princeps* y los *cives* será insatisfactorio y equivocado si no entiende el funcionamiento que las pasiones producen en los sujetos pacientes.

Ante esta nueva situación, el pensamiento político de la época es pergeñado y producido por escritores que han experimentado en primera persona la vida política del Imperio. La amarga experiencia de estos miembros y partícipes de las magistraturas romanas genera un pensamiento político a mitad de camino entre la añoranza de la época republicana y el descreimiento acerca de la posibilidad de que tal 'época dorada' pueda de alguna manera volver. A esta *ambivalencia anímica* acompaña el surgimiento de un odio visceral hacia esa forma de poder atemorizante e impredecible a la que sólo se puede obedecer y esperar, posteriormente, que sus mandobles no se ceban con los sujetos obedientes. La servidumbre voluntaria, la adulación, el ruego desesperanzado de piedad, el odio, la desesperación, la amargura y los *consejos para príncipes* se

convierten en las herramientas políticas, y en los sentimientos, de unos siervos que ya no aspiran a ser de nuevo ciudadanos libres, sino tan sólo a no ser embestidos de manera arbitraria por el nuevo poder constituido por la *violencia mítica*. De esta manera el pensamiento político de la época se dirige a señalar las condiciones que harían posible la coexistencia no violenta de los súbditos con el *Imperator*.

2. La presentación de la cabeza de Pompeyo a César.

En la imagen se puede ver como un romano ofrece a César la cabeza cortada de Pompeyo sobre una bandeja de color plateado. La cabeza es ofrecida al nuevo *Princeps* como un trofeo ganado por su victoria en el campo de batalla. César dirige su mirada de manera altiva a lo que queda del familiar que se convirtió en su *enemigo* político y por tanto también en enemigo militar. Todos los personajes que aparecen en la imagen, salvo los soldados del César, muestran un lenguaje corporal sumiso, sintomático de la relación de servidumbre existente entre el *Princeps* y sus súbditos. Incluso un caballo blanco aparece con gesto sumiso ante la nueva *cabeza* de Roma. El último de los cónsules romanos acaba sus días, tras haber perdido toda esperanza de poder recuperar la república para Roma, entregándose a los asesinos que llevarían su cabeza ante el nuevo *Imperator*.

Tras la batalla de *Farsalia*, bella y poéticamente descrita por Lucano, en la que César derrota a Pompeyo, la República romana queda descabezada y bajo la voluntad arbitraria del *Imperator*. El fin violento de la República romana, período de constante discordia entre patricios y plebeyos, da lugar a una nueva forma de gobierno generadora de formas de poder y subjetividad inexistentes bajo el orden político republicano. El orden político republicano caracterizado y fundamentado en la

lex, el *ius*, la costumbre y la *virtus* da paso a un *desorden* político imperial en el que la arbitrariedad, la violencia, las malas pasiones, las relaciones sociales envilecidas, la retórica corrupta y la *servidumbre voluntaria* campan por sus anchas bajo el dominio del *Princeps*.

La caída de Pompeyo supone también una ruptura o *Begebenheit* irreductible en las intenciones o pretensiones del pensamiento político de los escritores romanos. Lucano, Séneca, Tácito ya no aspirarán más a recuperar la república para Roma sino que se conforman con la consecución de un 'principado lo más republicano posible', si es que tal expresión no resulta ser un mero oxímoron. El período republicano seguirá siendo para los pensadores políticos de este período el modelo ideal de organización política y el referente de su pensamiento, pero su experiencia política en las magistraturas romanas producirá en ellos una reflexión más preocupada y centrada en la *autolimitación* de la *potentia* del *Princeps* que en una posible *ruptura* o vuelta atrás en el desarrollo histórico, opciones concebidas por estos autores como inviables. Mas la memoria de la *libertas* republicana siempre estará dramáticamente presente en la vida y reflexiones de estos pensadores, aunque el efecto de este recuerdo ya no será un acicate para la acción política en favor de la *libertas* perdida, sino que producirá en el alma una herida difícil de curar: "La libertad_ ojalá nuestros pueblos no la hubiesen conocido, pues nos avergüenza ser esclavos"³

³ LUCANO, *Farsalia*, Citado en ROCCO, Valerio. «La Farsalia: una Teoría del Imperio». En DUQUE, Félix; ROCCO, Valerio (editores). *Filosofía del Imperio*. Abada, Madrid, 2010, p.39.

3. Análisis y significado de la *escritura de la historia*: de la indignación por el presente, al refugio de la verdad.

La *literatura política* del Alto Imperio Romano vuelve la mirada hacia el violento y corrupto pasado inmediato de Roma para tratar de dar cuenta de la situación de dominio total y 'sumisión absoluta' que experimentan los súbditos del *Princeps*. Las numerosas guerras intestinas acaecidas en la época republicana de Roma tienen como desenlace último la aparición de la forma de gobierno imperial y la desaparición del orden político republicano. La forma republicana de gobierno aún perdura en la memoria de los antiguos magistrados y gobernadores romanos como Lucano y Tácito, aunque ninguno de ellos cree ya posible la vuelta de la república a Roma. En distintos momentos de la *Farsalia* de Lucano y del *Agricola* de Tácito se apela retóricamente a la *Edad de Oro* de la historia romana como modelo político e institucional para su presente, mas su amarga experiencia política mueve a estos escritores a refugiarse en la escritura poética o biográfica como fármaco espiritual frente a la infamia existente en el espacio público. No hay marcha atrás posible en la historia, tan sólo se puede mostrar su carácter infame en su escritura.

El *motor* del ejercicio de la escritura histórica es para ambos autores la desafección y repulsión que tanto Lucano como Tácito sienten hacia el presente político y vital de la *urbe*. La amarga experiencia política que ambos tuvieron en las magistraturas romanas parece haber trastocado su pensamiento político: ambos miran hacia el pasado republicano con nostalgia, aunque ninguno de ellos parece, en verdad, pensar que la historia puede dar marcha atrás hacia la pasada Edad de Oro. Para Lucano la escritura se convierte en un refugio vital en el que narrar el sinsentido y la tragedia de la

historia, así como el desorden cósmico y el nihilismo que aparece en Roma durante y tras la guerra intestina. El poeta cordobés muestra mediante imágenes poéticas el desorden y sinsentido propio de un momento político y vital que podríamos describir como *nihilismo pasivo*⁴: el orden ontológico y político anterior está quebrado y fragmentado, mas ningún orden político nuevo y afirmativo se ha consolidado desde entonces. Tras la guerra intestina sólo queda un *desorden* violento que es deplorado y rechazado por Lucano. Tácito opta, en cambio, por ajustar cuentas con el pasado y mostrar como el ejercicio de la *virtus* puede hacer frente a las dificultades existentes, aunque la práctica de tal virtud sea 'recompensada' irónicamente con el destierro o incluso la muerte. Ambas estrategias escriturales parten de un rechazo común a su tiempo, aunque este rechazo se convierte en dos formas muy distintas de escribir el pasado de Roma.

En la *Farsalia* el poeta Lucano se presenta a sí mismo como un *vates*, un *poietés* cuya producción tiene carácter explícitamente *ideológico*⁵. Lucano narra el origen, el desarrollo y el fin de la guerra intestina, mostrando el carácter trágico y repugnante de tal suceso. El temor y odio que Lucano siente hacia Nerón mueven al poeta cordobés a buscar en el pasado el origen de la corrupta deriva política romana. Este origen lo encuentra Lucano en la guerra civil ganada por César a Pompeyo. La 'situación presente' es de acuerdo a Lucano de 'sometimiento absoluto', de *sumisión voluntaria*, de 'turbación de los pactos' y de 'exilio deseado' por Lucano y Catón. Tras la batalla de Farsalia la historia de Roma es la historia de la

⁴ La imagen del *nihilismo pasivo* es una metáfora fundamental que podemos encontrar en *La Farsalia* de Lucano.

⁵ Ver el capítulo dedicado a *La Farsalia* en MAS, Salvador. *Pensamiento romano; Una historia de la filosofía en Roma*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2006. Evidentemente, en este caso no estamos ante la acepción marxista del término 'ideología'.

desintegración política y corrupción moral de la *civitas*, es el tiempo en que reinan el sinsentido y el nihilismo. Este sinsentido no es una condición ontológica eterna objetivada en un momento concreto, sino que es el resultado de un acontecimiento violento que quiebra un orden político y ontológico que ya ha dejado de existir. En este nuevo escenario los sujetos pueden poco más que ponerse a salvo de los embates de la *fortuna* y de las descargas del 'rayo' del cruel y violento *Princeps*. Sin embargo, no todos los *Princeps* son igualmente valorados por Lucano. Los blancos principales de las iras de Lucano son Nerón y Julio César, y no lo son, en cambio, Nerva o Trajano, lo que parece indicar que la repulsión del poeta no se dirige tanto contra el *Principado* en general, sino contra la forma de ejercer el poder de algunos de sus más violentos *Princeps*. El orden político imperial permite *de iure* la arbitrariedad en el uso de la violencia del *Princeps* hacia sus súbditos. Tal y no otro parece ser el motivo de la repulsa de Lucano hacia el principado.

En cambio, el rechazo hacia el presente experimentado por Tácito no lleva a éste a la muestra del desorden y la infamia existentes, sino al rescate de la memoria de los *cives* ejemplares. El propósito del *Agrícola*⁶ de Tácito es doble. Por una parte el historiador romano quiere mostrar un *exemplum* de virtud política y moral⁷. La historiografía republicana siempre quiso mantener el recuerdo de aquellos personajes ilustres y cívicamente virtuosos⁸ que pudieran servir de modelo de

⁶ TÁCITO, *Vida de Agrícola*, Madrid, Gredos, 2011. Este texto junto a *Germania*, y el *Diálogo sobre los oradores*, pertenece a las 'obras menores' de Tácito. Las *Historias* y los *Anales* forman son sus obras mayores: en ambas se narra la Historia de Roma desde Augusto a Domiciano.

⁷ Agrícola es también para Tácito un modelo de *virtú* militar. La diferencia entre *virtus*, en sentido moral y político y *virtú*, en sentido militar es estudiada en POCOCK John. *Machiavellian moment*. Princeton University Press, New Jersey, 2003.

⁸ Que Tácito abrazara la forma republicana de hacer historia no quiere decir necesariamente que abrazara un proyecto político republicano abiertamente anti-imperial. Al igual que Lucano no parece añorar tanto la

comportamiento en el presente. En este caso, el *exemplum* es Julio Agrícola, político romano capaz de actuar de manera virtuosa a pesar de las dificultades existentes, y dispuesto a cumplir con el *obsequium*⁹ propio del buen *cives*. Agrícola es modelo de comportamiento tanto para personajes públicos romanos como para sus familiares:

Mejor es que te honremos con admiración y loa eterna y, si nuestras fuerzas nos lo permiten, con tu imitación; este es el auténtico honor, esta la piedad de los que te eran más íntimos. Esto es lo que aconsejaría a tu hija y a tu esposa: que veneren la memoria del padre y del marido repasando en su interior tus acciones y tus palabras...¹⁰

Por otra parte Tácito se propone también ajustar cuentas con el 'despreciable' emperador Domiciano, con el pasado de sus contemporáneos así como con el suyo propio. Agrícola goza de una serenidad y tranquilidad de espíritu, por haber cumplido con su *obsequium*, desconocida por Tácito. El historiador romano es bien consciente de que ni sus contemporáneos ni él actuaron frente al emperador como debieron cuando tuvieron la ocasión de hacerlo. Su falta de coraje impidió que se levantaran contra el *Princeps* cuando esto era aún políticamente posible y moralmente necesario:

época republicana, y de hecho valora positivamente al *Princeps* Trajano. Su repudio se dirige especialmente a Domiciano.

⁹ Por *obsequium* se entiende el conjunto de obligaciones y deberes que el *cives* debe cumplir para con su comunidad. La finalidad de la historiografía es alabar la virtud y condenar la injusticia pasada, función que parece que cumple la biografía de *Agrícola*. Nerva y Trajano aparecen como príncipes virtuosos frente a Nerón y Domiciano, modelos de tiranos crueles y despreciables.

¹⁰ TÁCITO, *Vida de Agrícola*, p. 76.

Dimos, preciso es reconocerlo, grandes muestras de sumisión y, mientras que las épocas pasadas vieron qué había en el límite extremo de la libertad, a nosotros nos sucede lo mismo con la esclavitud, tras habérsenos arrebatado, gracias a los espías, hasta el trato del hablar y del escuchar. La memoria misma hubiéramos perdido, juntamente con la voz, si en nuestro poder estuviera el olvidar tanto como el callar¹¹.

La escritura de la historia de Tácito y Lucano no está movida por un intento de comprender el pasado tal y cómo éste ha sido, ni tampoco para extraer conclusiones válidas para la vida presente, sino de buscar en la escritura un espacio para poder ajustar cuentas con el pasado y con el presente mediante la muestra de su carácter indecente. Bajo la forma de poder imperial, la escritura histórica es ya casi el único lugar en el que la verdad puede aparecer bajo la forma del recuerdo. Una verdad que ya no puede surgir del desarrollo histórico y hacerse *espíritu objetivo*, sino que es percibida por un *angelus novus* aterrado por la visión que la mirada al pasado suscita.

La *repugnancia* hacia el presente que percibe tal mirada surge cuando se compara la situación de la Roma contemporánea a Tácito y Lucano con el recuerdo aún presente en la memoria de estos autores de la Roma republicana. Sólo los hombres que han conocido la *libertas* y guardan recuerdos de ella, pueden llevar dentro de sí la herida que tal recuerdo produce en el alma.

En el siguiente capítulo mostraremos las características fundamentales del modelo de gobierno republicano y del *vivere civile*, objetos de añoranza de Tácito y Séneca, para mostrar en los capítulos posteriores la evolución y el cambio radical que se produce en la experiencia del poder así como en el pensamiento político

¹¹ TÁCITO, *Vida de Agrícola*, p. 38.

4. El paradigma ideal. La res publica en Cicerón: *vita activa* y constitución mixta.

En el libro I y VI de *Sobre la república*¹² de Cicerón encontramos en las palabras de Escipión una convencida vindicación de la *vita activa* sobre la vida teórica o vida del espíritu¹³. Las mejores palabras, señala Escipión, nunca podrán superar las buenas obras legislativas y gubernamentales, siendo la fundación de una *res publica* bien constituida por un derecho común y sus correspondientes leyes la obra más digna de encomio. No existe logro más divino que la constitución y conservación de una nueva *urbe*, y ningún saber más importante que el que tal actividad supone¹⁴. Las virtudes requeridas para el gobierno de la ciudad, como la justicia, la prudencia o la fortaleza son superiores a las virtudes intelectuales desarrolladas por los filósofos griegos. La filosofía y la retórica deben servir al individuo público dispuesto a afrontar las amarguras y dificultades del *vivere civile* y al que, de acuerdo al vaticinio que le aparece en un sueño a Escipión, le espera su recompensa en la vida ultraterrena:

¹² Las conversaciones recogidas en los seis libros que componen *De republica* tienen lugar en casa de Publio Escipión nieto de Escipión el africano durante las Ferias Latinas. El tema que se discute en el diálogo es el de la mejor forma de gobierno. Los seis libros que componen el texto nos han llegado de manera fragmentaria e incompleta en un palimpsesto. Ver la *Introducción* de D'ORS. En CICERÓN, *Sobre la república*, Madrid, Gredos, 1984.

¹³ "Porque, si debiera elegirse una de las dos vías de la prudencia, aunque alguien pudiera considerar más feliz la vida dedicada al estudio de las mejores ciencias, sin embargo, es ciertamente más ilustre esta otra vida civil que honraron los más celebres hombres, como, por ejemplo, Manio Curio." CICERÓN, *Sobre la república*, p. 126.

¹⁴ "El fundamento de la prudencia política, a la que se refiere nuestro discurso, está en ver los rumbos y cambios de las repúblicas, de modo que, al saber hacia dónde se inclina cada una, podáis contenerla o poner antes remedio." CICERÓN, *Sobre la república*, pp. 108-109.

Pero para que tú, Africano, estés más decidido en la defensa de la república, ten esto en cuenta: para todos los que hayan conservado la patria, la hayan asistido y aumentado, hay un cierto lugar determinado en el cielo, donde los bienaventurados gozan de la eternidad. Nada hay, de lo que se hace en la tierra, que tenga mayor fuerza cerca de aquel dios sumo que gobierna el mundo entero que las agrupaciones de hombres unidos por el vínculo del derecho, que son las llamadas ciudades. Los que ordenan y conservan éstas, salieron de aquí y a este cielo vuelven¹⁵.

Sabio no es el *privatus* que nada quiere saber de los asuntos públicos o que busca la tranquilidad de ánimo y la serenidad en la vida frugal, sino aquél que se instruye en los asuntos civiles en previsión de una eventual necesidad de poner en práctica tales conocimientos. La *vita activa* virtuosa es reflejo de un orden cosmológico, que permite al que lo obtiene actuar de manera recta. A pesar de que el propio Escipión cuestiona al principio del diálogo y de manera socrática, la utilidad de los conocimientos sobre el universo¹⁶, si, como es el caso, las cuestiones humanas nos son aún desconocidas¹⁷, posteriormente reconoce que es precisamente el conocimiento del universo la condición necesaria de una vida virtuosa:

¹⁵ CICERÓN. *Sobre la república*, pp.161-162.

¹⁶ En la primera parte del libro I los participantes discuten sobre la explicación de un eclipse solar.

¹⁷ Lelio, otro de los participantes principales en el diálogo, insiste en que los saberes *prácticos* y políticos son más importantes que los saberes teóricos: “Y quizá me desprecies, ya que has preguntado a Escipión acerca de esas cosas celestes, y yo pienso que deben estudiarse preferentemente las que tenemos a la vista. Porque, ¿cómo el nieto de Lucio Paulo, del que Escipión es tío materno... me pregunta cómo se han visto dos soles y no me pregunta por qué no hay en una misma república dos senados o incluso dos pueblos?” CICERÓN. *Sobre la república*, p.58.

En verdad, ¿qué puedo considerar como importante en las cosas humanas quien haya investigado los reinos divinos, o como permanente quien sepa lo que es eterno, o como glorioso quien vea qué pequeña es ya la tierra entera, y más aquella parte de la misma que habitan los hombres, y que nosotros, instalados en una mínima parte de ella, desconocidos para una infinidad de pueblos, tengamos esperanza de que nuestra fama vuele y se extienda hasta muy lejos? ¡Qué afortunado debemos considerar a quien no suele considerar y desear como bienes las fincas, casas, rebaños, grandes cantidades de plata y de oro, porque estima que es poco el “fruto” de tales cosas, exiguo su “uso” e inseguro su “dominio”, y, que con frecuencia la “posesión” sin límites es propia de los hombres más indignos! Sólo él podría reivindicar como propias todas las cosas, y no por el derecho de propiedad quiritaria, sino por el derecho de los sabios; no por un vínculo civil, sino por la ley común de la naturaleza, según la cual se prohíbe que nada pertenezca a quien no sepa usar y servirse de las cosas¹⁸.

El modelo ideal de ley fundamental es la *constitución mixta*. Esta constitución es mejor que las tres formas de gobierno puras, monarquía, aristocracia y democracia, debido a su menor *corruptibilidad*. A pesar de que la constitución mixta es la forma óptima de gobierno debido a la estabilidad que ésta ofrece frente a la recurrente degeneración acaecida en las formas puras de gobierno, cualquiera de éstas que observe el *bien común* es tolerable, mas no su forma corrupta o degenerada:

(...) y es admirable el recorrido como circular de los sucesivos cambios de las repúblicas, cuyo conocimiento corresponde al hombre sabio; pero el prever las degeneraciones, como timonel que modera el curso de la república y la conserva en su potestad, corresponde a un gran hombre, casi divino. Así, pues, creo que debe considerarse como mejor esta cuarta forma de gobierno, que se *modera* por la combinación de aquellas otras tres que te mencioné¹⁹.

¹⁸ CICERÓN. *Sobre la república*, p.55.

¹⁹ CICERÓN. *Sobre la república*, p.66.

La vigencia de una constitución mixta supone establecer y mantener el equilibrio entre la decorosa *dignitas*²⁰ propia de los patricios y la *libertas*²¹ cara a los plebeyos. La argumentación en favor de esta forma de *res publica*²² es de dos tipos: teórica e histórica. Por una parte, Escipión muestra mediante razonamientos por qué la constitución mixta es la mejor forma de *res publica*, y por otra parte, en el libro II de *De republica* el africano narra cómo esta forma de gobierno se ha fraguado en Roma desde su fundación por Rómulo²³. El fundamento de esta *lex* no se encuentra en el *populum*²⁴ ni tampoco en el senado sino en la ley cósmica:

²⁰ La demagogia, forma corrupta de la república, es la forma de gobierno más indeseable para Escipión ya que ésta atenta contra el debido *decorum*, que discrimina entre grados de dignidad.

²¹ La *libertas* surge como reacción de los plebeyos contra los atropellos de los soberbios acaudalados que no saben o quieren controlar su propia comisión de injusticias: “En un pueblo libre como Rodas y Atenas, no hay ciudadano que...consta que esta discriminación nació al haber surgido en el pueblo alguna o algunas personas más ricas y acaudaladas, al ceder los perezosos y débiles ante el desdén y soberbia de aquéllos, y quedar vencidos por la arrogancia de los ricos.” CICERÓN, *Sobre la república*, p. 67. La *res publica* debe estar gobernada por la virtud y no por la opulencia: “no hay más degenerada forma de gobierno que aquella en la que se considera más nobles a los más opulentos. En cambio, ¿qué puede haber mejor cuando la virtud gobierna la república? Cuando el que manda a los demás no es esclavo de su ambición, cuando él mismo vive de todo aquello que predica y exige a los ciudadanos, sin imponer al pueblo unas leyes a las que él no obedece, sino ofreciendo a sus ciudadanos su propia conducta como ley.” CICERÓN, *Sobre la república*, p.70.

²² Cicerón emplea en este diálogo la expresión *res publica* al menos de dos maneras distintas. Por una parte, la expresión *res publica* refiere a la cosa pública en cuanto lo que pertenece al pueblo. Por otra parte *res publica* refiere a la forma de gobierno de una ciudad, que puede ser tanto democrático, aristocrático o monárquico como anárquico, oligárquico o tiránico.

²³ La *res publica* romana coincide con la *res publica* ideal. La *res publica* romana es fruto del ingenio no de un solo hombre sino de muchos. La *res publica* no es sólo el resultado de la leyes e instituciones de la época republicana ya que también la época monárquica puso algún fundamento importante de la posterior República romana:

Rómulo fundó la *urbe* alejada del mar para que el comercio y el lujo que de él surge no corrompiera las costumbres romanas. Numa promulgó la *lex curiata*, por la cual la corona no se hereda sino que se elige. Lucio Bruto defendió la libertad aún “siendo un particular, se hizo cargo de toda la república, y fue el primero que en esa ciudad demostró que, para defender la libertad de los ciudadanos, nadie era un particular.” CICERÓN, *Sobre la república*, p.109.

²⁴ Por *populum* no se entiende cualquier agregado humano sino una sociedad que se sirve de un derecho común ante el cual los *cives* son

La verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones; pero que, aunque no inútilmente ordena o prohíbe algo a los buenos, no conmueve a los malos con sus preceptos o prohibiciones. Tal ley, no es lícito suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo... ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable²⁵.

Lo universal e intemporal, la verdadera ley, se une así con lo particular y temporal, la historia política y militar de la monarquía y la república romana. De esta manera se asienta y justifica un modelo político ordenado y equilibrado fundamentado en un *logos* no humano captado por una *ratio* humana. Mas este orden, como bien saben Tácito y Lucano puede fácilmente degenerar y corromperse.

iguales: “Así, pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve para todos igual. La causa originaria de esa conjunción no es tanto la indigencia humana como cierta tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios...” CICERÓN, *Sobre la república*, pp. 62-63. El *populum* es la comunidad de derecho y no un sujeto de soberanía, un colectivo con características culturales propias o una determinada clase social.

La *urbe*, requiere de espacios públicos y de espacios privados para ser tal: “Estos grupos, pues, establecidos por la causa de que acabo de hablar, decidieron asentarse primeramente en un lugar determinado con el fin de tener viviendas, y allí, una vez que los defendieron con los accidentes naturales y la obra de sus propias manos, denominaron poblado o ciudad a tal reunión de techos, dejando espacio para templos y otros lugares de uso común.” CICERÓN, *Sobre la república*, p. 63. La función del gobierno es cumplir con la causa de la fundación de la ciudad: “Considerad ahora qué prudentemente está dispuesto lo demás a favor de la comunidad de vida feliz y honrada de los ciudadanos, pues ésta es la causa principal de la sociedad y lo que la república debe procurar a los hombres, en parte con la educación, y en parte con las leyes;” CICERÓN, *Sobre la república*, p. 146.

²⁵ CICERÓN, *Sobre la república*, p. 137.

Pero la *res publica* degenera cuando aparece el *faccionalismo*, cuando el gobierno desatiende al *bien común*, cuando el rey no se auto-limita en el ejercicio del poder, y cuando aparece el *libertinaje* o el desorden absoluto, situación especialmente temida por Escipión. Todas estas formas de gobierno tienen en común la falta de la *concordia* necesaria entre las distintas clases sociales, y de la *moderación* propia de la *res publica* virtuosa. A continuación veremos cómo el desenlace de la guerra civil narrada por Lucano y el desorden ontológico provocado por tal *acontecimiento* darán lugar a la corrupción del sistema mixto-republicano romano y a la aparición de algunos de los fenómenos tradicionalmente temidos y rechazados por el pensamiento republicano antiguo y moderno.

5. La facticidad de la ruptura. *Stásis*, desorden ontológico y corrupción de la *res publica*

La guerra civil es vista por Lucano como *consecuencia* y también como *agravante* de un desorden ontológico que se manifiesta tanto en las 'leyes del cosmos', como en las leyes y formas de vida de los hombres. Es consecuencia en la medida en que resulta de un proceso de corrupción del cuerpo político escindido en bandos irreconciliables, y es agravante en la medida en que su aparición y desenlace supone la ruptura definitiva de las condiciones ontológicas y políticas existentes anteriores a la puesta en marcha del proceso de descomposición de la *civitas*. Ante la quiebra o ausencia de tales 'leyes del cosmos', quizá proyección lucaniana de un orden anhelado, los hombres se ven abocados a una deriva corrupta que sólo puede ser corregida mediante la vuelta de una política que no ha sabido o podido hacer frente al conflicto intestino y a la emergencia de una la violencia como juez último. Semejante doloroso *desorden* es descrito poéticamente en varios lugares de la *Farsalia*, especialmente en el capítulo primero y segundo:

O yerra este mundo...con ninguna ley, por la edad y con incierto movimiento corren doquiera los astros, o, si los hados los mueven, a la Urbe se apresta y al género humano, madura plaga. ¿Habrán de hendirse las tierras y caerán abajo las urbes; alzaré, férvido, el aire la temperatura; negaré, infiel, la tierra las mieses o toda onda se mezclará con vertidos venenos?... ¿Por qué los signos sus cursos abandonaron, y, oscuros, son entre el mundo llevados, y de Orión que lleva espada fulge el flanco en exceso? Amenaza rabia de armas, y confundirá todo derecho, con su mano, la potestad del hierro y el crimen nefando tendrán el nombre “virtud”, y por muchos años saldrá este furor. ¿Y qué, a los supernos pedir, su fin aprovecha? Con un señor viene esta paz. De los males, Roma, alarga la continua serie, y a muchos tiempos la ruina prolonga, ya sólo libre en la guerra civil²⁶.

La *guerra intestina* acaecida entre César y Pompeyo no supone un mero conflicto entre civiles o entre familiares²⁷. La *stásis* es un conflicto entre *Weltanschauungen* incompatibles e irreconciliables entre sí que no puede ser resuelto mediante el diálogo, las cesiones mutuas o la búsqueda de consensos. Una vez que el desacuerdo radical y fundamental, y la ruptura de pactos aparecen entre los contendientes, el proceso de corrupción política y moral de la *urbe* y sus *cives* se encamina hacia un punto de no retorno. Llegado este punto, el conflicto civil sólo puede ser resuelto mediante la violencia:

César, cuando, vencido el caudal, la opuesta ribera de Hesperia tocó, y se detuvo sobre campos vedados, “Aquí”, dice, “aquí dejo la paz y los violados derechos; a ti, Fortuna, te sigo; lejos de aquí estén ya los pactos. A los hados creemos, por juez ha de usarse la guerra”²⁸.

²⁶ LUCANO, *Farsalia*, Ediciones de la Universidad Autónoma de México, México, 2004, pp. 23-24.

²⁷ Sobre este punto véase el artículo Valerio Rocco sobre la Farsalia. ROCCO, Valerio. «La Farsalia: una Teoría del Imperio». En DUQUE, Félix; ROCCO, Valerio (editores). *Filosofía del Imperio*. Abada, Madrid, 2010.

²⁸ LUCANO, *Farsalia*, pp. 8-9.

No estamos tan sólo ante un conflicto de intereses ni menos aún ante un conflicto personal, estamos ante un conflicto de *ideas* que sólo puede ser resuelto mediante la guerra. Con la aparición de la *stásis* los pactos o consensos básicos se rompen y cualquier atropello cometido entre los bandos contendientes parece estar permitido. Con la corrupción de la república el lujo desbanca a las sobrias costumbres romanas, y aparece la ira y la *fortuna* que expulsan al derecho como medio de resolución de conflictos:

Se dio allí libertad a los odios, y soltada del freno de las leyes, corrió la ira. No a uno solo todo se daba, mas cada uno se hizo la infamia. El vencedor una vez todo mandara. El hierro infando pasó por las vísceras del señor, el fámulo. Se empaparon de sangre paterna los hijos; se debatió a quien la cerviz matada del padre cediera; a hermanos los premios de sus hermanos cayeron²⁹.

Las consecuencias de la corrupción del orden político republicano también se manifiestan en la desaparición de la *virtus* de la *urbe*, ejemplificada en el destierro y asesinato de Julio Agrícola, así como en la consolidación y profundización de una *pax romana*, ya establecida en la época republicana, mediante la que se establece la relación de dominio entre Roma y los pueblos sojuzgados por ésta. El paso de la Roma republicana a la Roma imperial no supone la aparición de la *pax romana* como fenómeno nuevo, sino la exacerbación y desorden de una relación de dominación ya existente. El desorden ontológico o *fortuna*³⁰ aparece en la *urbe* expulsando de su seno a la *virtus* por la que los antiguos romanos destacaron.

²⁹ LUCANO, *Farsalia*, p. 31.

³⁰ Tal es el significado que parece tener este concepto fundamental del pensamiento filosófico y político romano en Lucano.

Tácito narra en su *Agrícola* el destino de los romanos que, como el gobernador que da nombre a tal escrito, participan honrada y bellamente en el gobierno del *Imperium*, orden político que sojuzga a los pueblos conquistados. Julio Agrícola es modelo de *virtus* gracias a un *arte de gobernar* preventivo que impide la aparición del odio y la ira en el corazón de los pueblos sojuzgados, y de esta manera dificulta que germine la voluntad de rebelión de los pueblos insulares. Frente al apetito voraz e ilimitado de los antiguos gobernadores de las islas, Agrícola garantiza unos espacios mínimos de libertad, seguridad pública y bienestar a los pueblos conquistados. Así mismo, su *praxis* militar fue capaz de cumplir el difícil encargo imperial de sofocar las rebeliones y motines causados por en la provincia romana de Britania³¹. Tácito narra con detenimiento las batallas ocurridas durante los nueve años en los que Agrícola fue gobernador de la isla. Durante estos años el gobernador romano fue capaz de conquistar y pacificar territorios de la isla, sembrando primero el terror entre los rebeldes y aplacando posteriormente mediante la institución de las costumbres y cultura romanas las rebeliones britanas³². En este sentido, la forma de ejercer la *pax romana* de Tácito es más parecida a la *praxis* republicana que a la *praxis* imperial.

³¹ Agrícola posee también la *virtú* de conservación y expansión necesaria a los Princesps, según la mirada política de Maquiavelo: ver POCOCK, John. *Machiavellian moment*. Princeton University Press, New Jersey, 2003.

³² Tácito describe magistralmente este proceso de asunción de la esclavitud mediante la apropiación de las costumbres romanas por parte de los britones: “Se empleó el invierno siguiente para la realización de planes muy convenientes. Como aquellos hombres dispersos y toscos, y por ello propensos a las luchas, estuvieron acostumbrados a pasar el descanso y el ocio entre placeres, los animaba en privado, ayudaba a sus comunidades a construir templos, mercados y casas, elogiando a los diligentes, criticando a los indolentes; de este modo, el estímulo propio sustituía a la coacción. Además, iniciaba a los hijos de los jefes en las artes liberales; prefería el talento natural de los britones a las técnicas aprendidas de los galos, con los que quienes poco antes rechazaban la lengua romana se apasionaban por la elocuencia. Después empezó a gustarles nuestra vestimenta y el uso de la toga se extendió. Poco a poco se desviaron hacia los encantos de los vicios, los paseos, los baños y las exquisiteces de los banquetes. Ellos, ingenuos, llamaban civilización a lo que constituía un factor de su esclavitud.” TÁCITO, *Vida de Agrícola*, pp. 55-56.

Mas esta acción *virtuosa* en favor de Roma es retribuida por Domiciano con la dudosa recompensa del exilio y la muerte, de acuerdo con las alusiones veladas de Tácito según las cuales Agrícola fue envenenado por el 'despreciable' Domiciano. La fama ganada por Agrícola a lo largo de todo el imperio y debida a su *virtú* militar es vista por el *Princeps* como un riesgo para su principado, razón por la que Agrícola es desterrado y asesinado. Pocos son los romanos íntegros que han sobrevivido a los embates de la violencia de un *Princeps* movido por la crueldad. El *Princeps* no quiere ciudadanos virtuosos a su lado sino aduladores y servidores obedientes de sus deseos. La iracundia del *Princeps* se ceba especialmente con aquellos ejemplos de *virtú* que pudieran poner en cuestión su mando ante los ojos de los notables:

Consideraba especialmente peligroso para él que el nombre de un particular se erigiera por encima del príncipe. En vano habría reducido al silencio las actividades del foro y la honra de las artes liberales si otro lograba asumir la gloria militar. Cualquier otra cosa puede disimularse más o menos fácilmente, pero el valor de un caudillo era privativo del emperador³³.

La causa de tal peligro no era ninguna acusación ni la querrela de alguien que se sintiera perjudicado, sino la hostilidad del príncipe para con las virtudes, su gloria personal y la peor clase de enemigos, los que lo ensalzaban³⁴.

El destino de Agrícola, la muerte, es preferido por Tácito a una forma de vida marcada por el dolor producido por el aguijoneo del arrepentimiento. Tácito no hizo en su momento lo que podía y debía hacer. En cambio, Agrícola muere con la serenidad del aquel que sabe que ha cumplido con su deber en vida. Mejor es morir dignamente que vivir con desprecio hacia el propio pasado:

³³ TÁCITO, *Vida de Agrícola*, p.70.

³⁴ TÁCITO, *Vida de Agrícola*, p.71.

¡Afortunado tú, Agrícola, no sólo por la grandeza de tu vida, sino por la oportunidad de muerte! Tal como cuentan los que asistieron a tus últimas confidencias, afrontaste el instante decisivo firme y resignado, como si regalases al príncipe una inocencia en la parte que te correspondía³⁵.

Como veíamos en el párrafo anterior, la posesión de la *virtú* aunque también de la *virtus*, implican para Tácito la capacidad de los gobernadores para reprimir los alzamientos de los pueblos conquistados. El desorden imperial se manifiesta también en las relaciones de Roma con las provincias que han sido conquistadas por ésta. La relación entre Roma y sus provincias es asimétrica, constituyéndose así un orden o *pax* propia de los imperios. A través de las palabras de Calgaco, líder rebelde de Britania, podemos inferir los contenidos de la *pax romana* ofrecida por los romanos a las provincias conquistadas y cuáles eran las motivaciones³⁶ de los conquistadores romanos para mirar más allá de sus fronteras:

A nosotros, los últimos habitantes de la tierra y de la libertad, nos ha defendido hasta el presente el mismo alejamiento y el hallarnos a cubierto de la fama. Ahora el confín de Britania está abierto y todo lo desconocido se piensa que es magnífico. Pero tras nosotros no existe raza humana, sino olas y rocas y, más hostiles que estas,

³⁵ TÁCITO, *Vida de Agrícola*, p.76.

³⁶ En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* Hegel señala repetidamente que ya en su origen Roma está compuesta por un grupo de bandoleros unidos por fines violentos: “Puede decirse en cierto sentido que el imperio romano no ha salido de ningún país; el centro de que surgió es un ángulo en donde coincidían tres territorios distintos: el de los latinos, el de los sabinos y el de los etruscos. No se ha formado Roma de una antigua raza, unida por los lazos naturales y un vínculo patriarcal, raza cuyo origen se remontara a antiguos tiempos... sino que desde su comienzo fue algo ficticio, violento, nada espontáneo y primitivo. El origen de este Estado no es una familia, ni una alianza para la vida pacífica, sino una cuadrilla de bandidos que se unieron para fines de violencia.” HEGEL, George, Alianza, Madrid, 1999, p. 404.

los romanos cuya soberbia en vano se evita con la obediencia y el sometimiento. Saqueadores del mundo, cuando les faltan tierras para su sistemático pillaje, dirigen sus ojos escrutadores al mar. Si el enemigo es rico, se muestran codiciosos; si es pobre, despóticos; ni el Oriente ni el Occidente han conseguido saciarlos; son los únicos que codician con igual ansia las riquezas y la pobreza. A robar, asesinar y asaltar llaman con falso nombre *imperio*, y paz al sembrar la desolación³⁷.

Los britones, galos y germanos, clama Calgaco, compran diariamente la *pax* por el precio de su servidumbre. Agrícola desarrolla un arte de gobierno político-militar activo para que esta compra de servidumbre resulte más efectiva. Al tiempo que reprime violentamente los motines insulares, desarrolla también un *arte de gobernar* preventivo que impide que el odio y la ira se instalen en los corazones de los britones sojuzgados, dificultando así que aparezca una voluntad mayoritaria de rebelión en los pueblos insulares. Mientras las tropas romanas reprimen las revueltas de las tribus britonas levantadas en armas, los habitantes de los territorios sojuzgados son *civilizados* por las hábiles prácticas políticas de Agrícola. Sabedor de que la coacción militar no es suficiente para mantener el orden y prevenir revueltas *populares* Tácito opta por suprimir 'las potenciales causas de la guerra'. La servidumbre voluntaria de los habitantes dominados sólo será posible si se evitan los abusos e injusticias innecesarias cometidas por los conquistadores, al tiempo que los cargos administrativos romanos predicán con el ejemplo de la austeridad y la buena administración³⁸. Las exacciones y

³⁷ TÁCITO, *Vida de Agrícola*, p.62.

³⁸ "Por lo demás, conocedor de los sentimientos de la provincia y sabedor, por experiencia ajena, de lo poco útiles que son las armas si van seguidas de injusticias, decidió suprimir las potenciales causas de la guerra. Empezando por él y por los suyos, como primera providencia, puso límites a su propia casa, algo que para muchos es no menos difícil que gobernar una provincia. Ningún asunto público se encomendó a libertos y esclavos. No elegía a centuriones o soldados por simpatía personal, recomendación o ruegos, sino que se consideraba dignos de la máxima confianza a los

tributos excesivos ideados para el lucro de algunos gobernantes romanos son eliminados³⁹. Al mismo tiempo Roma edifica templos, mercados y casas que permiten a los habitantes llevar una vida relativamente licenciosa de la que surge el *amor proprio* de los britones, amor que sustituye a la coacción externa como elemento inhibitor del anhelo de libertad colectiva⁴⁰. La coacción externa no es suficiente para dominar, es también necesario que los dominados *deseen* de alguna manera su servidumbre. Estas prácticas *civilizatorias* e inhibitoras de la ira y las revueltas generan una aureola de prestigio alrededor del nuevo gobernador. Los britones tienen ahora mejores ocupaciones y razones para no querer levantarse en armas, algo en lo que quizá no habían reparado los antiguos gobernadores de la provincia cuyo apetito voraz e ilimitado les impedía conceder unos mínimos espacios de libertad, seguridad pública y bienestar a los pueblos conquistados. Frente a los abusos pasados, el gobierno de Agrícola es relativamente bien valorado por los britones.

mejores. Sabía todo, no todo lo exigía. Perdonaba las faltas leves, castigaba con severidad las graves; pero no siempre exigía castigo y se conformaba las más de las veces con el arrepentimiento. Prefería poner al frente de los cargos de administración a hombres que no delinquieran, mejor que castigarlos por haber delinquido.” TÁCITO, *Vida de Agrícola*, p.70.

³⁹ “Trataba de suavizar las exacciones de trigo y de tributos con la equidad de las cargas, suprimiendo lo que, ideado para lucrarse, se toleraba más penosamente que el propio tributo. En efecto, se les obligaba, entre burlas, incluso a comprar trigo y a pagarlo. Se le señalaban para entregarlos caminos apartados y regiones alejadas, de modo que aun las ciudades que tenían en sus proximidades cuarteles de invierno lo transportaban a lugares remotos e inaccesibles, hasta conseguir que lo que estaba al alcance de todos resultase lucrativo para unos pocos.” TÁCITO, *Vida de Agrícola*, pp. 54-55.

⁴⁰ “Poco a poco se desviaron hacia los encantos de los vicios, los paseos y los baños y las exquisiteces de los banquetes. Ellos, ingenuos, llamaban civilización a lo que constituía un factor de su esclavitud.” TÁCITO, *Vida de Agrícola*, p. 56.

Mas el líder britón Calgaco no está dispuesto a mantener tal servidumbre y exhorta a éstos a liberarse del miedo y el temor⁴¹, a levantarse frente a la *pax romana* y sacudirse el yugo de aquellos opresores que nunca se dan por satisfechos con lo que obtienen de los pueblos conquistados. De nada sirve la obediencia de los conquistados salvo para afianzar las prácticas y costumbres de los conquistadores. La memoria de los hundidos y el deber hacia los que están por venir debe ser motivo suficiente para querer recuperar la libertad colectiva perdida:

Aquí hay un jefe y un ejército; allí, tributos, minas y demás castigos propios de esclavos. Si vamos a sufrirlos para siempre o vengarlos al punto, se va decidir en esta llanura. Así que, cuando entréis en combate, pensad en vuestros antepasados y descendientes⁴².

Las condiciones de la *pax romana* y el destierro de la *virtus* son algunas de las características propias del orden político imperial, pero no las únicas. A continuación veremos otros aspectos constitutivos del Principado.

6. Poder y pasión. La aparición de la violencia en la urbe y la etiología de las pasiones.

El paso del orden político republicano, más o menos corrupto ya en sus últimos años de existencia⁴³, al orden imperial supone también la aparición de una violencia explícita y arbitraria en la ciudad como sustituto del derecho como medio de resolución de conflictos entre gobierno y súbditos, y entre éstos. La *urbe*,

⁴¹ “El miedo y el terror son débiles vínculos de amistad: cuando se consigue alejarlos, empiezan a odiar quienes han dejado de temer.” TÁCITO, *Vida de Agrícola*, p.63.

⁴² TÁCITO, *Vida de Agrícola*, p.64

⁴³ Sobre este asunto puede verse el libro del historiador británico WALBANK, Frank. *La pavorosa revolución*. Alianza, Madrid, 1978.

bajo el orden político imperial, se convierte en un espacio donde dirimir de manera violenta los conflictos existentes, práctica que genera la desconfianza absoluta de los *cives* entre sí y la consecuente descomposición del cuerpo político. En *De la cólera* de Séneca encontramos una detallada y plástica descripción y análisis de los mecanismos que dan lugar a la violencia, y de la manera en que ésta se expresa en el contexto de un régimen político de dominio absoluto. El *Princeps* ejerce la violencia contra sus súbditos de manera arbitraria, lo que produce, en ocasiones, que prenda la violencia colectiva en el cuerpo político. Aunque utilicemos la palabra 'violencia' en singular para referirnos al contenido del escrito de Séneca, probablemente sería más adecuado hablar de distintas formas y expresiones de 'violencia': una *violencia mítica*, fundadora de derecho, una *violencia divina*, conservadora de derecho y una *violencia nihilista*, sin fin último perseguido, que brota ocasional e imprevisiblemente en la *urbe*, y que no es provocada directamente por el *Princeps* sino que prende en los súbditos. Estas dos últimas formas de violencia aparecen en las páginas del *De la cólera* de Séneca, en la medida en que en el texto encontramos imágenes de violencia ejercida por el *Imperator* para conservar su *Imperium* y también de violencia practicada por los *cives* en la medida en que éstos responden incontroladamente ante los ataques violentos del *Princeps*⁴⁴. A pesar de que la violencia divina tiene una finalidad concreta, el origen de estas expresiones de violencia no se encuentra tanto en el cálculo, en el razonamiento estratégico o de otro tipo, como en la aparición de las pasiones humanas. Éstas son potentes y peligrosas afecciones del *anima* que deben ser examinadas minuciosamente por el agente o espectador de la

⁴⁴ En la *Farsalia* de Lucano encontramos la *violencia mítica* fundadora del *Imperium*.

vida pública debido a las desoladoras consecuencias que éstas pueden tener para la vida en la ciudad.

La *etiología* de las pasiones que encontramos en el *De la cólera* de Séneca es dependiente de y coherente con la *imagen antropológica* implícita que podemos identificar en el texto. Razón y pasión, virtud y vicio forman parte por igual de la *naturaleza humana*. En virtud de esta dualidad, el hombre puede verse guiado bien por la parte más alta o más baja que en él residen. La primera parte se encuentra más cercana al mundo de la virtud, la segunda parte más cercana al mundo del vicio:

Ninguna prueba de magnanimidad es más cierta que el que nada pueda acontecer por lo cual te sientas acuciado. La parte superior del mundo, la más armoniosa y cercana a los astros, ni dentro de una nube se encoge ni dentro de una tempestad es sacudida ni se resuelve en un torbellino; de toda perturbación carece; las zonas inferiores relampaguean. Del mismo modo, el alma excelsa, sosegada siempre y en su tranquila instancia instalada, reprimiendo en sus adentros todo aquello por lo que se contrae ira, es comedida, respetable, ordenada; de esto nada hallarás en el colérico⁴⁵.

Virtuoso es aquel que se deja guiar por la razón, "La más cierta virtud es aquella que larga y detenidamente se examina y conduce y avanza lentamente con un propósito"⁴⁶ y aniquila sus pasiones en cuanto sus primeros síntomas aparecen:

Lo mejor es desdeñar inmediatamente el primer aguijonazo de la cólera y luchar contra sus mismos gérmenes y poner el empeño en no caer nosotros en la ira. Pues si ha empezado a extraviarnos, difícil es el regreso al equilibrio, dado que nada de razón queda donde ya la pasión se ha infundido y algún derecho le ha sido otorgado por nuestra voluntad⁴⁷.

⁴⁵ SÉNECA, *De la cólera*, Madrid, Alianza, 2007 a, p.120.

⁴⁶ SÉNECA, *De la cólera*, p.52.

⁴⁷ SÉNECA, *De la cólera*, p.47.

Las pasiones son causantes de las mayores calamidades para los hombres y son incompatibles con la *quietud* del alma y la *acción recta*. Pasión y razón son dos modificaciones o disposiciones del *anima*. Los animales carecen de pasiones humanas ya que no disponen de *logos* ni por tanto de la posibilidad de practicar el vicio o la virtud:

A nadie sino al hombre le ha sido concedida la prudencia, la previsión, la diligencia, la reflexión y no tan sólo de las virtudes humanas han quedado excluidos los animales sino también de sus vicios. Toda su hechura, tanto exterior como interior es diferente a la humana...⁴⁸.

Los sujetos no pueden valerse ni servirse de sus pasiones. Por el contrario, éstas esclavizan al sujeto afectado por ellas: "Bajo una tiranía tiene que vivir quien cae en la servidumbre de alguna pasión"⁴⁹. La cólera y la ira son las pasiones que producen las más temibles consecuencias para el destino individual y colectivo del hombre en la ciudad. Mientras que otras afecciones como la lujuria o la gula pueden satisfacerse a sí mismas, la cólera sólo puede satisfacerse con la sangre o la visión del sufrimiento de los otros. Una vez encendida y puesta en funcionamiento la cólera desencadena las mayores desventuras para el individuo que la sufre y para aquéllos que le rodean. Séneca califica de 'locura transitoria' el estado en el que la cólera ha prendido en el alma y guía el comportamiento del hombre. Las peores consecuencias pueden resultar de la irrupción de la ira en la vida humana en general y en la vida política en particular:

Contempla a tantos caudillos, legados a la historia como ejemplo de calamitosa muerte: a uno la ira dentro de su cuarto lo despachó, a otro durante los sagrados ritos de la mesa lo mató... Y hasta aquí menciono suplicios de sólo individuos: y qué, si, omitimos, aquellos contra quienes la ira explotó sobre su persona, te fuera dado contemplar las asambleas diezmadas a espada y la plebe aplastada por la soldadesca desmandada y pueblos enteros condenados a muerte en común calamidad...⁵⁰.

⁴⁸ SÉNECA, *De la cólera*, p.40.

⁴⁹ SÉNECA, *De la cólera*, p.49.

⁵⁰ SÉNECA, *De la cólera*, p.37.

La cólera surge cuando se desea vengar una afrenta sufrida y el *anima* queda prendida por un deseo de sangre que sólo puede ser saciada con la visión de la sangre del otro. La aparición de la pasión supone una excitación y desbordamiento del *espíritu* que sólo puede darse como resultado de un *juicio* que decide anularse a sí mismo: la cólera surge de una sacudida involuntaria del *espíritu* que es *juzgada* como merecedora de venganza y cuya respuesta posterior ya no puede ser guiada por el juicio que ha aceptado vengar la afrenta. Sin la *mediación* del juicio entre la acción sufrida y la acción posterior emprendida no es posible la aparición de la ira; ésta no aparece ni como reacción automática ante la afrenta sufrida ni como análisis de costes y beneficios respecto de las posibles consecuencias de tal acción vengativa. Una vez puesta en marcha, la cólera prevalece siempre sobre los afectos habidos, debidos y cultivados hacia los otros y sobre cualquier otra pasión que pudiera surgir.

La falta de autodisciplina y la ausencia de un *ethos* forjado en la práctica del afrontamiento y la superación de la adversidad permiten e incluso favorecen la aparición de la cólera: "No resistirá los contratiempos aquel a quien jamás nada se le ha negado, cuyas lágrimas siempre solícita su madre ha enjugado, a quien por encima de su maestro se le ha complacido"⁵¹. El *Princeps* y el *cive* deben educar su propio cuerpo para que la cólera sea rechazada cuando aparezca el sentimiento de agravio. Las acciones de los otros, vividas por nosotros como afrentas, deben ser examinadas con atención, juzgadas con calma y no condenadas de manera automática o irreflexiva. La educación del cuerpo mediante las *prácticas* que generan virtud y calma en el *anima* son los mejores remedios para evitar que la cólera pueda irrumpir en el corazón humano. El hombre también debe evitar los *lugares* y *prácticas* que suscitan el surgimiento de las pasiones. La quietud del alma se alcanza si

⁵¹ SÉNECA, *De la cólera*, p.92.

se evitan los foros⁵² y los mercados, lugares públicos en los que la cólera aparece con frecuencia⁵³. Los desencadenantes de las pasiones se encuentran en nuestra vida cotidiana, por lo que se hace necesario *medicarse* contra ellas:

Así pues, lo más excelente es medicarse a la primera sensación del mal, conceder entonces incluso a las expresiones el mínimo de libertad y cohibir el impulso. Fácil es, por lo demás, atajar sus arrebatos en el mismo instante de originarse: los síntomas de las enfermedades se anticipan, como los barruntos de una tempestad o de una lluvia llegan antes que ellas, así de la cólera, del amor y de todas esas borrascas que vejan los espíritus, existen ciertos atisbos⁵⁴.

Las pasiones deben ser aniquiladas de raíz ya que son formas de vicio que conducen al *Princeps* y a los súbditos a una espiral perversa de violencia que acaba por adoptar una forma nihilista. Las pasiones no pueden ser ni guiadas ni dirigidas por la razón, ni pueden tampoco ser convertidas en virtudes éticas mediante un ejercicio continuado de dominio del sujeto sobre sí mismo que diera lugar a la conformación de un hábito virtuoso. Por tanto, las pasiones deben ser simplemente aniquiladas. Frente a la acción guiada por el vicio o la pasión, la razón o correcta disposición del *anima*, fuente de acciones de virtuosas debe guiar al hombre y extirpar el vicio. Una vez que la pasión prende en el alma de los hombres, una fuerza incontrolable prende en el sujeto paciente. El sujeto no recupera el dominio de sí hasta que la pasión se sacia, se satisface o es controlada por otra pasión contraria y/o superior:

⁵² En este punto podemos ver lo lejos que estamos ya del encomio de la *vita activa* que encontramos en Cicerón

⁵³ Los lugares públicos, que en otro momento parece que pudieron ser espacios de deliberación y toma de decisiones sobre los asuntos públicos son vistos por Séneca como lugares en los que brota la cólera con facilidad.

⁵⁴ SÉNECA, *De la cólera*, 125.

Más algunos aún encolerizados se frenan y dominan. ¿En qué momento? Cuando ya la ira se desvanece y por ella misma decae, no cuando está en su característica ebullición; entonces, efectivamente, es más poderosa... Cuando pasión ha desbocado a pasión y o el miedo o el prurito han obtenido algo. No se ha aquietado entonces por la benéfica acción de la razón, sino por el sospechoso y tarado armisticio de las pasiones⁵⁵.

La aparición de la cólera, principesca y súbdita, en el seno mismo de la *urbe* corrompe la constitución misma del cuerpo político. La experiencia política de la Roma imperial, frente a la experiencia política de la Roma republicana ordenada por el derecho y una *ratio* que es capaz de captar su ley, muestra las terribles e indeseables consecuencias de la irrupción de la cólera y la violencia como medios de los que se vale el *Princeps* y también los *cives* para dirimir quitas personales y vengar afrentas pasadas. La cólera de Calígula resulta paradigmática de la acción iracunda dirigida a la destrucción de las instituciones republicanas como el senado y del uso de la violencia como medio arbitrario de hacer cumplir la voluntad del *Princeps*.

⁵⁵ SÉNECA, *De la cólera*, p.48.

Bibliografía.

1. ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Alianza, Madrid, 2008.
2. BLUMENBERG, Hans. «Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica». En *Las realidades en que vivimos*. Paidós, Barcelona, 1999.
3. CICERÓN. *Las Leyes Catilnarias*. CEPC, Madrid, 2000.
4. _____. *Sobre la república*. Gredos, Madrid, 1984.
5. _____. *El orador*. Alianza, Madrid, 2001.
6. CODOÑER, Carmen (editora). *Historia de la literatura latina*. Cátedra, Madrid, 2010.
7. DUQUE, Félix; ROCCO, Valerio (editores). *Filosofía del Imperio*. Adaba, Madrid, 2010.
8. FONTANA, Josep. *Europa ante el espejo*. Crítica, Barcelona, 1994.
9. FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós, Barcelona, 2004.
10. HEGEL, George, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Alianza, Madrid, 1999.
11. LUCANO. *Farsalia*. UNAM, México D.F., 2004.
12. MAS, Salvador. *Pensamiento romano; Una historia de la filosofía en Roma*. Tirant lo Blanch, Valencia, 2006.
13. PÉREZ DE TUDELA, Jorge. «Estudio introductorio». En BLUMENBERG, Hans. *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003.
14. POCKOCK John. *Machiavellian moment*. Princeton University Press, New Jersey, 2003.
15. SÉNECA. *De la cólera*. Alianza, Madrid, 2006.
16. _____. *Sobre la crueldad*. Tecnos, Madrid, 2007.
17. SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 1: The Renaissance*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
18. TÁCITO. *Vida de Agrícola*. Gredos, Madrid, 2011.
19. WALBANK, *La pavorosa revolución*, Madrid, Alianza, 1978.



El discurso tecnológico en la Grecia antigua.

The Technological Speech in the Ancient Greece.

Germán Carvajal Ahumada*
carvajal.german@gmail.com

Recibido: 18/03/2013.

Aceptado: 01/04/2013.

Resumen: El presente escrito pretende ser un corto estudio en relación con el concepto griego antiguo de tecnología. La tesis fundamental que lo anima es que la palabra *τεχνολογία* [tecnología], en el contexto griego antiguo, menta un concepto cuya plenitud objetiva no ha sido desarrollada, en su complejidad, por los modernos estudios sobre la cultura griega, los cuales se han centrado, eso sí, bastante en el estudio del término *τέχνη*, equivalente a técnica. Se examinan en este ensayo cinco autores entre el siglo IV a. C. y el siglo II d. C. Este escrito se divide en tres partes, la primera relativa a un examen del método dialéctico del Fedro de Platón, la segunda a una comprensión de la tecnología como modelo discurso; y la tercera a una comprensión de la tecnología como una relación entre las técnicas sostenida por el mentado modelo discursivo.

Abstract: This paper aims to be a brief study on the ancient Greek concept of technology. The thesis that props it lies on the fact that the word *τεχνολογία* [technology], in the ancient Greek context, names a concept whose complexity has not been studied deeply in the modern times. The contemporary studies has been focused well on the word *τέχνη* [technique]. Five authors, since the IV century b. c., up to the II century a. d, are studied. This paper is divided into three pieces: the first one is devoted to the analysis of the dialectical method in Plato's Phaedrus; the second one is devoted to interpret technology as a discursive model; and the third one to technology as a relationship, between the techniques, sustained by the mentioned discursive model.

Palabras clave: tecnología; técnica; discurso; Platón; Aristóteles.

Keywords: technology; technique; discourse; Plato; Aristotle.

* Colombiano, Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Maestría en Educación, Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Su ámbito de investigación corresponde a Filosofía de la Educación y Filosofía de la Tecnología.

Nota del editor: El autor del artículo cita desde el griego las obras de Epícteto, Longino, Platón y Plutarco. En todos estos casos, las traducciones al castellano corresponden al autor. Por el contrario, las obras de Aristóteles son citadas desde traducciones de ediciones bilingües griego-castellano.

1. Introducción.

El estudio del concepto de técnica [τέχνη] en la cultura griega clásica ha sido un ejercicio llevado a cabo, con profusión, sobre todo en lo que tiene que ver con Platón y Aristóteles. Sin embargo, me parece que si bien ha existido preocupación por un concepto que, sobre todo en la obra de Platón, cobra relevancia significativa, no obstante el concepto derivado de ése, o sea, el concepto de tecnología [τεχνολογία], no parece haber sido un objeto de estudio que llame mucho la atención de los especialistas. Probablemente, tal falta de interés se deba a cierta dificultad derivada de nuestro propio concepto contemporáneo de tecnología, ligado enteramente a la instrumentación y con una distorsión ideológica tal que, fácilmente, birla la comprensión del mundo antiguo, hasta el punto que, cuando se hace mención a una tecnología entre los griegos antiguos (por ejemplo, los textos compilados en la edición de Oleson¹), se suele cometer el anacronismo garrafal de referir esto a sus desarrollos instrumentales, ignorando por completo lo que significaba la τεχνολογία griega antigua.

Sin embargo, hay también estudios bastante serios sobre los regímenes literarios que posibilitaron la difusión del saber técnico en la Grecia antigua²; lo cual, está, de manera significativa, próximo al concepto Griego Clásico de tecnología. Mas estos estudios, justamente por ser su objetivo el ahondar en las formas literarias de la comunicación de los principios técnicos, no prestan atención a la implicación conceptual,

¹ OLESSON, John (editor). *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Classical World*. Oxford University Press, Oxford, 2008.

² Una reseña rápida pero instructiva sobre este corpus se halla en el artículo de DOODY, Aude; FÖLLINGER, Sabine; TAUB, Liba. «Structures and Strategies in Ancient Greek and Roman Technical Writing: an Introduction» En: *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol 43, issue 2, June 2012.

filosófica, subyacente al régimen discursivo de difusión de la técnica. Eso, que omiten tales escritos, precisamente, es lo que aquí me interesa, pues me mueve la convicción de que, para los griegos antiguos, la tecnología no fue lo mismo que la técnica, sino que con aquél término entendieron un régimen que se instaura entre las técnicas, régimen que tiene un énfasis esencial en el discurso.

Mi tesis en este ensayo es que el concepto griego antiguo de *τεχνολογία* es un concepto que se incubaba en Platón, al calor de sus investigaciones sobre las posibles relaciones entre la *τέχνη* y la *ἀρετή* (virtud); Platón hace brotar el mentado concepto ligándolo, en principio, a la retórica, pero después haciéndolo coincidir plenamente con la dialéctica. La palabra como tal, *τεχνολογία*, con la que se bautiza, luego de Platón, eso mismo que Platón había ya elucubrado, comienza -a mi juicio- a constituirse como nombre para tal concepto desde Aristóteles, y su uso, aunque no muy frecuente, alcanza hasta autores del siglo II d. C., como, por ejemplo, Casio Longino. Dado esto, mi proceder será, en primer lugar, mostrar el fermento platónico del concepto, en el diálogo Fedro; posteriormente, exploraré su desarrollo en Aristóteles, en ciertos tramos de la Retórica y la Metafísica; luego le dedicaré unas líneas a cierta afirmación de Plutarco y a otras de Epicteto para, finalmente, concluir con la introducción al tratado sobre lo Sublime de Longino. Mi intención es hacer algo así como la genealogía de un concepto cuya simiente, en el Fedro de Platón, determina la consideración de algo que, de Platón a Longino, va más allá de la mera *τέχνη*, vinculándola a cierto régimen discursivo.

2. Lecciones de Retórica para Fedro.

Las lecciones de Retórica del diálogo Fedro de Platón plantean una metodología del discurso que, luego de Platón, fue seguida por muchos escritores posteriores, entre ellos su discípulo más destacado, Aristóteles. El examen de esa metodología, a mi juicio, muestra el fermento de lo que, posteriormente, fue el régimen tendencial del discurso de la técnica, la tecnología. En el Fedro, Sócrates es instado a componer un discurso sobre el amor, y es en relación con este discurso que se propone la metodología en cuestión. El punto de partida de Sócrates es que, en una investigación o deliberación, se trata, ante todo, de saber acerca de qué es aquello de lo que trata la deliberación³; añade que si esto no se sabe, vendrá el error necesariamente, pues mucha gente olvida que ignora la substancia [οὐσία] de cada cosa. Este comienzo propuesto por Sócrates es una demanda de objetividad, la cual determina una condición para el discurso: el acuerdo en los términos del discurso [ὁμολογία]. Terminada su disertación sobre el amor, fundada en este principio, Sócrates se dedica a examinar cómo un discurso es bueno y cómo no⁴. El examen de este 'cómo' [ὅπη] es, por supuesto, el examen de un método; y el principio metodológico primero es el mismo ya antes enunciado: saber lo verdadero [τὸ ἀληθές] acerca de lo que se diserta⁵. Así, τὸ ἀληθές queda hecho, por esta afirmación, sinónimo de οὐσία, la cual había sido referida, al comienzo, en la enunciación anterior del principio.

³ PLATO. «Phaedrus», (237b). En BURNET, John. (editor) *Platonis Opera*. Oxford, University Press, 1903. Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0173%3atext%3dPhaedrus>.

⁴ PLATO. «Phaedrus», 259e. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D259e>

⁵ PLATO. «Phaedrus», 259e. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D259e>

Frente a la tradición sofística que sostiene que el arte del discurso puede ser constituido como algo independiente de lo verdadero, es decir, de la substancia, Platón sostiene que esto le restaría estatuto técnico al discurso; pues desligar la técnica de lo verdadero es eliminar la misma técnica⁶, ya que el dominio de una técnica implica el saber sobre el objeto acerca del que versa la técnica, y sólo quien posee tal saber puede articular un discurso, aun con pretensiones engañosas sobre ese objeto. Esto tiene una implicación importante en relación con la retórica sofística en tanto una pretendida técnica universal frente al objeto, es decir, como un instrumento discursivo operable para cualquier objeto: tal implicación es que la retórica, en el sentido de un instrumento discursivo universal para cualquier objeto, cuyas reglas eximirían al retórico de conocer el objeto particular del que pretende tratar, es imposible. En este orden de ideas, o no hay retórica, o cada objeto implica su propia retórica. Sin embargo, a lo largo de gran parte del diálogo Fedro, Platón expone un método cuyas reglas se erigen en las reglas que ha de seguir quienquiera que vaya a componer un discurso sobre un objeto determinado. Sin embargo, las reglas de este método son, en realidad, para tratar el objeto mismo, tratamiento del que surgirá el discurso; o sea, no son reglas para tratar el discurso sin atención al objeto (como en la retórica sofística), se trata, en realidad, de un método de indagación sobre el objeto; el discurso brotará como efecto de superficie del ejercicio de este método de indagación sobre el objeto. El Fedro es el discurso del método de Platón.

Ahora bien, en cuanto al tema del objeto [οὐσία] como centro del discurso, el principio básico enunciado lleva a instaurar un

⁶ PLATO. «Phaedrus», 260e.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D260e>

segundo principio⁷ emergido de la siguiente situación: acerca de algunos objetos hay acuerdo [ὁμονοία], mientras que acerca de otros hay desacuerdo [στρασις]; esta última posibilidad ocurre en relación con objetos cuya materialidad no es evidente, objetos como por ejemplo lo justo, lo bueno, lo bello; estos objetos son más proclives a suscitar el engaño⁸ y en ellos – convienen Fedro y Sócrates– tiene gran poder la retórica sofística. Por el contrario, no es posible una retórica del hierro o de la plata, porque estos objetos no son proclives a suscitar el desacuerdo (como lo justo o lo bueno, etc.), pues el hierro y la plata son objetos de una materialidad concreta y evidente que posibilita fácilmente la ὁμονοία. La retórica se suscita en objetos de la clase de lo justo y lo bueno por la tendencia a diluirse, la comprensión de este tipo de objeto, en diversas posiciones [στρασις], manteniendo sin embargo el mismo nombre; esta situación posibilita un discurso como el de Lysias, un discurso que comienza refiriendo al amor sin determinar qué se entiende por tal objeto. La retórica sofística tiene, pues, su caldo de cultivo en la dilución de la comprensión del objeto y el consiguiente uso arbitrario de la palabra por parte del sujeto. Esta situación en relación con estas dos clases de objetos (los materialmente evidentes y los no materiales) determina el segundo principio operativo del discurso:

Entonces, los que piensan ir en pos de la técnica [τέχνη] retórica, primero han de dividir estos objetos de esta forma y tomar un carácter de cada una de las especies: en la que necesariamente muchas veces se erra y en la que no.

[...]Después, creo, una vez frente a cada una, no olvidarla, sino percibirla agudamente e inquirir a cuál de los dos linajes alcanza el ente⁹.

⁷ PLATO. «Phaedrus», 263a.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D263a>

⁸ PLATO. «Phaedrus», 263b.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D263b>

⁹ PLATO. «Phaedrus», 263b.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D263b>

Este principio es la determinación de la naturaleza del objeto, justamente para evitar la emergencia de la retórica a la manera de Lysias, es decir, el discurso que se suscita por la arbitrariedad subjetiva. El principio emerge de una clasificación de los entes; la retórica (bien la de Lysias, bien la que propone Sócrates) presupone una ontología, porque los desvaríos de la primera requieren un tipo de posición frente a un tipo de ente, mientras que la que propone Sócrates requiere la posición contraria a aquella frente al mismo tipo de ente, a saber, el ente que no tiene la materialidad concreta suficiente como para lograrse una *ὁμοιοία* en torno a lo que ha de significar su nombre. En la retórica al modo de Lysias, la posición en relación con este tipo de ente consiste en olvidar la determinación de un principio para esa *ὁμοιοία*; en la retórica que propone Sócrates se trata de conjurar ese olvido mediante la definición correspondiente. La definición es un principio para entender el objeto, es una regla de nominación; por esto, si el discurso versa sobre el amor, un tipo de objeto cuya comprensión es fácilmente diluible en la arbitrariedad subjetiva, es menester comenzar diciendo qué es el amor, qué ha de entenderse por esa palabra.

El principio de la determinación del objeto presupone una concepción del discurso mismo, la cual expone sintéticamente Sócrates mediante un símil:

[...] pero esto será evidente, creo, para ti dado el caso: es necesario componer todo discurso como un cuerpo vivo, idéntico, no acéfalo ni ápodo, sino escrito con medio y extremos, distinguible uno del otro y del todo¹⁰.

¹⁰ PLATO. «Phaedrus», 264c.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D264c>

A través del símil del cuerpo vivo, Sócrates describe el discurso como una organización de elementos, unos en el extremo, otros en el medio, diferenciables entre sí y, al mismo tiempo, comprensible como un todo diferenciable de cada parte. Ahora bien, ese discurso ha de tener identidad, pues es un ensamblaje de partes en una estructura de sentido; y es de presumirse que ese sentido y organización está subordinado a la definición del objeto; y, en efecto, afirma Sócrates:

[...] de algunos de estos [asuntos] dichos por azar, dos especies [hay] que si, por la técnica [τέχνη], el control de juntas alguno fuera capaz de tomar, no sería desafortunado.

[...] conducir lo disperso por todas partes hacia una idea en conjunto, para que se identifique cada cosa claramente cada vez que se quiera enseñar acerca de ella¹¹.

El dominio del discurso es una técnica en sí mismo; dos asuntos relativos al discurso se ha menester de dominar técnicamente. El primer asunto técnico relativo al discurso es el de juntar lo disperso en una idea en conjunto; Sócrates hace mención a una síntesis de lo múltiple; la idea como síntesis de lo múltiple, ésa es su función, al menos en relación con la construcción de un discurso. De hecho, una definición tiene el carácter de sintetizar una multiplicidad; por eso, este primer asunto, de lograr una idea sintetizante de lo múltiple, tiene como objetivo último identificar cada cosa claramente. La idea permite dar identidad a un múltiple disperso. El otro asunto técnico, el segundo, es correlativo de éste: "[...] A su vez, ser capaz de dividir en la idea sus articulaciones, como producidas naturalmente; y no darse a romper ninguna parte al modo

¹¹ PLATO. «Phaedrus», 265d.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D265d>.

ramplón de un mal carnicero [...]»¹². La idea que sintetiza lo múltiple disperso es sometida al proceso contrario: es descompuesta en sus articulaciones; pero esta descomposición no es una disolución de la idea, es un proceso de división en sus componentes para -por decirlo así- desplegar su complejidad: ese múltiple disperso, en el primer momento, se ha sintetizado en la idea; en el segundo momento, el proceso de análisis consiste en dividir o articular esa idea en una organización entre elementos constituyentes, de acuerdo con un orden de constitución determinado por la regla implícita en la idea, es decir, su naturaleza, su modo de estar articulados en la idea. El objetivo general de ese método es, pues, recoger en una idea lo múltiple disperso, para luego desplegar, en un orden, lo recogido; y el sentido de ese orden está dado por la idea.

Ahora bien, el método así descrito y propuesto como método de la retórica, que en realidad se habrá de llamar método dialéctico, es confirmado en su procedimiento como el auténtico proceder de los discursos:

[...] de esto soy amante, Fedro, de las divisiones y las uniones para ser capaz de hablar y pensar; si considero a algún otro nacido capaz para ver lo uno y lo múltiple, voy tras él, en pos de sus huellas, como las de un dios¹³.

Dividir y unir son dos procedimientos intelectuales ligados a lo uno y lo múltiple. El discurso, el pensamiento y el habla se fundamentan en el movimiento entre lo uno y lo múltiple, movimiento de la dialéctica. El ejercicio en estos procedimientos capacita para hablar y pensar sobre lo uno y lo múltiple, y lo uno y lo múltiple son una propiedad de lo referible en los discursos verdaderos, una propiedad del ser. Todo lo que

¹² PLATO. «Phaedrus», 265e.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D265e>.

¹³ PLATO. «Phaedrus», 266b.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D266b>

es susceptible de ser objeto del discurso ha de poder ser tramitado como uno y múltiple mediante el procedimiento de reunir y separar. El procedimiento de separación vuelve a ser descrito con cierto detalle poniéndolo como el fundamento del discurso.

[...] ¿acaso no es necesario pensar así sobre la naturaleza de cualquier cosa? Primero, ¿es simple o de muchos aspectos aquello acerca de lo que queremos ser nosotros mismos técnicos [τεχνικοί] y a otros hacer capaces?; después luego, si en verdad simple fuera, examinar su poder, el que tenga de actuar sobre algo o el que tenga de padecer por algo; y si, pues, muchos aspectos tuviera, contados estos, ver en cada uno lo que en las simples: ¿qué hace por sí mismo o qué padece por algo?¹⁴.

Es un método de pensamiento, de análisis, que procede por una reducción a lo simple; esta reducción tiene el propósito de examinar el poder de este objeto: su capacidad de actuar sobre algo y de padecer a causa de algo. El objeto así examinado se inscribe en una relación con otros, pues se lo examina para determinar el tipo de relación que tenga con otra entidad, y esas relaciones posibles son de dos tipos: afectar otra entidad o ser afectado por otra entidad. Así se ha de pensar sobre cualquier cosa; esto implica que se trata de una ontología en la que los entes mantienen relaciones de determinación recíproca: afectan, son afectados; y el pensamiento ha de seguir este curso. De otra parte, es necesario resaltar que seguir este curso de pensamiento vuelve técnico al que lo sigue; entonces, si queremos ser técnicos acerca de algo, hemos de pensar el objeto de ese modo. La técnica implica el saber de las relaciones de determinación entre los entes: qué puede padecer un ente, qué puede hacer él mismo sobre otro. Se trata de la afectación, quien domina una técnica domina, entonces, las relaciones de afectación.

¹⁴ PLATO. «Phaedrus», 270d.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D270d>.

Podemos decir que, efectivamente, la idea que recoge lo múltiple disperso y luego lo articula en un orden permite superar un obstáculo: el de la producción de la *στασις*, la proliferación de posiciones arbitrarias frente al objeto, posibilitando su disolución. Conjurar el peligro de la *στασις* implica, a su vez, urdir, por vía de la idea y su poder unificador, la trama entre los elementos que constituyen el discurso; de esta forma, el discurso ha de recorrer un objeto consistente a lo largo de sus articulaciones; pero el discurso se hace en función de un objeto, es el despliegue de las articulaciones de un objeto, lo cual lo hace inteligible para el alma, pues se trata, en últimas, de eso, de presentar ante el alma la complejidad del objeto; y el alma es un ente que es, igualmente, afectado por otros, en particular por las palabras:

[...] ya que el poder del discurso es lograr la conducción del alma, el que pretenda la retórica habrá de saber necesariamente cuántas formas tiene el alma. Es de tantas y tantas, y de tales y tales formas, por lo cual nacen de tal clase los que son de tal clase. Y de estas divisiones así, además hay tantas y tantas formas del discurso cada uno de su clase¹⁵.

La relación entre el alma y el discurso es la conducción de aquella por éste, el discurso se compone con este fin; por tanto, su composición implica el conocimiento de las especies del alma. Esto es un elemento más de la técnica: no sólo saber sobre el objeto del que el discurso trata, sino saber del alma que ha de ser conducida por el discurso; el discurso conduce el alma por el tejido de los múltiples aspectos de un objeto al cual el discurso analiza; y la conduce no sólo refiriendo en su contenido discursivo esos múltiples aspectos, sino organizando su propia cualidad discursiva en consonancia con el tipo de

¹⁵ PLATO. «Phaedrus», 271d.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D271d>.

alma; el discurso, así descrito, es como una banda de dos caras sin grosor, pues una cara, la del lado del objeto, le da su forma a la banda, la hace un régimen de análisis de la idea del objeto, pero también la del lado del alma lo condiciona, pues cada alma tiene su propia especie y sólo atendiendo a esta especie podrá el discurso conducir el alma por los pliegues de la idea del objeto. El discurso es híbrido en tanto constituye un doble régimen: el régimen de la idea del objeto y el régimen de la especie del alma. Esto tiene la siguiente implicación: se es técnico en relación con un objeto cuando se es capaz de constituir el discurso consistente sobre éste, desplegando el sistema de su idea. Pero al mismo tiempo, en tanto el despliegue discursivo de este sistema presupone una especie de alma a la que se dirige ese discurso, por tanto se ha de ser técnico en relación con las especies de alma, para que al componer el discurso éste tenga el poder de conducir esa alma por los vericuetos de la idea.

Recapitemos los principios del método de Platón:

- a) Definir las reglas de nominación del objeto.
- b) El discurso debe ser como un cuerpo vivo, una estructura de sentido consistente en todas sus partes.
- c) Es necesario determinar el objeto del discurso con una clasificación de los entes de que se trata.
- d) La clasificación básica es: simple o múltiple.
- e) A partir de lo simple se indaga qué lo afecta y a qué es capaz de afectar
- f) La clasificación permite una unificación de lo disperso y luego su articulación coherente.
- g) Es preciso conocer el alma a la que se va a dirigir el discurso.

El principio a) pone la orientación general sobre la forma del discurso. De b) hasta e) se dan los principios para lograr la orientación en a). Ahora bien los principios del b) hasta e), aunque son prescripciones para tratar el objeto, son no obstante prescripciones para el discurso sobre ese objeto: determinar el objeto como condición de la coherencia del discurso: el discurso se ha de presentar como un despliegue de la complejidad del objeto. El principio g) advierte que el discurso va dirigido a un alma capaz de comprenderlo, por tanto es menester conocer esa alma. Los principios del método de Platón implican: el discurso, el objeto, el alma. El discurso versa sobre un objeto, expuesto para un alma; esta exposición ha de posibilitar al alma la apropiación de ese objeto; pero el alma se apropia el objeto como técnica, por tanto, las lecciones de retórica del Fedro dan los principios de la técnica en dos sentidos. Primero, esos principios son los principios de la técnica del discurso; segundo, esos principios de la técnica del discurso posibilitan al sujeto el acceso a cualquier otra técnica distinta a la del discurso. Esto significa: los siete principios son principios técnicos que permiten elaborar un discurso que versa sobre un objeto cuya apropiación, a su vez, implica una técnica. Se trata, pues, de una técnica de técnicas; una técnica del discurso que condiciona a las otras técnicas.

Los principios mediante los que Platón, en el Fedro, ofreció un método discursivo, opuesto a la retórica sofística, método que llamó dialéctica (a veces también lo llamó retórica), esos principios constituyen un método en función de la técnica, y, como consecuencia, inauguran otro objeto distinto, la tecnología: una relación entre la técnica y el discurso, relación en la cual el método dialéctico, método para el discurso, pone el régimen discursivo para la técnica, régimen en el que se vinculan el saber sobre un objeto y el alma que aprehende ese objeto, a fin de que el alma se haga diestra en relación con el

objeto. Este régimen discursivo se mantuvo tácito en Platón, o sea, se mantuvo agazapado entre sus líneas, en silencio, sin asomarse, sin llamarse aún tecnología, pues la explicitación de esta idea de germen platónico bajo el nombre τεχνολογία, habría de hacerla una tradición tardía.

3. La tecnología como régimen discursivo de la técnica.

El vocablo griego τέχνη (técnica) es una palabra que nombra algo distinto de lo que nombra la palabra griega τεχνολογία (tecnología). Sin embargo, como lo afirmé atrás, eso que nombra la palabra τεχνολογία es un engendro ya avistado, pero no nombrado, por Platón. Desde el punto de vista del puro nombre, puede decirse que el concepto de tecnología ya se manifiesta directamente en Aristóteles, en el sentido en que el estagirita emplea si no la palabra misma τεχνολογία, sí al menos un verbo [τεχνολογέω] etimológicamente emparentado con ella. La τέχνη en Platón se liga esencialmente a la destreza; pero, además, Platón, como vimos, a partir de su consideración de la retórica-dialéctica, constituyó un nuevo objeto que trasciende la técnica, aunque se funda a partir de ella, pues en el Fedro, Platón dice dar el método dialéctico para la retórica, pero sin decirlo, también, da el paradigma de la tecnología; y en efecto, del método de la retórica del Fedro de Platón, a la técnica de las primeras líneas de la Metafísica de Aristóteles, hay el desarrollo de un modelo que, mucho más tarde, será de manera evidente el modelo de la tecnología.

Si bien creo que el término τεχνολογία y sus variantes son más bien postplatónicos; pues no aparecen, hasta donde he podido indagar, en el corpus de escritos de Platón, sino en el de Aristóteles y escritores posteriores. No obstante, este término y sus variantes refieren a un concepto que -como lo he dicho- comienza a destilarse ya en la conceptualización platónica. El

término griego τεχνολογία, junto con sus variantes, no son, sin embargo, de uso muy frecuente en la literatura posterior a Platón; sus apariciones son realmente escasas, pero con un significado relativamente preciso, referido, fundamentalmente, al discurso sobre algún tema complejo, o sea, que demanda pericia, es decir, técnica. Vamos primero al verbo τεχνολογέω, luego pasaremos al sustantivo τεχνολογία; la razón de este orden es que Aristóteles, quien está cercano a Platón, emplea el verbo; mientras el sustantivo se halla en autores más lejanos en el tiempo.

3.1. La tecnología como acto.

El verbo τεχνολογέω está en Aristóteles, en sus primeras líneas de la *Retórica*, lo emplea para referirse a la actividad de los compiladores de técnicas del discurso forense, acerca de los cuales afirma:

[...] los compositores de las técnicas del discurso [οἱ τὰς τέχνας τῶν λόγων συντιθέντες] nada dicen de la parte importante. Sólo las pruebas son técnicas, lo demás sobra; y de la prueba lógica [ἐνθυμημα] nada han dicho, es el cuerpo de la prueba. Acerca de lo externo al asunto [πράγματος] la mayoría se ocupa: pues, alborotar la compasión y la ira, y demás padecimientos del alma, no es tratar el asunto sino ir al juez¹⁶.

Estos compositores de técnicas del discurso pretenden tratar técnicamente el discurso, es decir, tecnificarlo. Se tecnifica el discurso cuando se componen sus técnicas. Ahora bien, en relación con el verbo, de las tres ocasiones en que lo emplea Aristóteles, en la primera afirma:

¹⁶ ARISTÓTELES. *Retórica*, 1,135a 10. TOVAR, Antonio. Edición bilingüe, griego-castellano. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 2003.

[...] Manifiesto que fuera del asunto han tratado técnicamente [τεχνολογοῦσιν] los que han determinado qué tiene el proemio o la narración [...]¹⁷.

En la segunda vez que emplea el término afirma:

[...] pues por eso, es el mismo método el del discurso público y el del juzgado (y más hermosos y más políticos los asuntos del discurso público); el otro es acerca de los contratos; ciertamente, sobre aquél [el discurso público] nada dicen; sobre el sentenciar todos pretenden tratar técnicamente [τεχνολογεῖν]¹⁸.

Los que tratan técnicamente del discurso, o sea, los que lo tecnifican, los que hacen su técnica -según Aristóteles- lo hacen fuera del asunto [πράγματος] correcto; además, no tratan técnicamente de la retórica política -a juicio de Aristóteles más hermosa y más noble- sino que se interesan sobre todo en los contratos, o sea, sobre lo que versa la retórica del juzgado. En conclusión, para Aristóteles, los que pretenden tecnificar el discurso no lo hacen realmente. Hay, en ello, dos tendencias: la primera, la preferencia a tecnificar el discurso forense; la segunda, la tendencia a desviarse del asunto. ¿En qué consisten estas desviaciones? Consisten en que apuntan su técnica a alborotar las pasiones del alma sin ir a la prueba. Esta tendencia de los compositores de técnicas del discurso Aristóteles la contrasta con un deber ser: ir a la prueba. Por tanto, el asunto consiste en la contrastación de dos objetos técnicos, a saber: las pasiones del alma frente a la prueba. La tendencia de facto en los compositores delimita un objeto de la técnica, pues a través del discurso proponen aquéllos alborotar las pasiones del juez, mientras que Aristóteles piensa, por su parte, que lo correcto es ir a la prueba lógica no a las pasiones del alma: "[...] es evidente que un método técnico es sobre las pruebas, la prueba es una demostración, pues más convencidos quedamos cuando se consigue demostrar; la demostración

¹⁷ ARISTÓTELES. *Retórica*, 1, 1354b,15

¹⁸ ARISTÓTELES. *Retórica*,1, 1354b,20-25

retórica es la prueba lógica [...]”¹⁹. La prueba produce más persuasión que cuando se alborotan las pasiones, pues mientras éstas son de un individuo, aquella se funda en las determinaciones del legislador, las cuales son universales: “[...] lo más importante de todo, que la decisión del legislador no va hacia la parte, sino hacia lo que ha de ser y es universal [...]”²⁰. Por tanto, el conflicto técnico dentro del discurso forense -según lo ve Aristóteles- es la oposición entre lo particular del individuo y lo universal de la norma. La tendencia de los compositores es a volver objeto de la técnica las pasiones del juez, mientras que la propuesta que disputa la dignidad técnica -por parte de Aristóteles- es ir a la norma porque es universal. Ahora bien, ¿por qué los compositores tienden a alborotar las pasiones del alma del juez, es decir, a hacer del objeto de la técnica la particularidad de un individuo? Porque es en los contratos, en los acuerdos entre individuos, en donde tiene el juez su trabajo; aunque trabaja con las normas del legislador, su trabajo incide en los intereses de la vida particular del individuo real.

Tecnificar el discurso, esto es, componer su técnica, ya bien sea dirigiéndola a las pasiones del juez o a la lógica de la prueba, implica en ambos casos constituir el objeto del discurso. Lo que Aristóteles discute es el estatuto técnico de los trabajos de los compositores: a su juicio, si no van a las normas universales, lo que hacen no es técnico. Sin embargo, pese a esto, asoma un intersticio donde cualquier técnica tiene que recaer, finalmente, en el individuo:

[...] el asambleísta y el juez sobre lo presente y delimitado juzgan, y las inclinaciones y los odios y lo personal muchas veces se juntan, hasta no ser capaces de contemplar suficientemente lo verdadero, sino obscureciendo el juicio por lo personal, el placer y la compasión²¹.

¹⁹ ARISTÓTELES. *Retórica*, 1.1355a,5-10

²⁰ ARISTÓTELES. *Retórica*, 1.1354b5

²¹ ARISTÓTELES. *Retórica*, 1.1354b5

En estas palabras está implícito el reconocimiento ya hecho en la *Metafísica*²² de que la técnica, aunque se funda en principios universales, recae sobre el individuo (el médico no cura al hombre, sino a Callias o a Sócrates). Entonces, ¿por qué desestimar a los compositores, si justamente ellos ya están dirigiéndose al individuo sobre el que ha de recaer la acción técnica? Porque no toman en cuenta la prueba lógica, el *ένθυμημα*; van directamente al individuo y no al asunto; y cuando se va directamente al individuo no es técnica, pues ésta va al asunto. Hay pues una oposición entre individuo y asunto. Pero este asunto, al que tanto refiere Aristóteles, es el asunto en tanto delimitado por las normas: si bien el juez y el asambleísta juzgan sobre lo presente y delimitado, esto se hace tal en tanto tiene relación con las normas previas en función de las cuales se suscita la querrela en el juzgado. En tanto hay unas normas previas que determinan el asunto, entonces hay un estatuto de objetividad, por esto, desviarse de este conjunto normativo e ir directamente al sujeto no constituye una base técnica para la retórica. Es claro que Aristóteles discute con los compositores cuál es la base técnica de la retórica, es decir, los límites del campo.

Si bien Aristóteles, en el texto en cuestión, trata de la retórica, estas determinaciones, que despuntan en su crítica a los que componen técnicas del discurso (como, por ejemplo ir al individuo y no al asunto normativamente determinado), implican la tecnificación del discurso de otras técnicas distintas a la retórica; pues al tecnificar el discurso sobre la retórica, se delimita su objeto (el individuo o el asunto), y esto mismo ocurre al tecnificar el discurso sobre cualquier procedimiento, como lo afirma el Sócrates del Fedro. Finalmente, pues, toda

²² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 981a15. GARCÍA YEBRA, Valentín. Edición trilingüe y traducción. Gredos, Madrid, 1987. p. 6.

técnica demanda un discurso que delimita su objeto; la tecnología griega antigua implica una relación entre técnica y discurso, relación en la cual por medio del discurso se delimita el objeto de la técnica; y además, hay algo importante: una técnica discursivamente delimitada no debe implicar al individuo particular, pues éste está fuera de la lógica, más bien el individuo ha de plegarse al objeto, es decir, al asunto universal. La técnica emerge, pues, cuando el individuo renuncia a su singularidad en aras del principio universal.

En resumen, el pasaje en cuestión de la Retórica de Aristóteles es un discurso sobre las técnicas del discurso; además, dice Aristóteles que se trata técnicamente cuando se compone la técnica misma. Ésta parece ser la primera lección deducible de las líneas examinadas, y ése, por tanto, el sentido del verbo τεχνολογέω (tratar técnicamente). Esto es consistente con lo que Aristóteles había afirmado antes, en las primeras líneas de la *Metafísica*, acerca del origen de la técnica. Es menester –por mor de nuestro objeto– rememorar rápidamente esas líneas: refiriéndose, Aristóteles, a que el linaje de los hombres dispone de la técnica [τέχνη] y el razonamiento [λογισμοῖς]²³, afirma que la τέχνη nace cuando de muchas experiencias se produce un pensamiento universal sobre iguales opiniones²⁴. Esta afirmación pone en serie tres términos que son: experiencia, pensamiento universal y opinión. La universalidad surge a partir de la igualdad de las opiniones sobre las muchas experiencias, o sea, la técnica surge como pensamiento universal. Ese pensamiento universal se muestra en un principio de acción y procedimiento (como, por ejemplo, cuando se afirma: para tales individuos de tal constitución, afectados por tal enfermedad, hay tal remedio), y también en el hecho de que quien posee la

²³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 980b25, p 4.

²⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 981a5, p 5.

técnica conoce las causas del obrar y, además, puede enseñar lo que sabe²⁵. Puede decirse que el verbo τεχνολογέω, que luego usa Aristóteles en las primeras líneas de la Retórica, nombra este proceder descrito sucintamente en la Metafísica, el proceder de componer la técnica mediante esta irrupción del *logos* en el ejercicio de las experiencias y las destrezas; el pensamiento irrumpe para componer, para constituir un principio o un conjunto de principios, una teoría del procedimiento; esta teoría es, por tanto, una composición de la técnica misma.

Ahora bien, ¿este significado que tiene el verbo τεχνολογέω en la Retórica de Aristóteles se conserva en otros autores? El verbo τεχνολογέω aparece, también, en una de las *Disertationes* de Epicteto, en el siglo II d. C., establecidas por Arriano. Esta *Disertatio*, en la que aparece el mentado verbo, es un texto en el que se trata la misión del hombre. Como lo indica el propio título de la *Disertatio*, es un tema eminentemente ético, pues reza que en la incapacidad de cumplir la misión del hombre, se asume la del filósofo. Al igual que en la Retórica de Aristóteles, tres veces aparece el verbo τεχνολογέω, y el uso que de él hace Epicteto se inscribe en el contexto del desfase entre las palabras y las obras, entre el decir y el actuar. Esto es indicativo de lo que, en este discurso de Epicteto, significa el verbo; y en efecto, la primera vez que aparece (en la línea 15) ocurre en una pregunta: "¿[...] quiénes de nosotros no somos capaces de tratar técnicamente [τεχνολογήσαι] de lo bueno y lo malo?"²⁶. La pregunta refiere la idoneidad de alguien en relación con una capacidad discursiva sobre un tema relevante

²⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 981a25-981b5, p 7-9.

²⁶ EPICTETUS. «Dissertationes ab Arriano Digestae». 2.9.15 En SCHENKL, Heinrich (editor). *Epictetus*. Teubner, Leipzig, 1916. Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D2%3Achapter%3D9>

como lo es el de la virtud, y esa idoneidad se expresa mediante el empleo del verbo τεχνολογέω, tratar técnicamente. Este tratamiento técnico del tema de la virtud implica una disertación ante un público, como bien lo indica la observación de la posibilidad de que "[...] en medio de nuestro discurso se produzca un gran ruido, y de entre los presentes algunos se rían de nosotros"²⁷. El verbo τεχνολογέω remite, pues, a una actividad oral del orden del discurso que enseña, que expone una doctrina. La preocupación de Epicteto -como lo anotamos atrás- es la brecha entre el discurso moral y las acciones de quien profiere el discurso; por eso la referencia a las risas y el ruido de parte del auditorio que puede percatarse de esa brecha. Si las palabras no coinciden con los actos, entonces -afirma Epicteto- proferir un tratado técnico sobre la materia será simplemente como cuando se exponen las doctrinas de otro²⁸. El tratamiento técnico puede ser meramente teórico sobre la virtud, sin compromiso del que profiere este discurso; y en este orden se dan las otras dos apariciones de nuestro verbo, cuando Epicteto afirma: "[...] habiéndote ahora sentado, discurrees técnicamente [τεχνολόγει] sobre Epicuro, y pronto tratarás técnicamente el asunto mucho mejor [que Epicuro]"²⁹. La referencia a Epicuro y su doctrina es para ejemplificar que se puede hablar con idoneidad del pensamiento de otro sin por ello ser afectado, en los propios actos, por este pensamiento. ¿Qué es ese trato técnico? Si se puede proferir un discurso

²⁷ EPICETUS. «Dissertationes ab Arriano Digestae». 2.9.16.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D2%3Achapter%3D9>

²⁸ EPICETUS. «Dissertationes ab Arriano Digestae». 2.9; 17-18.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D2%3Achapter%3D9>

²⁹ EPICETUS. «Dissertationes ab Arriano Digestae». 2.9, 19.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D2%3Achapter%3D9>

técnico sobre lo bueno y lo malo, esto implica que se está legislando sobre lo bueno y lo malo, y por eso la objeción posible del auditorio cuando sospeche que el autor de las orientaciones no las sigue él mismo. Se puede disertar sobre el epicureísmo, y mejor que el propio Epicuro, sin ser epicúreo. Hacerlo mejor que el propio Epicuro implica conocer mejor que Epicuro el asunto de la virtud. El verbo *τεχνολογέω*, en este texto de Epicteto, hace mención, pues, al dominio teórico de un tema, de un conjunto de principios sobre la virtud.

Recapitemos, un poco, las enseñanzas obtenidas:

- a) El texto de Aristóteles nos dice que el verbo *τεχνολογέω*, que remite a la composición del discurso técnico, remite, por eso mismo, a la composición de la técnica misma.
- b) El texto de Epicteto nos dice que el verbo *τεχνολογέω* remite al dominio total sobre un tema.

Aunque diferentes las acepciones de Aristóteles a Epicuro, esa diferencia, no obstante, no elimina un núcleo común el cual es el ejercicio de dominio de los principios de la técnica, es decir, los principios que delimitan el campo: dónde comienza y dónde termina la retórica; o dónde comienza y dónde termina la virtud. Por otro lado, en la medida en que, para Aristóteles, la técnica surge con lo universal, es decir, con la irrupción del pensamiento teórico en las experiencias, en esa medida, la técnica es efecto del ejercicio del logos. Epicteto no dice algo distinto: el acto de proferir un discurso sobre un tema, como la virtud, es el acto de enseñar los fundamentos teóricos de esa virtud. En ambos casos, se trata de la teoría. Ahora bien, el verbo *τεχνολογέω*, de acuerdo al uso que de él hacen los dos autores en cuestión, se refiere a un tipo de acción, a la acción de proferir un discurso; en la *Disertatio* de Epicteto, esa acción es, claramente, un acto de habla. En el pasaje de Aristóteles no es claro si se trata de actos de habla o documentos escritos,

probablemente se trata de esto último, pero independientemente del medio, por decirlo así, lo nuclear es el acto que el verbo nombra: la irrupción del logos en las experiencias para constituir, por medio de lo universal, la τέχνη.

3.2. La tecnología como objeto.

En los últimos párrafos de su escrito sobre la habladería [ἀδολεσχία], Plutarco -un Platónico ya tardío, de la segunda academia- hace referencia a esas personas egoístas [φίλαυτος] y egocéntricas [φιλόδοξος] que emplean la mayor parte de su tiempo en el ejercicio de ocupaciones en las cuales se puedan superar; además hace la lista de tres tipos de ocupaciones en las que tales individuos suelen gastar el tiempo, a saber: los lectores en las investigaciones [ἱστορίαις], los escritores en las tecnologías [τεχνολογίαις], el viajero en narraciones [διηγήμασι]³⁰. De esas tres actividades quiero referirme a la segunda, la tecnología. Plutarco relaciona la tecnología con la escritura de manera estrecha, la pone como un asunto que ocupa la actividad del gramático, diferente del objeto de la ocupación del que lee, el cual es la investigación, no en el sentido del ejercicio de búsqueda, sino en el sentido del resultado que adquiere cuerpo en un informe. Plutarco opone leer y escribir: unos se apasionan leyendo, otros escribiendo.

Esta corta referencia de Plutarco a la tecnología y su relación con la escritura nos abre un camino para el examen del concepto de tecnología griego antiguo como tal. Si -como afirma Plutarco- el gramático gasta su tiempo en la tecnología, sabiendo que el gramático es el individuo experto en la escritura, podemos pensar que la tecnología es el resultado del ejercicio de la escritura del gramático. ¿Hay, conceptualmente, alguna diferencia entre el verbo y el sustantivo? Recordemos

³⁰ PLUTARCH. «De Garrulitate». 514a En BERNARDAKIS, Gregorius. *Moralia*. Teubner, Leipzig, 1891. Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0286%3Astephpage%3D514a>

que Plutarco yuxtapone τεχνολογία a ιστορία, esta yuxtaposición nos ilumina más sobre la naturaleza de la τεχνολογία. La segunda, ιστορία, hace mención al ejercicio de la investigación, la indagación acerca de un asunto; el que lee - dice Plutarco- se apasiona con la ιστορία, esto indica que el término está aludiendo a la obra escrita cuyo contenido es esa indagación. Si, por otro lado, Plutarco vincula la tecnología como algo que consume el tiempo del gramático, el sustantivo se refiere a que el gramático escribe sobre la técnica, profiere un discurso sobre ella.

Examinemos, para buscar más precisión, otro texto, el famoso texto sobre lo sublime, atribuido a Longino. Las primeras líneas de este tratado son muy esclarecedoras en relación con el sustantivo tecnología, la referencia a ésta es tan directa allí que es preciso transcribir el texto:

Ciertamente, el escrito de Cecilio, compuesto a cerca de lo sublime, examinado por nosotros juntos, como sabes -querido Póstumo Florenciano- parece inferior a los principios y poco ligado a lo importante, provee de poca utilidad a los que lo leen, a lo que es necesario apunte el escrito. Si sobre toda tecnología [τεχνολογία] se exigen dos cosas: de la primera, que muestre el qué del asunto; de la segunda, por el orden y poder de lo importante, cómo y por qué método podemos hacerlo nuestro, sin embargo Cecilio inicia lo sublime con múltiples ejemplos [...]³¹.

Al criticar el escrito de Cecilio de Caleacte sobre lo sublime, Longino emplea un concepto de tecnología a cuyo objeto, explícitamente, atribuye dos notas: mostrar el meollo del asunto y el método de su apropiación. No afirma Longino que la tecnología sea necesariamente un escrito, pero sí da a entender que un escrito, si cumple con los dos criterios

³¹ LONGINUS. «On the Sublime», 1.1. En ROBERTS, William. *Longinus*. Cambridge University Press, Cambridge, 1907. Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0639>

mencionados, puede ser categorizado como tecnología. El escrito de Cecilio es un compuesto sobre cierto asunto, pero difícilmente cumple con los requerimientos de tecnología. La tecnología es una manera de presentar un contenido, es decir, es un régimen discursivo, régimen que Longino describe clara y sucintamente, a saber: mostrar el asunto en su substancia y, a su vez, en un orden de determinada importancia y jerarquía, determinar un método de apropiación de ese contenido por parte del destinatario a quien va dirigido. Este régimen discursivo es, claramente, didáctico; y es consonante, a propósito, tanto con las lecciones de retórica del Fedro, como con lo que afirma Aristóteles, en la *Metafísica*, del sabio poseedor de una τέχνη: que la puede enseñar. Podemos decir que Longino resume, en este pasaje, las lecciones de retórica del Fedro de Platón. Ahora bien, en la observación de Longino está supuesto que el contenido discursivo de la tecnología es algo apropiable por parte del destinatario, es decir, algo que ha de hacer suyo mediante un método, o sea, el contenido de una τεχνολογία es, efectivamente, una τέχνη, o sea, un saber que puede formar parte del acervo personal de alguien mediante un ejercicio. De aquí podemos concluir, en primera instancia, que la tecnología es el régimen discursivo de la técnica, de su presentación y apropiación. Longino vuelve a emplear el término que nos ocupa:

Para nosotros, en principio, es dudoso si hay una técnica [τέχνη] de lo sublime o lo profundo, ya que algunos creen (se engañan totalmente) que tales mensajes se pueden llevar a la técnica. Se dice que la grandeza nace y no se presenta por enseñanza, entonces la técnica para eso es nacer. Las obras naturales empeoran —como se cree— y más inferiores se tornan todas si se esqueletizan [κατασκελετευόμενα] en tecnologías [τεχνολογίαις]³².

³² LONGINUS. «On the Sublime», 2.1.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0639%3Achapter%3D2>

Este otro pasaje deja en claro que la tecnología es un régimen, es decir, una reducción de un determinado contenido técnico a cierta estructura (esqueleto), la cual presenta la técnica ante alguien para su apropiación. Ciertamente, en este pasaje la técnica está muy cercana de la tecnología en el sentido en que casi pueden confundirse, pues la duda de que el tema de lo sublime pueda ser reducido a términos de una técnica se equipara con la duda de que tal tema sea reductible a un esqueleto tecnológico. Pero si recordamos las conclusiones obtenidas de la lectura del tramo de la Metafísica de Aristóteles, tenemos que la técnica es un compuesto producto de la experiencia organizada mediante principios. Sin embargo, el ejercicio real de la técnica está en la destreza; la técnica es, fundamentalmente, destreza que radica en el individuo (el médico cura a Calias o a Sócrates, no al hombre). La técnica es la destreza organizada en función de un régimen de ejercicio y enseñanza, régimen totalmente derivado del ejercicio del pensamiento discursivo. La diferencia entre la tecnología y la técnica está en que la primera pone un régimen sobre la segunda, un régimen racional. ¿En qué consiste ese régimen? En la primera cita de Longino se perfila claramente: un régimen de presentación para la apropiación, un orden, una organización que implica la determinación de la substancia del objeto de la técnica y el método de su ejercicio. Por tanto, ese régimen discursivo que es la tecnología es, en últimas, el régimen por el que se accede a la técnica, es decir, toda técnica en tanto pretenda llegar a un destinatario ha de hacerlo a través de ese régimen y, entonces, el régimen es un régimen no sólo de constitución de la técnica, sino también de legitimación. El régimen que Longino sucintamente describe, el cual consiste en un asunto substancial, un sujeto, y el desarrollo ordenado de sus elementos, este régimen implica, por supuesto, un modelo; y como ha sido estudiado desde hace

poco más de cuarenta años, ese régimen constituyó toda una literatura, la cual, realmente, se remonta hasta el Fedro de Platón. Concluimos nuevamente:

- a) La tecnología es el régimen discursivo de la técnica.
- b) El sustantivo nombra ese régimen discursivo, mientras el verbo nombra el ejercicio de constituir, mediante el régimen, el campo de la técnica.
- c) El régimen constituye y legitima la técnica mediante una forma de presentación.

La primera cita que hemos hecho del texto de Longino puede, perfectamente, pasar por una síntesis de las lecciones de retórica del Fedro de Platón; y cuando Platón, en el Fedro, presenta los principios para elaborar un discurso está presentando una técnica: la técnica del discurso mismo; pero, como lo anotamos, al analizar el método dialéctico del Fedro, el discurso brota como efecto del examen dialéctico del objeto. Sócrates, al dar las normas y reglas para el discurso verdadero, da las normas del examen del objeto sobre el que versa el discurso; pero, en principio, el Fedro pretende dar las normas para organizar cualquier discurso sobre un objeto; son, pues, normas para el discurso. Si bien, las lecciones de retórica del Fedro apuntan a la manera como se ha de presentar un objeto a otro individuo para hacerlo técnico, o sea, perito, en eso que se le presenta, la técnica que presenta Platón es una técnica del discurso, en tanto es la habilidad que alguien tiene para presentar un objeto por vía del discurso, presentarlo ante otro y posibilitarle un aprendizaje: ese objeto presentado puede ser el amor, el propio discurso, lo sublime, las máquinas de vapor, etc. Esto nos lleva a que, en tanto la técnica es destreza, hay una técnica que permite constituir el régimen del discurso para la presentación del objeto que da la entrada a su respectiva destreza: desplegar el objeto mediante divisiones,

articulaciones y uniones, este despliegue del objeto tiene que posibilitar el acceso del destinatario del discurso a su conocimiento. Hay, entonces, una técnica que permite el ejercicio de un régimen para el despliegue de las otras técnicas; esta técnica es una técnica del pensamiento discursivo, del logos: se trata de una irrupción del logos en un conjunto de destrezas para articular un objeto consistente, una estructura de ejercicio técnico cuya apropiación constituye la destreza. La tecnología es, así, un asunto doble: uno, la técnica del discurso que despliega un régimen constante. Dos, el objeto variable desplegado en ese régimen para ser apropiado como destreza, o sea, como una técnica.

Platón crea una manera de hablar de la técnica, un tipo de retórica; pero en el fondo se trata de un régimen técnico único al que quedan supeditadas todas las otras técnicas: una técnica, la del discurso, subordina a las otras. Las otras técnicas no son discurso; pero dependen del discurso que también es una técnica, por tanto, el discurso, en la tecnología griega antigua, es una técnica que consiste en poder objetivar las otras técnicas. En tanto nos quedamos en la mera técnica discursiva podemos hablar de retórica, pero en tanto esa retórica toma como su objeto las otras técnicas (aquello que es aprendible como destreza) tenemos la tecnología. La tecnología es una situación del discurso, una relación de la técnica del discurso con las demás técnicas, relación en la cual el discurso constituye el régimen de constitución y legitimación de las otras técnicas.

Ahora bien, definir el tema y desarrollar las divisiones del mismo, a partir de la definición, es un método de exposición que implica que hay un asunto substancial cuyo conocimiento se puede desarrollar por partes, subdivisiones derivadas de su substancia misma. Es un mismo modelo para exponer las

técnicas, más propiamente, para exponer lo relativo a sus principios; exponer una técnica conforme a un modelo de principios que organizan el conjunto de operaciones o el campo de actividad es equivalente a organizar endógenamente ese campo técnico. La técnica como un campo disciplinar consistente emerge en este estilo de escritura, en la tecnología griega que delimita sus principios y, por tanto sus límites y desarrolla su coherencia interna. La consistencia de la disciplina implica aquello a lo que alude Longino, en su caracterización de la tecnología, con el orden y el poder de lo importante. Se trata de un cuerpo, de una organización; por la tecnología la técnica adquiere cuerpo y organización; tratar la técnica es reunir las distintas operaciones en -como afirmara luego Sexto Empírico- un sistema, y esta reunión requiere la definición del asunto, del meollo del objeto fundamental. En tanto el método de escritura de la tecnología permite constituir la disciplina en torno a unos principios, determina la consistencia teórica misma del campo técnico. La teoría de la técnica tiene dos niveles, uno inmediato en el que se explicitan, a través de cierta forma, los principios que rigen una técnica dada. Otro mediato, filosófico, que muestra la teoría de cualquier técnica, pues implica que toda técnica debe tener una substancia y unos elementos discursivos (un conjunto de principios) a desarrollar.

¿Qué podemos concluir ahora?

- a) La tecnología es una práctica discursiva.
- b) La práctica consiste en fundar una técnica cualquiera en el régimen del propio discurso.
- c) El régimen discursivo implica la articulación en función de un modelo.
- d) El modelo consiste en un asunto substancial y unas cualidades derivadas.

La forma fundamental del concepto griego antiguo de tecnología es la que se enuncia en b): la subordinación de todas las técnicas al régimen discursivo dominante. El principio implícito aquí es: todas las técnicas se subordinan a otra, esta otra es una técnica suprema, una técnica de técnicas, el logos. ¿Qué es pues la tecnología griega antigua? Es una condición de la técnica, es la condición en la cual toda técnica obedece a un régimen discursivo (oral o escrito) que, por un lado, organiza el cuerpo de la técnica dándole consistencia, y por otro legitima la técnica circunscribiéndola al hecho social dominante.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES. *Metafísica*. GARCÍA YEBRA, Valentín. Edición trilingüe y traducción. Gredos, Madrid, 1987.
2. _____. *Retórica*. TOVAR, Antonio. Edición bilingüe, griego-castellano, 6ª edición. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003
3. DOODY, Aude; FÖLLINGER, Sabine; TAUB, Liba. «Structures and Strategies in Ancient Greek and Roman Technical Writing: an Introduction» En *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol 43, issue 2, June 2012. pp. 233-236.
4. EPICTETUS. «Dissertationes ab Arriano Digestae». En SCHENKL, Heinrich (editor). *Epictetus*. Leipzig, Teubner, 1916. Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0235:text=disc>
5. LONGINUS. «On the Sublime». En ROBERTS, William. *Longinus*. Cambridge University Press. Cambridge, 1907. Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0639>
6. OLESSON, John. (editor). *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Classical World*. Oxford University Press, Oxford, 2008.
7. PLATO. «Phaedrus». BURNET, John. (editor) *Platonis Opera*. Oxford, University Press, 1903. Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0173%3atext%3dPhaedrus>
8. PLUTARCH. «De Garrulitate». En BERNARDAKIS, Gregorius. *Moralia*. Vol. 3. Teubner, Leipzig, 1891. Disponible en [en:http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0286](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0286)



La existencia y el estertor: Una posibilidad filosófica en la obra de Arthur Schopenhauer*.

The existence and the rattle: A philosophical possibility in the work of Arthur Schopenhauer.

Campo Elías Flórez Pabón**
ceflorez@unipamplona.edu.co

Recibido: 19/11/2012

Aceptado: 20/02/2013

Resumen: El presente artículo de reflexión, retoma el tema de la vida y la muerte en los labios de Schopenhauer, o más bien, recuerda al lector cómo él asumió dicha temática, es decir, como un rebelde, un incomprendido para quien estos temas pasaron percibidos y desapercibidos al mismo tiempo, pero con la profundidad de quién ha vivido y bebido de las fuentes de la sabiduría para retomarlos, y no sólo con el sello de Occidente sino con el de Oriente también. Esta es la riqueza del autor, y es asimismo lo que pretendemos relatar y resaltar frente al par de opuestos filosóficos categoriales que se exponen en el título de la presente reflexión: la existencia y estertor.

Abstract: This article of reflection, takes up the theme of life and death on the lips of Schopenhauer, or rather, reminds the reader how he took that issue, that is, as a rebel, a misunderstood for whom these issues received and passed unnoticed while, but with the depth of who has lived and drank from the fountains of wisdom to retake it, and not just with the seal of the West but also the East. This is the richness of the author, and is also what we want to relate and highlight against the pair of opposites philosophical categories that are shown in the title of this reflection: the existence and rattle.

Palabras clave: Vida; muerte; dolor; Schopenhauer; felicidad; velo de Maya.

Key words: Life; death; pain; Schopenhauer; Happiness; Veil of Maya.

* El presente trabajo está asociado como uno de los productos del semillero de investigación de Derecho y Sociedad que el autor desarrolló en la línea de Filosofía del Derecho, pertenecientes al grupo *Instituciones Jurídico Procesales, Filosofía del Derecho y Derecho y Modernidad* en la Universidad de Pamplona, dentro del proceso investigativo y reflexivo que la academia propicia en aras de la formación integral en el año 2011.

** Colombiano. Licenciado en Filosofía de la Universidad San Buenaventura. Especialista en gestión de proyectos informáticos de la Universidad de Pamplona. Magister en Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Actualmente es docente tiempo completo de la Universidad de Pamplona. Adscrito a la Facultad de Artes y Humanidades. Docente investigador del Programa de filosofía de la Universidad de Pamplona.

1 Introducción

Murieron otros, pero aquello aconteció en el pasado, que es la estación (nadie lo ignora) más propicia a la muerte.

¿Es posible que yo, súbdito de Yaqub Almanzur, muera como tuvieron que morir las rosas y Aristóteles?¹

Murieron otros, murieron todos, morirán todos, pero... y ¿yo? ¿Yo también?²

Creo que hablar de vida y muerte hoy día no es novedoso, es más ríos de tinta han sido vertidos y bosques han sido desolados a costa de tal tema, no es nada creativo hablar de Tánatos y de Eros, ya que la literatura académica y otras clases de ensayos abordan a cada instante el tema. Quizá lo inquietante de hablar de vida y muerte es ponerlo en los labios de Schopenhauer o más bien recordar cómo él asumió esta temática, un rebelde, un incomprendido para estos temas, pero con la profundidad de quién ha vivido y bebido de las fuentes de la sabiduría para retomarlo, y no sólo con el sello de Occidente sino con el de Oriente también, esta es su riqueza esto es lo que pretendemos relatar.

Schopenhauer es un pensador poco referido, tal vez porque sus comentaristas lo han encasillado como un filósofo del pesimismo, que engloba el concepto de vida y quizá existencia; que habla del dolor, pero que no se aleja de la muerte sino de lo que el ser humano hoy día le parece importante y es su bienestar y las características de la ética aristotélica: la felicidad como meta de la vida hedonista del siglo XXI. Tal vez como lo propone Savater, en la sentencia de este escrito, es el escritor y pensador que le revela al pensamiento la realidad de

¹ BORGES, Jorge Luis. *Cuarteta, Obra poetica completa*. Alianza, Madrid, 1999, pp. 33-34.

² SAVATER, Fernando. *Las preguntas de la vida*. Ariel, Barcelona, 2000, p. 34.

la existencia, que permea la unidad bio-psíquica que representa el sistema, que es el cuerpo humano, y dentro de esta nos muestra a la muerte como una realidad inminente a través de ejes como el sufrimiento y quizá el dolor. Es decir, que "todos mueren." incluso yo.

Es revelar con él, quién corre el manto, no de Maya³, sino de la realidad más particular y personal que tenemos los seres humanos: la postrimería de la existencia. Es ser Almanzur, en la pluma de Borges viendo como su vida fenece como fenecen las rosas. Al punto que se le endilguen a Schopenhauer una serie de colores, como pensador gris, o negro o quizá oscuro, al ver no querer ver la realidad de nuestro mundo representado como realidad caduca. Al respecto Eduard von Hartmann nos explica:

Como la Voluntad de Schopenhauer, lo Inconsciente representa el dolor y el sufrimiento, pero también como aquélla, la evolución del mundo y la progresiva irrupción de la conciencia son actos indispensables del gran drama que conduce, finalmente, a la aniquilación del dolor de lo Inconsciente y a la salvación. Esta salvación necesita para ser llevada a cabo la actividad del hombre y el progreso de la historia, y por eso el pesimismo que produce la conciencia de la existencia del mundo puede transformarse en un optimismo activista, que tienda en todas las esferas, por el cumplimiento cabal de la historia y de la cultura, a la definitiva salvación⁴.

³ Entiéndase por Velo de Maya un camino de abandono de la prisión fenoménica expuesta por Kant, como un comprender que los fenómenos no agotan la realidad, sino que son la forma en que ésta se nos presenta a través del filtro categorial, que son para nosotros lo real y no su esencia, una representación o idea (*Vorstellung*) que gobierna ciegamente e incondiciona la voluntad que gobierna al mundo. Propongo que el pensamiento de Schopenhauer, de manera explícita y patente, está '*orientado a buscar un remedio eficaz contra el sufrimiento y la desolación de la vida*'. Es decir, el ejercicio filosófico Schopenhaueriano, es rasgar el velo de opacidad que posibilita la impiedad del optimismo de nuestras sociedades actuales, las cuales sólo predicán el bienestar; y desentmascaran la verdad oculta del mundo, el cual es una gran mascarada donde las cosas no aparecen en su ser ni son lo que representan.

⁴ VON HARTMANN, Eduard. Citado en FERRATER, José. *Diccionario de Filosofía*. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p 803.

Lo cual nos implica que probablemente el autor no sólo sea monocromático sino que en su obra se presenten escalas cromáticas simples y complejas, las cuáles serán parte de nuestro tema de discusión en el presente artículo. Y es que según Ferrater Mora "Schopenhauer rechaza el método y el contenido de la filosofía romántica, pero se opone no menos decididamente al racionalismo entendido en el sentido de la Ilustración. (Presentando a) La razón como análisis intelectual que no es más que una derivación de la intuición primaria, genial, absoluta"⁵ Haciendo del autor un pensador alejado del pesimismo como muchos creen, sino más bien como Hartmann explica, un pensador del optimismo activista que tiende a todas las esferas de la vida cotidiana, y que habla con sencillez y sinceridad de lo que es nuestro mundo, pero ante todo nuestra existencia.

Lo anterior, ha provocado un silencio académico, que ha perdurado en buena medida hasta nuestros días, en donde no se quiere aceptar a voz en grito que nuestro autor no es lo que la historia y sus comentaristas definitivamente han querido creer, un pensador del pesimismo, y si lo coloreamos un pensador gris, que busca la gama de los negros que ubican nuestra existencia. Aunque últimamente, ha sido señalado como una de las principales influencias de algunos importantes filósofos contemporáneos, como Adorno o Horkheimer, por lo que se hace interesante conocerlo, cosa que parece sucediendo⁶ en la academia y este escrito también es muestra de ello.

⁵ FERRATER, José. *Diccionario de Filosofía*, p 627.

⁶ Su genialidad y brillantez, su sentido del humor, y el desarrollo de una metafísica potente, han proporcionado a Schopenhauer adhesiones de las mentes contemporáneas más brillantes. Además de los ya mencionados filósofos, Freud, también se inspiró en sus ideas, lo mismo Nietzsche, más sincero y quien le dedicó un libro entero, titulado *Schopenhauer educador*. También Einstein afirmó que después de haber leído a Schopenhauer su

Por dichas razones, podemos afirmar lo importante que se hace para nosotros conocer al escritor y presentarlo no como un pesimista de la existencia, sino como el ser abierto a la posibilidad de aceptar la muerte como la realidad primerísima de la vida mediante la conciencia y la voluntad. En vista de estos datos, podemos afirmar que el objetivo del presente escrito es hacernos la pregunta por la vida y la muerte en la obra de Schopenhauer, y observar cómo el autor nos lleva por los caminos de la representación, a través de la voluntad. Es decir, mostrar cómo lo hizo Schopenhauer, en donde propone "la Voluntad como el origen de todo dolor y de todo mal; y donde el querer, es primordialmente querer vivir y donde la vida no es nunca algo completo y definitivo. Donde lo que a veces apacigua momentáneamente este perpetuo afán de vida es simplemente la falta de conciencia, el desconocimiento del carácter esencialmente insatisfactorio e irracional del impulso volitivo"⁷ que nosotros llamamos querer y que contamina nuestras vidas.

Para desarrollar el presente objetivo vamos utilizar un método de análisis hermenéutico de la obra principal del autor, *El mundo como voluntad y representación*, donde a través de comentaristas, y el mismo autor podamos exponer y enriquecer la postura sobre la vida y la muerte. De tal forma para alcanzar este cometido, ofreceremos una pequeña introducción con cuatro puntos clave en esta discusión, la cual nos permitirá presentar qué entiende el autor por vida, para presentar su antítesis de la muerte, presentando en las dos posturas la posibilidad de hablar del autor como un optimista de la vida, del mundo y no un pesimista del dolor como muchos lo han querido ver. Finalizando, con unas conclusiones que recojan el espíritu crítico del autor sobre estos temas mirando el presente.

concepción de la muerte había cambiado radicalmente, Wittgenstein, Kierkegaard, y una larga lista de autores no escapan a la influencia de *El mundo como voluntad y representación*, obra que filosófica y literariamente es el centro y eje de su sistema.

⁷ FERRATER, José. *Diccionario de Filosofía*, p 1681.

2.- Cuatro puntos fundamentales en el pensamiento de Schopenhauer

Primero, Schopenhauer tomó de Kant la diferencia entre lo que percibimos (fenómeno) y la cosa en sí (noúmeno). El mundo que percibimos no es sino el resultado de nuestras representaciones. En donde todo lo que existe, existe para el pensamiento.

De hecho, el primer elemento kantiano que asume preside toda su concepción de la realidad: se trata del idealismo transcendental con su distinción de fenómeno y cosa en sí, distinción que en él se traduce, como indica el propio título de la presente obra, en la dualidad de voluntad y representación: dualidad, que no dualismo, ya que voluntad y representación no son dos realidades distintas sino dos caras complementarias e inseparables de un mismo ser: el mundo⁸.

Pero, a diferencia de Kant, Schopenhauer entiende que tenemos un modo de acceder al noúmeno, a la cosa en sí (*Ding an sich*). Por medio de la voluntad, que no es otra cosa que "Nosotros mismos, ya que somos la cosa en sí"⁹. Pero volvamos al autor para que nos explique un poco más los alcances de su aseveración.

Puesto que la voluntad es la cosa en sí, el contenido interno, lo esencial del mundo, pero la vida, el mundo visible o el fenómeno es el simple espejo de la voluntad, y esta acompañará a la voluntad tan inseparablemente como al cuerpo su sombra: y donde haya voluntad habrá también vida y mundo. Así pues, la voluntad de vivir tiene asegurada la vida y mientras estamos llenos de voluntad de vivir no podemos estar preocupados por nuestra existencia ni siquiera ante la visión de la muerte¹⁰.

⁸ LÓPEZ DE SANTA MARÍA, Pilar. «Introducción». En SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Trotta, Madrid, 1988, p. 5.

⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 563.

¹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 323.

Segundo, su obra está estructurada en cuatro libros; dos están dedicados a analizar el mundo como representación, y los otros dos dedicados al mundo como voluntad. Esta obra incluía un apéndice en el que el autor da un paso crítico a unas ideas importantes de la filosofía de Kant, autor del que Schopenhauer se sintió en parte heredero y continuador tras haber tomado (aunque fuese para criticarlas o matizarlas) de la obra kantiana muchas ideas que luego él mismo reelaboró y rebatió en sus obras. "En verdad, Schopenhauer toma de Kant mucho menos de lo que deja, pero a lo que toma le da un puesto sumamente relevante en su filosofía"¹¹ Es decir, el pensamiento de nuestro autor quiere proponer elementos éticos y metafísicos, pues creía en la naturaleza espiritual de toda realidad. Aceptaba, con algunas reservas, algunos pensamientos de Kant según los cuales los fenómenos existen sólo en la medida en que la mente los percibe como representaciones para mí y no en sí, aunque esto le generaba algo de desacuerdo con éste, ya que en la 'cosa-en-sí' (*Ding an sich*), o realidad última, exista más allá de la experiencia que yo pueda tener.

Tercero, la reflexión de Schopenhauer parte de un pesimismo existencial que nace con el descubrimiento del dolor como el sentimiento que domina el mundo y la vida de la especie humana y percibe que la única realidad que el hombre puede conocer desde dentro y no a través de la visión externa es su propia realidad como individuo. Para Schopenhauer, la tragedia de la vida surge de la naturaleza de la voluntad, que incita al individuo sin cesar hacia la consecución de metas sucesivas, ninguna de las cuales puede proporcionar satisfacción permanente a la actividad infinita de la fuerza de la vida, o voluntad.

¹¹ LÓPEZ DE SANTA MARÍA, Pilar. «Introducción». SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 5.

Querer es esencialmente sufrir, y como vivir es querer, toda vida es por esencia dolor. Cuanto más elevado es el ser, más sufre... La vida del hombre no es más que una lucha por la existencia, con la certidumbre de resultar vencido. La vida es una cacería incesante, donde los seres, unas veces cazadores y otras cazados, se disputan las piltrafas de una horrible presa. Es una historia natural del dolor, que se resume así: querer sin motivo, sufrir siempre, luchar de continuo, y después morir¹².

Así, la voluntad lleva a la persona al dolor, remedio al sufrimiento y a la muerte; a un ciclo sin fin de nacimiento, muerte y renacimiento, y la actividad de la voluntad sólo puede ser llevada a un fin a través de una actitud de renuncia, -como el budismo lo predica, el desprenderse de las cosas, porque el desear es la causa del sufrimiento-, en la que la razón gobierne la voluntad hasta el punto que cese de esforzarse. Un ejemplo claro de esta clase de sufrimiento lo encontramos en el texto sagrado con la persona de Job, que experimenta el sentimiento de nuestro autor. "Luego se sentaron en el suelo junto a él y estuvieron así siete días y siete noches sin dirigirle la palabra, pues veían que su dolor era muy grande"¹³. Siendo éste el iceberg del pensamiento budista que habita en este pensador alemán.

De tal forma, la realidad, la vida y el mundo son el mal antes que el bien. Adoptando una de estas dos vertientes: la de un atrincherado estado mental negativo, o una permanente expectativa de lo peor bajo cualquier circunstancia imaginable, y la de un sistema filosófico compacto. El primer ejemplo puede surgir, dependiendo del temperamento del individuo, de la reacción de una persona ante la controversia entre el mundo como es y el mundo como podría ser. Así, pone la existencia en este mundo como un hecho arraigado en la miseria, el dolor y una lucha sin fin como en el caso del justo Job que ya hemos mencionado.

¹² SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipomena*, I. Trotta, Madrid, 2006, p. 320.

¹³ Job 2:13. *La Biblia*. Verbo Divino, Navarra, 2007.

La vida del hombre es como un servicio militar, y sus días como los de un jornalero; como esclavo, suspira por la sombra, como jornalero, espera su salario. Meses de desengaño me han llegado y noches de sufrimiento me han tocado en suerte. Al acostarme digo: "¿Cuándo será de día?" la noche se me hace interminable y las pesadillas no me abandonan hasta el amanecer. Mi carne está cubierta de gusanos y de costras, mi piel se abre y no deja de supurar. Mis días corren más rápido que la aguja, se han acabado al terminarse el hilo. Recuerda que mi vida es un soplo, que mis ojos no volverán a ver la felicidad. El que me veía, ya no me verá; cuando me mires ya no estaré. Como nube que pasa y se deshace, así es el que baja al abismo para no regresar; ya no retorna a su familia, su casa no lo vuelve a ver. Por eso daré rienda suelta a mis palabras; hablaré, pues mi espíritu está angustiado; me quejaré pues estoy lleno de amargura¹⁴.

Es decir, un pesimismo general que rodea la idea de que todo fin y propósito de la vida son ilusorios, donde el concepto de vanidad tomará un pliego central y el de egoísmo retomarán el papel central que en nuestras sociedades contemporáneas les adjudican. Donde a partir del sistema económico que se viva, se presentarán como anti valores sociales, como elemento ético de la reflexión de nuestro texto principal. Pero ya volveremos sobre esta parte para ampliarla más y ver cómo el autor la asume esto en su sistema y totalidad de pensamiento.

Cuarto, la vida y la muerte, son dos términos que se pueden abordar desde diferentes puntos de vista: Es así como el concepto de vida o existencia, inseparable del de muerte o inexistencia, y su trascendencia, han sido y son diferentes en los distintos lugares y épocas de la historia de la humanidad. Schopenhauer tuvo esta concepción del origen de la vida en la voluntad gracias a un planteamiento que partía de la concepción de la naturaleza de la conciencia como impulsora.

¹⁴ Job 7: 1-11. *La Biblia*.

Es decir, ya desde el principio de esta obra fundamental de Schopenhauer la representación es el primer hecho de la conciencia, cuya "división en objeto y sujeto es su forma primera, más general y esencial"¹⁵, antes incluso de que el principio de razón y el de individualización especifiquen el lado del objeto y determinen después las relaciones posibles entre objetos. Por esta razón, el mismo Schopenhauer al inicio del libro tercero busca coordinar su concepto de idea con el nivel propio de abstracción de una representación en general. De tal manera, así mostró una fuerte influencia budista en su metafísica y un logrado sincretismo de ideas budistas y cristianas en sus reflexiones éticas como lo aclara Hartmann en sus escritos.

Resumiendo los cuatro puntos fundamentales del pensamiento de Schopenhauer tienen que ver con la manera como él asume la vida, como una ventana hacia el pesimismo ante la posibilidad de la existencia; una opción como la muerte como vía de libertad, expresadas en su obra el mundo como voluntad y representación del ser humano, partiendo de la críticas al pensamiento de Kantiano sobre la cosa en sí, y para mí. De tal suerte continuemos con nuestro itinerario y avancemos en el proceso de conocimiento de nuestro autor y su obra, adentrándonos en el espeso bosque de lo que él concibe como existencia, de la píldora fuerte que es el dolor ante quienes hoy día lo quieren negar, de la diatriba y aventura que él nos plantea por vivir, con la cara puesta a la misma vida que por función opuesta nos lanza a la muerte, o como Freud expresará a nuestra realidad 'tanática' de confrontar el paso por éste mundo.

¹⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 73.

3 La vida para Schopenhauer

Y...¿Yo también?¹⁶.

... sopló en su nariz un aliento de vida, y el hombre fue un ser viviente¹⁷.

En definitiva el tema de la vida no es novedoso y como Savater y el mismo texto sagrado lo pregonan todos tenemos este bien o mal, del que muchas veces no somos conscientes, o queremos negar, donde lo representamos más no lo significamos, pero dependiendo de dónde nos paremos y miremos qué es lo que entendemos por la bondad o maldad de nuestros actos, o simplemente nos ahogamos en la desesperación de lo que puede ser el dolor, de lo que significa para cada uno de nosotros, como el llanto, o como la misma sonrisa es que nos acercaremos al concepto de existencia como vida y no como estertor.

Cuando queremos hablar acerca de la vida, por obligación el autor nos plantea como punto de partida al hombre, una raíz antropológica punto de partida de Schopenhauer para reflexionar acerca del hombre, la finitud, la representación y la voluntad, que es el cuerpo. Éste es nuestra contingencia, es nuestra nulidad o quizá como Morin lo sugiere nuestro foco negentrópico de caducidad. Donde el cuerpo del sujeto se revela como expresión de la Voluntad, y esta como la vida, como su manifestación, como su objetivación, pues la Voluntad se ofrece como esencia en sus distintos órganos.

Y así es como la voluntad, que representa el fondo último de la realidad logra objetivarse, produciendo ideas conocidas, y nuestro lenguaje manifestando la existencia de esta esencia

¹⁶ SAVATER, Fernando. *Las preguntas de la vida*, p. 34.

¹⁷ Gn. 1:7b. *La Biblia*.

objetivada, el estar acá, el ser arrojados acá, donde la dialéctica de rumiar nuestro *Sein* y *Dasein* en las gotas que son el tiempo, que se escurre por nuestros dedos, no le queda más camino que ser acogido por nuestro lenguaje. Entonces, es *la cosa en sí* -kantiana-, la que conforma el contenido interno o esencia del mundo, mostrándonos aquel impulso que nos lleva a vivir, a seguir adelante. Donde el cuerpo y voluntad son semejantes, y entre ellos a través de una *koinonía* identitaria que se manifiesta "en cada movimiento vivo y pronunciado de ésta, es decir, cada afecto, conmueve inmediatamente al cuerpo y su mecanismo interior que perturba la marcha de sus funciones vitales"¹⁸, diciendo a nuestra conciencia que estamos vivos, quizá como el marco del discurso del método cartesiano que evocaba el saberse que nos preguntamos, que estamos vivos, que existimos; un lamento del profeta pero también un lamento del peregrino: *cogito ergo sum*.

En este orden de ideas, el conocimiento que poseo de mi voluntad, puede separarse de mi cuerpo, un *rex extensa versus* un *rex cotigans* pues como el autor aclara "reconozco mi voluntad, no en su totalidad, no como unidad, no completamente en su esencia, sino solamente en sus actos particulares; así, pues, en el tiempo que es la forma fenomenal de mi cuerpo, como de todo objeto; de aquí que el cuerpo sea la condición del conocimiento de mi voluntad"¹⁹.

Por tal motivo, en el momento en que uno realiza una representación intuitiva del propio cuerpo, uno adquiere conciencia de su voluntad, pero no únicamente como una representación, sino como la voluntad que existe, que da sentido a la volición, es decir, al querer. En el momento en que

¹⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 92.

¹⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 92.

nos percatamos que el mundo y uno mismo es representación y voluntad, vemos al cuerpo como el punto de partida y la clave para descifrar el misterio del mundo o de la existencia.

En palabras de Schopenhauer es pensar al sujeto de conocimiento, que forma una identidad con el cuerpo y que como individualidad tiene manifestaciones distintas de representación de su vida.

(...) una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra voluntad. Todo verdadero acto de su voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo: no puede querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo. El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente y vinculados por el nexo de la causalidad, no se hallan en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, solo que dada de dos formas totalmente diferentes: de un lado, de forma totalmente inmediata y, de otro, en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en la intuición. De aquí en adelante se nos mostrará que lo mismo vale de todo movimiento del cuerpo, no solo del que se efectúa por motivos sino también del movimiento involuntario que se produce por meros estímulos; e incluso que todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación²⁰.

En el fondo, la voluntad manifiesta el dolor e imperfección de la vida, pues la voluntad es el origen de todo dolor e imperfección de la vida, a partir de ella surge todo dolor y todo mal. Siempre y cuando entendamos que esa voluntad es voluntad de querer,

²⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 71.

y esta como ya lo hemos mencionado es camino de dolor porque es camino de comparación, de alejarnos de nuestro ser. Es proceso de afirmación de lo que soy yo a través de las cosas y las otras representaciones. En consecuencia, este querer es en el fondo 'querer vivir', a través de lo otro, de lo que no soy yo como representación e identidad de mi cuerpo, sino querer ser lo otro con lo que no soy yo, corriéndose el velo de Maya, donde la vida se nos manifiesta como algo incompleto y definitivo, sino como algo indeterminado, azaroso, que nos cuantificable y menos previsible, que es doloroso para quien lo quiera determinar y conocer. En otras palabras, no es perfecto como nuestra mente lo plantea. De esta forma la conciencia descubre que detrás de la aspiración a la permanencia y a la calidad de vida, lo que encontramos es el dolor de la vida, el reconocimiento de que nos encontramos en un mundo regido por el azar, por el sin-sentido y sufrimiento. Nociones que sentimos y reflexionamos a partir de nuestro existir.

Nacer y morir son para Schopenhauer cosas semejantes, una especie de opuestos complementarios, ya que ambas "pertenecen al fenómeno de la voluntad y, por lo tanto, a la vida, y a ésta es esencial manifestar, en individuos que nacen y perecen como fenómenos efímeros que aparecen en la forma del tiempo, lo que en sí no conoce el tiempo, pero debe necesariamente manifestarse en el tiempo para objetivar su verdadera naturaleza. Nacimiento y muerte pertenecen por el mismo título a la vida y se mantienen en equilibrio entre sí como condicionados recíprocamente o, si se nos permite esta expresión, como polos del fenómeno total de la vida"²¹.

²¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 298.

Schopenhauer resume en breves palabras qué es lo que él entiende por vivir, en lo siguiente:

... vivir es querer, toda vida es por esencia dolor... La vida del hombre no es más que una lucha por la existencia. La vida es una cacería incesante, donde los seres, unas veces cazadores y otros cazados, se disputan las piltrafas de una horrible presa²².

Esto sólo nos recuerda que la existencia se va volviendo cada vez más dolorosa, día tras día, que la vejez es el punto de llegada y la muerte la puerta de salida; a sabiendas de que por más que el individuo luche por mantenerse con vida, no puede evitar la muerte. Y lo que evita que perdamos la vida, ya por el suicidio no es el amor a ella, sino más bien el temor a la muerte, al dolor más grande que podamos sentir. Parece ser que nuestro imaginario nos invita a pensar en que el límite del dolor allí llegará a su crisol y nosotros no lo podremos soportar, al punto que la vida se desprende. No queremos asumir ese paso, ese dolor, eso es lo que nos da miedo.

Schopenhauer nos implica y nos dice que la única forma de sobrevivir es devorando lo que nos rodea. Como Hobbes lo replicará en un estado de guerra de todos contra todos, somos lobos, que nos herimos por las causas equivocadas y que la única manera que tenemos de sobrevivir sólo la conseguimos a través de sufrimientos, nuestro diario trabajo, el tener que levantarnos cuando queremos dormir, el traspasar, incluso al amar; sufrimientos que son mayores a mayor inteligencia, y que en el hombre alcanzan su mayor grado. Nuestra existencia es frágil y si no queremos perderla, debemos de cuidarla a cada instante con miles de actos que nos llenan la vida. Comer, dormir, bañarnos, ir al baño, trabajar, estudiar entre otros actos

²² SCHOPENHAUER, Arthur. *Parábolas, aforismos y comparaciones*. Edhasa, Barcelona, 1995, p. 5.

que forman un ciclo de eterno retorno en el día a día, la rutina que nos encasilla y nos esclaviza -quien no tiene para sí, dos cuartas partes de lo que trabaja es un esclavo-. Así, la vida se nos va en estos actos que nos agotan la existencia, y que tienen por finalidad conservarla. ¡Que contradicción! Cada minuto y segundo es un aserto encontrar la muerte. De esta manera, la vida es la tarea de vivir, de ganarse la vida, de conservar la vida. Es decir, una vez que la existencia se ha asegurado, la vida se vuelve una carga y el tedio se apoderará de nosotros. Así ahora, el hombre buscará desesperadamente, miles de pasatiempos, de distracciones, que hagan rápidas las horas. Primero hay que ganar la vida, y luego hacer que nos pase desapercibida. Como Marx lo vislumbró enajenar nuestra mente, alienarnos por el ambiente. Olvidar nuestra existencia.

La alienación del obrero en su trabajo, según las leyes de la economía, se expresa de esta manera: mientras más trabaja el obrero, tiene menos para consumir; mientras más valores crea, más se deprecia y disminuye su dignidad; mientras lo que produce toma más forma, él se deforma; mientras más a tono con la civilización es el objeto de su trabajo, más bárbaro se torna el obrero... No hay duda que el trabajo produce maravillas para los ricos, pero significa el despojo del obrero²³.

Al mismo tiempo, el hombre se encuentra en el mundo abandonado a sí mismo, arrojado, incierto de todo menos de su carencia y sus mil necesidades. Gasta toda su vida procurando los cuidados que requiere la conservación de su cuerpo; "el hombre es un conglomerado de necesidades cuya difícil satisfacción no le garantiza sino una condición sin dolor en la que después es entregado como presa al aburrimiento"²⁴. A todo esto se le une el imperativo natural de propagar la

²³ MARX, Carl. *Manuscritos de filosofía y economía*. Cartago, Buenos Aires, 1984. p. 59.

²⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 195.

especie. A esto se debe el movimiento incesante del mundo de la vida: al hambre y al instinto sexual, a los que una vez satisfechos, se adhiere el aburrimiento. "Mientras queremos, sufrimos por la carencia que ese sufrimiento supone; cuando el querer es satisfecho, surge algo peor que el sufrimiento: el aburrimiento, que nos hace sentir el vacío de la voluntad desocupada"²⁵.

Schopenhauer considera que si la reproducción humana no fuera algo instintivo, sino más bien un acto pensado, sería dudoso que la humanidad subsistiera, ya que cada generación preferiría ahorrarle el peso de existir a los hombres venideros hasta que la especie desapareciera, o por lo menos se pensaría dos veces en tener hijos. Pero como él lo afirma en sus escritos la naturaleza nos encamina a este fin. "La razón de esto es que las consideraciones predominantes en el amor no tienen nada de intelectual, y se refieren al instinto. Lo que se tiene en cuenta para el matrimonio no es una conversación llena de chispa, sino la procreación de hijos"²⁶.

El fin último de los esfuerzos de la sociedad por el bien común, es el tratar de mantener seres efímeros el mayor tiempo posible en una vida miserable, en la que a lo mucho se puede alcanzar una ausencia relativa de sufrimientos que es siempre acechada por el aburrimiento o por la desgracia, para que estos puedan dar lugar a otra generación.

Gracias a nuestra organización social, absurda en el mayor grado, que las hace participar del título y la situación del hombre, por elevados que sean, excitan con encarnizamiento las menos nobles ambiciones de éste, y por una consecuencia natural de este absurdo, su dominio y el tono que imponen ellas corrompen la sociedad moderna²⁷.

²⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 7.

²⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*. Trotta, Madrid, 2008, p. 33.

²⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 77.

De tal forma, Schopenhauer considera la existencia como una obligación, ante la cual, la única alternativa es cumplir. "La vida es una tarea que hay que ir realizando con trabajo, y en ese sentido, la palabra defunctus es una magnífica expresión"²⁸. Es decir, cuando morimos y llega a término la existencia del individuo, nos encontramos libres de la existencia; de la misma forma en que sólo nos sentimos libres de una tarea en cuanto la hemos cumplido. Como dicen nuestros nonos, la satisfacción del deber cumplido frente a nuestra existencia es la que nos permitirá vivir bien y mirar nuestro trasegar de la vida con sentido.

Así, mientras luchamos por cumplir con la vida, alimentarnos, conseguir el sustento y lo que nos dicen que es calidad de vida, o vivir bien, nos pasa igual que con el cine, siempre que vemos una por primera vez ésta nos impresiona, pero conforme va pasando el tiempo, y vemos la misma película otra vez, con los mismos efectos especiales, la misma historia, la misma música, los mismos actores, etc., ésta comienza a parecernos cada vez menos impresionante, y cada vez más aburrida. La novedad muere y con ella nuestra vida y también nuestro pensamiento y nuestra filosofía. Pues, al igual que el pensamiento vive por el dejarse sorprender de la vida, lo que conforma nuestra existencia.

Al paso del tiempo, los dolores, las angustias, las alegrías y las penas, propias de la vida, nos van causando cada vez menos sorpresa o entusiasmo; nuestro ánimo difícilmente se ilusiona o se entristece: ya nada nos sorprende cuando todo se observa cotidiano. El pensamiento se engecece y somos un muerto en vida, quizá una entelequia que come, que habla, que dice que siente, pero que no es así. Un autómatas, un *Golem* que funciona

²⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 104.

por la palabra, pero no la propia sino la de otros, porque acá ya estamos demasiado ensimismados, como Marx lo concluía demasiado alienados y así como el *Golem* estamos llamados a causar nuestra propia destrucción. Aunque Žižek afirma que este es el camino más fácil para la sociedad actual, es decir, imaginar nuestra propia destrucción que imaginarnos en un cambio radical en el capitalismo, el cual obviamente sería más fácil y provechoso para todos. Pero como se puede leer en Kant se ha hecho del camino un fin, y los fines han desaparecido. Es una especie de inversión de valores, la cual debe parar. Por eso, y otras razones ya nada nos llama la atención, todo nos aburre y hace parte de nuestra rutina, rutina que llama al desazón, al suicidio a la parca, a que la muerte toque nuestra puerta.

De tal forma, todos los seres vivos nos ocupamos de vivir, pero una vez que hemos asegurado la existencia, viéndonos libres de la miseria material y moral, necesitamos eludir el hastío, el tedio, el aburrimiento; hacernos la vida pasar inadvertida, matar el tiempo, es decir, matar el aburrimiento. Después de superar la carga de la subsistencia, nosotros mismos nos volvemos una carga, y cada momento que nos pasa rápido, se ve con alegría, es decir, disfrutamos que la vida, que con tanto empeño y cuidados conservamos, nos pase desapercibida²⁹

En este sentido, "la vida del hombre oscila como un péndulo entre el dolor y el hastío"³⁰. Si todos nuestros deseos, querencias o necesidades, se satisficieran fácil y definitivamente, la vida sería insoportablemente tediosa, siendo el paso del tiempo peor tormento del que ya es. Si los hombres nos viéramos libres de los sufrimientos propios de la existencia,

²⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 191.

³⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 75.

el aburrimiento nos llevaría a procurarnos los unos a los otros los más infames y gratuitos tormentos. Y en su defecto perseguir, la podredumbre de la muerte.

No corremos hacia la muerte; huimos de la catástrofe del nacimiento. Nos debatimos como sobrevivientes que tratan de olvidarla. El miedo a la muerte no es sino la proyección hacia el futuro de otro miedo que se remonta a nuestro primer momento. Nos repugna, es verdad, considerar al nacimiento una calamidad: ¿acaso no nos han inculcado que se trata del supremo bien y que lo peor se sitúa al final, y no al principio, de nuestra carrera? Sin embargo, el mal, el verdadero mal, está detrás, y no delante de nosotros. Lo que a Cristo se le escapó, Buda lo ha comprendido: «Si tres cosas no existieran en el mundo, oh discípulos, lo Perfecto no aparecería en el mundo...» Y antes que la vejez y que la muerte, sitúa el nacimiento, fuente de todas las desgracias y de todos los desastres³¹.

³¹ CIORAN, Emil. *Del inconveniente de haber nacido*. Taurus, Madrid, 1998, p. 11.

4 La muerte para Schopenhauer

Se nos ha enseñado tanto a aferrarnos a las cosas, que cuando queremos liberarnos de ellas no sabemos cómo hacerlo. Y si la muerte no viniera a ayudarnos, nuestra terquedad por subsistir nos haría encontrar una fórmula de existencia más allá del desgaste, más allá de la misma senilidad³².

Para poder empezar a discutir de la muerte vamos a retomar las palabras de Cioran; el cual recoge sus pensamientos sobre el inconveniente de haber nacido, como un hecho vivido, como una existencia que llama al cuidado de sí, al cuidado de lo que tenemos, y mirar cómo gastamos con el tedio y el aburrimiento nuestro camino hacia la muerte, ese lapso de tiempo es el que se nos enseña que las cosas son importantes, y que se transforman en nuestros dioses, las cuales nos acompañan hasta la misma muerte y el más allá. Como esta es una realidad que debemos enfrentar todos, para poder discutir sobre el camino y el fin del camino, vamos a referirnos al postulado de la conciencia, como ese eje evocador que se configura en todo ser humano, administrador de experiencias, la cual nos permite mirar los elementos más efímeros de nuestra existencia y abordar la muerte como el más sutil de los pasos que tenemos que asumir.

4.1 La conciencia.

Es lo que lleva al ser humano a percatarse de su finitud, es decir, en cualquier momento ésta vida que tiene en sus manos terminará. Es ese mecanismo que reconoce lo que eres, tu problema. Y es que esta conciencia anticipada de la muerte, le

³² CIORAN, Emil. *Del inconveniente de haber nacido*, p. 50.

dará al ser humano dolor y miedo, por lo que Schopenhauer afirmará que "no es el dolor lo que tememos en la muerte, pues el dolor lo soportamos en la vida y, además, con la muerte nos libramos de él, o a la inversa, preferimos los más crueles dolores a una muerte breve y fácil"³³. De esta manera,

.....cada uno de nuestros movimientos respiratorios nos evita el morir; por consiguiente, luchamos contra la muerte a cada segundo, y también el dormir, el comer, el calentarnos al fuego son medios de combatir una muerte inmediata. Pero la muerte ha de triunfar necesariamente de nosotros, porque le pertenecemos por el hecho mismo de haber nacido y no hace en último término sino jugar con su víctima antes de devorarla³⁴.

Si inevitablemente se muere, entonces hay que afrontar la vida tal y como se presenta, puesto que en esta vida está presente el dolor. Dicho con otras palabras,

el dolor es parte esencial e inseparable de la vida; que los deseos nacen todos de una necesidad, de la carencia de algo, de un dolor; que toda satisfacción no es más que la supresión de un dolor, pero no una felicidad positiva; que los placeres engañan nuestras esperanzas, haciéndonos creer que son un bien positivo, siendo, en realidad, de naturaleza negativa y no otra cosa que la cesación de un dolor³⁵.

Siendo éste, manifestado y expresado a partir del sufrimiento que adquirimos desde que somos concebidos. Desde el primer halito de aire que tomamos hasta el último suspiro que nos invita al descanso de la muerte, al descanso del dolor. Todo en nuestra vida se torna esencialmente sufrimiento, todo es dolor,

³³ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 224.

³⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 244.

³⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 289.

pero este tiempo, éste siglo XXI, esta época de la post-modernidad lo quiere negar. Lo quiere hacer olvidar, nos vive diciendo que todo tiene que ser placer, intensidad, un aprovechar constante las mieles que la vida ofrece e intenta esquivar el aburrimiento y el displacer. Pero la vida, se encarga de mostrarnos con gritos lo que se intenta tapar con un gemido, o con un dedo. La vida aclara sus matices con los años, con la experiencia y con la única realidad que nos discutimos: la muerte. Ante ella todos palidecemos, lloramos, ni quisiéramos enfrentarla. Pero su a su tribunal nadie tiene escapatoria recordándonos su victoria sobre la apuesta que es la vida y que con ella jugamos.

Cada exhalación e inhalación de aire en nuestro organismo es el ejemplo por excelencia de la lucha entre vida y la muerte y de los polos opuestos del fenómeno total de la vida, cada fluido corporal representaría también dicha voluntad, y la experiencia y conocimiento provendrían del cuerpo, en este caso del fluido corporal. Es entonces donde se empieza a analizar según Schopenhauer, lo que significa: 'vivir es morir'.

De alguna forma es mirar aún las doctrinas del Oscuro Heráclito de Éfeso con sus teorías de contrarios o la dialéctica platónica. Hay una lucha de opuesto que crea una tensión que es la vida. Esto significa que el pensamiento de nuestro autor más que pesimista es realista, que aquello que es negativo o gris en el autor como lo plateamos en la introducción del texto no es más que la cultura, o el miedo que cada uno de nosotros tiene frente a la muerte. Schopenhauer no es pesimista es sólo un profeta como Job, que anuncia y denuncia lo que la vida tiene, su dinámica y la recuerda al ser humano. Porque ¿quién de nosotros se atreverá a decir que recordar la muerte es ser pesimista? Ser pesimista es lo contrario; pretender que somos eternos, nada más ilusorio o que siempre tendremos mañana, o

que debemos gastar todo en un ahora en una intensidad. Eso es egolatría y sin-conciencia. Pero qué tiempo el que nos ha tocado que vivir, donde hay una inversión de valores como lo reclama Nietzsche, que lo bueno aparece como malo, sólo porque algunos exteriorizan lo que sienten y ven que venden, y se lo quieren endilgar al mercado para que se vea como lo mejor. Y nosotros, seres de exquisitos placeres, por no decir que extraños gustos, nos limitamos en lo que sentimos y que por tradición se nos ha hecho creer que es agradable. Pero mentira, sin creer que soy un masoquista no miramos que el placer carece de los no-límites que tiene el dolor, cuando se funden en la muerte.

4.2 Lo efímero de la existencia: vivir es morir.

Como lo hemos venido reflexionando a lo largo de este escrito, por ser catalogado como el 'filósofo del pesimismo', Schopenhauer también hace hincapié en la fugacidad de la vida y en lo efímero de la existencia humana.

Dentro de este marco ha de considerarse el paso del tiempo que se deja sentir de una manera por demás molesta. Acordándonos que tenemos una partida contra reloj, como cuando jugamos ajedrez, y el otro jugador es demasiado veloz es sus jugadas impidiéndonos pensar. Parecería que si el tiempo no transcurriera, o por lo menos lo hiciera a un paso más lento, nos traería menos pena y sólo esto nos llama a una vida más miserable. En cuanto se satisface un deseo cualquiera, se presenta el aburrimiento, o se hace presente una nueva necesidad. Que seres tan incompletos somos, o queremos hacernos. Y para aumentar más nuestra desesperación la sociedad de consumo nos crea necesidades artificiales que mediante nuestra mirada, hace prenda de lo que otros tienen. En este orden de ideas, lo presente impide que hallemos reposo.

Por otro lado, si en cambio, estamos disfrutando de un buen rato, el tiempo nos parecerá volar. Si estas con la persona amada, tú creerás que la has mirado o besado cinco minutos, cuando el padre tiempo ha reclamado media hora cuando el tiempo no se maneja en áreas exponenciales, porque el tedio se ha disipado, nuestra conciencia está dormida y mi yo está embelesado en los placeres que tanto reclama nuestro cuerpo hoy. Esto hace sentir, inevitablemente, que las penas oprimen la existencia la mayor parte del tiempo, mientras que los momentos alegres apenas son breves oasis en las arenas rutinariamente iguales del aburrimiento. Como lo dice un autor italiano de apellido Pronzatto, sólo cuando vislumbramos que la felicidad son puntos que viven en medio de dos mares de dolor, podremos comprender lo frágil de nuestra existencia y lo puntal de nuestra vida.

Nada hay fijo en esta vida fugaz: ni dolor infinito, ni alegría eterna, ni impresión permanente, ni entusiasmo duradero, ni resolución elevada que pueda persistir la vida entera! Todo se disuelve en el torrente de los años. Los minutos, los innumerables átomos de pequeñas cosas, fragmentos de cada una de nuestras acciones, son los gusanos roedores que devastan todo lo grande y atrevido... Nada se toma en serio en la vida humana: el polvo no merece la pena³⁶.

El individuo no vive más que el presente, que huye sin remedio hacia el pasado y que se pierde diluido en el tiempo. Lo único que queda del ayer son las consecuencias de algunos de los actos realizados por el sujeto mismo; fuera de eso, el ayer se encuentra inerte, completamente muerto; por eso hay que ser indiferentes al pasado, sin importar que éste fuera alegre o lastimero con la conciencia de que es parte de nuestro ser, de lo que somos, he aquí la madurez y la responsabilidad por lo vivido. Pero ni siquiera con esa certeza de la razón nosotros actuamos, vivimos de las edades de metal, pensando que si nuestro anterior estadio fue áureo éste siempre será mejor que el presente; vivimos de evocaciones de fantasmas del ayer,

³⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 114.

enfocamos nuestra mente y conciencia en lo vivido y no podemos avanzar por estar mirando en la dirección adecuada.

Áurea la primera edad engendrada fue, que sin defensor ninguno, por sí misma, sin ley, la confianza y lo recto honraba. Castigo y miedo no habían, ni palabras amenazantes en el fijado bronce se leían, ni la suplicante multitud temía la boca del juez suyo, sino que estaban sin defensor seguros. Todavía, cortado de sus montes para visitar el extranjero orbe, a las fluentes ondas el pino no había descendido, y ningunos los mortales, excepto sus litorales, conocían. Todavía vertiginosas no ceñían a las fortalezas sus fosas. No la tuba de derecho bronce, no de bronce curvado los cuernos, no las gáneas, no la espada existía. Sin uso de soldado sus blandos ocios seguros pasaban las gentes. Ella misma también, inmune, y de rastrillo intacta, y de ningunas rejas herida, por sí lo daba todo la tierra, y, contentándose con unos alimentos sin que nadie los obligara creados, las crías del madroño y las montañas fresas recogían, y cornejos, y en los duros zarzales prendidas las moras y, las que se habían desprendido del anchuroso árbol de Júpiter, bellotas. Una primavera era eterna, y plácidos con sus cálidas brisas acariciaban los céfiros, nacidas sin semilla, a las flores. Pronto, incluso, frutos la tierra no arada llevaba, y no renovado el campo canecía de grávidas aristas. Corrientes ya de leche, ya corrientes de néctar pasaban, y flavas desde la verde encina goteaban las mieles³⁷.

Para Schopenhauer es claro, entonces, que después de un gran regocijo siempre viene una gran miseria, como lo leía en los sueños José, el hijo vendido, el traicionado, el mártir, el que perdonó a sus hermanos y familia. El místico.

Vienen siete años de gran abundancia en toda la tierra de Egipto. (...) Tras ellos seguirán siete años de hambre: toda la abundancia será olvidada en la tierra de Egipto, y el hambre consumirá la tierra. (...) Y aquella abundancia no se echará de ver, a causa del hambre que la seguirá, la cual será gravísima. (...) Y que el faraón haya tenido el sueño dos veces significa que la cosa es firme de parte de Dios, y que Dios se apresura a hacerla³⁸.

³⁷ FLÓREZ, Campo. «El mito de la edad de oro». En Boletín ASPU. Unipamplona, Pamplona, 2010, p. 3.

³⁸ Gn. 41:29-32. *La Biblia*.

Un estado de alegría duradero es imposible. Parece ser que las dinámicas de la vida lo proponen así. Y de lo contrario como dice Pronzatto, de no ser así no podríamos reconocer la alegría o la felicidad. Se podría deducir que, la existencia del individuo está limitada solamente al momento actual, al presente escurridizo, que en un continuo fluir al pasado, sólo avanza hacia la muerte. Este vivir del hombre, este fluir constante es un morir insistente. Todos los días bebo de la nada, bebo mi propia muerte. Veo y me acerco a mi destino. Camino hacia lo desconocido. Y como en el relato de José parece ser, que esta realidad divina que es la muerte, se apresura a encontrarme. Cual jinete del apocalipsis que cabalga a empalar a sus víctimas. "En eso salió otro caballo, de color rojo encendido. Al jinete se le entregó una gran espada; se le permitió quitar la paz de la tierra y hacer que sus habitantes se mataran unos a otros"³⁹.

Es necesario recalcar, si se considera la vida en relación con el paso del tiempo que "nuestro existir no consiste sino en un continuo aplazamiento; la vida de nuestro cuerpo supone un continuo aplazamiento del morir y la diligencia de nuestro espíritu constituye un continuo aplazamiento del tedio"⁴⁰. Dicho tedio no será más que las maneras absurdas para aplazar lo inaplazable, unas formaran parte del cuidado de sí, otras una forma de evitar el aburrimiento. Pero la forma que sea será una mentira que se le está vendiendo al alma, a la razón y a la existencia que reclama no ahogarse en el fango de la nada. Del mundo del no ser.

Este argumento corresponde muy bien a lo que la existencia del individuo está limitada, a la temporalidad del momento actual, *hinc et nunc/here and now*, al presente escurridizo, que en un continuo fluir al pasado, sólo avanza hacia la muerte.

³⁹ Ap. 6:4. *La Biblia*.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 378.

Este vivir del hombre, este fluir constante, es un morir insistente. Esto es lo efímero de la vida. Un caudal de agua que tenemos en nuestras manos, pero al querer tomar más, con el movimiento las hendiduras de los dedos aboynan nuestro objetivo, conociendo sólo las gotas efímeras de la vida. Como dice Heidegger en *ser y tiempo*: "Muy corto alcance tiene la mirada cuando se problematiza 'la vida' y se toma en seguida en cuenta ocasionalmente también la muerte"⁴¹.

Podríamos concluir este apartado diciendo que: la vida humana se mueve siempre entre el querer y el lograr. Cada momento de nuestra vida deseamos algo. Siempre necesitamos por el hecho mismo de ser contingentes. El hombre es un conjunto de mil necesidades o mil insatisfacciones, el deseo y la mirada lo colman de dolores. Como hemos visto, la vida del hombre es carencia y por lo tanto es dolorosa por su esencia.

De tal manera, este dolor o carencia intrínseca nos lleva a desear e intentar satisfacer este deseo, pretendiendo alcanzar así, cierta satisfacción por medio de la saciedad. Por ejemplo: siento sed, tomo la cantidad de agua que me satisface, y ahora ya no siento sed; en el mejor de los casos, una nueva necesidad se me manifiesta y me mantiene ocupado en esta dinámica de querer-lograr (para que el movimiento entre deseo y logro transcurra suavemente, éste no debe ser ni rápido ni lento), pero en el peor de los casos, una vez que mi necesidad ha sido aplacada, por lo menos momentáneamente, el vacío y el aburrimiento harán acto de presencia atormentándonos, llevándonos a luchar contra ellos, como luchamos contra la necesidad, entrando así de nuevo al círculo vicioso. Si no necesito agua necesito celular, o internet, o redes sociales, o

⁴¹ Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*. Trad Juan E. Rivera. Versión online disponible en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf>, p. 307.

maquillaje, o zapatos, o tal marca, o tal comida. Y así nuestra espiral crece y no somos capaces de alzar nuestra nariz de la podredumbre.

Lo curioso es que justificamos nuestro deseo por la vida; si satisface su deseo, el hastío lo invade, si no, lo invadirá la frustración. En ambos casos el sufrimiento se apoderará de él, que irremediamente luchará otra vez por alcanzar la satisfacción y huir de la frustración o del aburrimiento.

En estos domingos interminables, el dolor de ser se manifiesta plenamente. A veces uno llega a olvidarse en alguna cosa; pero ¿cómo olvidarse en el mundo mismo? Esta imposibilidad es la definición del dolor. El que esté aquejado por él no se curará nunca, aun cuando el universo cambiara completamente. Sólo su corazón debería cambiar, pero es inmodificable; también para él, existir no tiene más que un sentido: zambullirse en el sufrimiento, hasta que el ejercicio de una cotidiana nirvanización le eleve a la percepción de la irrealidad⁴².

Cuando logramos cumplir un deseo o satisfacer una necesidad, después de pasar muchos obstáculos, nos damos cuenta de que ahora que ya hemos logrado nuestro deseo nos encontramos libres del dolor, que la carencia y la necesidad nos producían; es decir: estamos igual que antes de haber deseado. El deseo satisfecho nos priva del dolor, causa y efecto del desear; y el recuerdo de esa privación, ya ahora en este nuevo estado, nos crea la ilusión del goce.

Es por esto que nunca podemos apreciar justamente los bienes que poseemos, pues no nos hacen felices más que negativamente: apartando el dolor de nosotros. Pero una vez que los vemos perdidos, llega el dolor inclemente dispuesto a reclamar lo que es suyo y que durante algún tiempo se le resistió fugitivo. Nadie sabe lo que tiene hasta que lo ve perdido. "Por esto nos es grato recordar los males que huyeron, y el único medio de gozar de los bienes actuales"⁴³.

⁴² CIORAN, Emil. *Breviario de podredumbre*. Santillana, Madrid, 1997, p. 18.

⁴³ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 215.

4.3 La Muerte

—Todo el mundo muere —dijo el hombre pausadamente, mirándome a los ojos. Su modo de hablar sugería que había captado a la perfección cuanto se agitaba en mi interior—. Toda persona tiene que morir un día u otro —añadió⁴⁴.

Si bien la muerte nos reclama lo más efímero que es la vida, una es afirmación de la otra. La muerte es tan natural a la vida como el nacer, de hecho ambos, nacimiento y muerte, son recíprocos e inversos. Son análogos y bidireccionales, un Ying y Yang que se complementan, que se rehacen, se funden y se finalizan y vuelven a empezar. En consecuencia morir es "la gran ocasión de no ser ya el yo"⁴⁵.

Pero la muerte siempre triunfa sobre nosotros; según Schopenhauer le pertenecemos a la muerte por el simple hecho de haber nacido; y tratar de conservar la vida, que se nos escapa sigilosa, sutil y rotunda, como el agua en un arroyo, no es diferente a querer que una burbuja de jabón nunca se reviente. "Cada partida es una anticipación de la muerte y cada encuentro una anticipación de la resurrección"⁴⁶.

Si al hombre le perteneciera la vida eterna, al paso del tiempo optaría por preferir la nada, por buscar lo que Dante declarara en un letrero negro, ya que por su propia disposición ésta le llegaría a parecer un tormento monótono, aburrido y absurdo prefiriendo el infierno de la muerte descrito por el poeta italiano. Del mismo modo, si el hombre cumpliera sus sueños de vivir en un mundo donde tuviera todo lo que necesita, es decir,

⁴⁴ MURAKAMI, Haruki. *La caza del carnero salvaje*. Barcelona: Anagrama, 1981, p. 101.

⁴⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 237.

⁴⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parábolas, aforismos y comparaciones*, p. 78.

un mundo que no fuera miserable, lejos de ser feliz, se vería invadido por el tedio, el aburrimiento y el hastío. Y sólo en la medida en que en su vida se viera presente de nuevo la carencia, escaparía de la monotonía. Esto nos hace precisar que nosotros no somos seres de cielos ni de vidas perfectas; somos el ser que se recrea en el dolor, que en el encuentra sentido a su existencia. Sólo cuando nos faltan las cosas sabemos para qué estamos acá, únicamente cuando estamos enmarcados por el dolor nos ubicamos.

Esto nos hace pensar que la felicidad es contradictoria a la vida humana. Porque para que el hombre pudiera alcanzar la felicidad, y pudiera escapar del círculo vicioso de miseria-tedio tendría que dejar de ser lo que es: tiene que morir.

En general la muerte del hombre de bien es dulce y tranquila; pero morir sin repugnancia, morir de buen grado, morir con alegría es privilegio del hombre resignado, de aquel que renuncia a la voluntad de vivir y reniega de ella, porque él sólo quiere una muerte real, y no aparente; por consiguiente, no siente ni el deseo ni la necesidad de permanencia de su persona⁴⁷.

A esto hay que agregar que las alegrías rara vez cumplen la felicidad que la esperanza nos había prometido; mientras que casi siempre los dolores superan ampliamente nuestra imaginación. Por eso, lo más sabio, según Schopenhauer, es considerar la vida como un continuo desengaño.

Todas las promesas de la esperanza nunca son cumplidas, o se cumplen tan sólo para mostrarnos que, en realidad, la espera no valía tanto la pena. Y lo poco que nos ha dado la vida, nos lo da tan sólo para quitárnoslo, inclusive la vida misma.

⁴⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, pp. 237-41.

Es claro que el hombre es el único ser vivo que lleva en sí el concepto de la muerte. Vemos al individuo nacer y morir; lo vemos salir de la nada, sufrir luego por la muerte y volver a la nada de donde salió como Sartre lo expresó somos una nada que nada en medio de dos nada, la nada que fuimos antes de nacer y la nada que seremos después al morir. Por ende nuestra existencia es una nada compleja, que desengaña y ante esta realidad palidecería el más valiente, frente a este evento palidecemos todos.

De tal forma, "...no conocemos mayor juego de dados que el del nacimiento y la muerte"⁴⁸. En cada momento estamos en peligro, podemos morir ante las más fortuitas, absurdas e insignificantes circunstancias. La vida es azar. Y a pesar de que siempre estamos seguros de que algún día moriremos, la muerte sólo nos angustia en ciertos momentos en que algún hecho nos la trae a la imaginación. La muerte de un amigo querido, o la de nuestros padres o hermanos o la de algún conocido. Pero ante la poderosa voz de la naturaleza, la reflexión puede poco. En el hombre, al igual que en el animal, que no piensa, existe la convicción de ser él mismo la naturaleza, el mundo mismo, el centro del universo, lo cual impide que la idea de una muerte inevitable le atormente demasiado, así perdemos la condición de *sapiens-sapiens* los llamados doblemente a pensar, es decir, a reflexionar y volvemos a emular al gran mono que se afeita, pero que al final no deja de ser eso un simple animal; gracias a lo cual, se debe que el individuo pueda llevar su vida con tranquilidad, como si ésta nunca terminara. Y tan fuerte es esta idea que se podría asegurar que ningún hombre tiene la convicción completa de su muerte, "pues, de ser así, no habría la diferencia que hay entre el estado de ánimo de un hombre en general y el de un condenado a muerte"⁴⁹.

⁴⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 123.

⁴⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte* p. 145.

Schopenhauer, inspirado en las diferentes formas de vida que conforman la naturaleza, llega a reflexionar que "nuestra vida debería de ser considerada como un préstamo que nos hace la muerte, y el sueño sería el interés diario pagado por este préstamo"⁵⁰. Pues al despertar (morir) de un sueño, nos daríamos cuenta de que su resultado último tan fatigosamente buscado, el conocimiento de dicha realidad, estaba ya supuesto como condición inexcusable en el primer punto de partida (nacer), en la pura existencia. Es decir, conocemos algo de la muerte por el sueño, pero dicho interés que gana poco o muchos intereses según nuestro estilo de vida revela la realidad de nuestro despertar, o sea, nuestra muerte.

Para nuestro autor en cuestión, lo que causa temor de la muerte no es el dolor que la puede acompañar, ya que el dolor lo soportamos diariamente, además de que la muerte nos libera de él, e inclusive estamos dispuestos a pagar con dolores el precio de seguir vivos. Lo que nos causa el temor a la muerte es más bien el aniquilamiento del individuo, y es así que nos rebelamos ante ella. Es decir, cuando hacemos el acto Shakesperiano de tomar la calavera en nuestras manos y preguntarnos por el ser o no ser, cuando retomamos la lámpara y acompañamos a Diógenes de Sínope en su búsqueda de sentido de la realidad del ser humano, en ese instante cuando se nos pudre nuestra carne, cuando se nos agrieta la vida que ya no hay en nuestro ser, cuando el pellejo se abraza con el hueso y ese himeneo fulgura un pútrido olor, es que nosotros tememos a la muerte al no ser. Recordemos a Shakespeare en su tragedia que nos recrea la futilidad de la vida y la existencia.

⁵⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, p. 33.

HAMLET.- Existir o no existir, ésta es la cuestión. ¿Cuál es más digna acción del ánimo, sufrir los tiros penetrantes de la fortuna injusta, u oponer los brazos a este torrente de calamidades, y darlas fin con atrevida resistencia? Morir es dormir. ¿No más? ¿Y por un sueño, diremos, las aflicciones se acabaron y los dolores sin número, patrimonio de nuestra débil naturaleza?... Este es un término que deberíamos solicitar con ansia. Morir es dormir... y tal vez soñar. Sí, y ved aquí el grande obstáculo, porque el considerar que sueños podrán ocurrir en el silencio del sepulcro, cuando hayamos abandonado este despojo mortal, es razón harto poderosa para detenernos. Esta es la consideración que hace nuestra infelicidad tan larga. ¿Quién, si esto no fuese, aguantaría la lentitud de los tribunales, la insolencia de los empleados, las tropelías que recibe pacífico el mérito de los hombres más indignos, las angustias de un mal pagado amor, las injurias y quebrantos de la edad, la violencia de los tiranos, el desprecio de los soberbios? Cuando el que esto sufre, pudiera procurar su quietud con sólo un puñal. ¿Quién podría tolerar tanta opresión, sudando, gimiendo bajo el peso de una vida molesta si no fuese que *el temor* de que existe alguna cosa más allá de la Muerte (aquel país desconocido de cuyos límites ningún caminante torna) nos embaraza en dudas y nos hace sufrir los males que nos cercan; antes que ir a buscar otros de que no tenemos seguro conocimiento? Esta previsión nos hace a todos cobardes, así la natural tintura del valor se debilita con los barnices pálidos de la prudencia, las empresas de mayor importancia por esta sola consideración mudan camino, no se ejecutan y se reducen a designios vanos. Pero... ¡la hermosa Ofelia! Graciosa niña, espero que mis defectos no serán olvidados en tus oraciones⁵¹.

Shakespeare y Schopenhauer reducen el recogimiento del individuo, su angustia por su muerte propia a un hecho insignificante. Al principio metafísico de la creación, a la Naturaleza omnipotente y despiadada, nada le importan la vida o muerte del individuo. El individuo le es indiferente a una naturaleza que, como voluntad ciega que se objetiva en sus

⁵¹ SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Villalpando, Madrid, 1978, p. 98.

criaturas, asegura la continuidad de su objetivación en la preservación de la existencia de las especies. Es el desdén que la pobre Ofelia ha vivido, es la falta de consideración del no existir que atrapa a todos por igual. El individuo y la identidad no importan, lo que importa es que a todos trata por semejanza. Ese es el dormir, esa es la muerte, ese es impuesto diario que no parece con los días aumentar, sino disminuir frente a la conciencia de que se nos acaba el tiempo de estar acá. Y el estertor en nuestra vida cobra sentido, nos cobija. Nos muestra su navaja afilada. Su hoz. La Parca nos mira y nosotros sobrecogidos sentimos un frío que recorre nuestra espina dorsal y la piel siente calosfríos.

Habría que decir también que el hombre ocupa el último sitio en la evolución de la creación, "Y los bendijo Dios y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sojuzgadla; ejerced dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra"⁵², pero no es menos cierto que fue creado por equivocación: un error en la creación que nunca debió de existir. Desde la perspectiva de Schopenhauer, la muerte propia no sólo es indiferente para la continuación de la existencia, sino también es la necesidad que la propia naturaleza reclama para enmendar el error de su creación. Y por eso, continúa Schopenhauer, "la individualidad de la mayoría de los hombres es tan miserable y tan insignificante, que nada pierden con la muerte."⁵³. Pero la angustia por mi muerte no se mitiga con saber que a la naturaleza le es indiferente este hecho, ni con saber que a mi muerte aquello que yo fui retorna al origen que sostiene la

⁵² Gn. 1:28. *La Biblia*.

⁵³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Gjbtrans*. 2004. Recuperado el 6 de 4 de 2011, de *Metafísica del amor. Metafísica de la muerte*. Disponible en <<http://tiffabr57.gjbtrans.com/uncategorized/articulos-sobre-la-muerte-aion-mx/>>

creación. A mí me es indiferente que la aniquilación de mi existencia retorne al ser o se hunda en la nada, yo me angustio por la total aniquilación de mi existencia. Y vivir con este temor es lo que vuelve a pintar al autor como pesimista, a sabiendas que no es él, el pesimista en la obra de Schopenhauer es el que tiene vida, quien se da cuenta que tendrá que morir. Por eso nuestra sociedad moderna intenta cegarnos sobre esta realidad, o por lo menos producir en nuestra mente una amnesia selectiva de nuestra existencia volcándonos sobre nuestros sentidos.

Lo que quiere decir que comprendo que mi muerte sólo me concierne a mí y a nada ni a nadie más que a mí, es mi realidad individualizante, que incluso el mismo hijo de Dios tuvo que vivir sólo, que nadie pudo actuar *in persona Christi*, sino que se relegó y resignó a su realidad como lo recuerda el texto sagrado, "Luego inclinó la cabeza y entregó el espíritu"⁵⁴; pero no puedo evitar el sentimiento de la angustia de que con mi muerte se me niega la posibilidad de seguir habitando en el mundo, así esta realidad sea de dolor, de insatisfacción constante.

Llegando a este punto a reconocer la muerte como un acontecimiento necesario, como el corte temporal de la existencia, pero no siendo esta realidad suficiente para aceptar mi partida. Ni esto significa que saber que voy a morir me da experiencia profunda sobre esta realidad, sólo me deja en el mismo estado de todos, la inopia total de la ausencia de la existencia. Este rechazo que refleja mi angustia no proviene de un defecto de saber. Me angustio por mi muerte, no porque en ella mi ser se hunda en la nada, sino por la limitación que la aniquilación de mi existencia como nada significa para mí. Es decir, el no saber nada sobre esta realidad le quita significado a mi vida y crea el significante de la muerte a flor de piel.

⁵⁴ Jn, 19:30. *La Biblia*.

No cabe duda que ninguna invención filosófica o religiosa o de otra índole puede calmar la angustia por la muerte propia, porque esta angustia no es por saber de la muerte, sino por ser para la muerte como Heidegger en algún tiempo lo expresa al mirar nuestra temporalidad. "Sólo el ser libre para la muerte le confiere al Dasein su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud"⁵⁵.

Así podemos decir, que la angustia de mi muerte me lleva a preguntar por mi libertad. Quizás el peso de la carga de tener que hacerme responsable de mi libertad desmienta esa posibilidad a la que aspiro de alcanzar una perfecta realización. Por lo tanto, mi libertad me impide, por más que me esfuerce, a delinear una completa realización de mi ser. Si no fuera por mi muerte, yo sería un ser eternamente insatisfecho. La cuestión es que, a nuestros ojos, la muerte casi siempre se equivoca: llega cuando no debe llegar, por lo que pocas veces es bien recibida. Además, no sólo es inoportuna, sino que desbarata y disuelve la obra que con tanto afán y esfuerzo habíamos construido nuestra vida propia.

En este orden de ideas, la situación del hombre libre es igual de ambigua que la condición de la muerte. Así como el hombre es libre sólo potencialmente, del mismo modo tiene que aprender a morir. La vida del hombre está dirigida a la realización de su libertad y a la preparación para su muerte (una finalidad de la vida que raya en el absurdo o insospechado para nuestra sociedad contemporánea). Pero el asunto se complica aún más porque el privilegio de su libertad pone al hombre en la condición de un ser abandonado a su suerte.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 384.

Porque el hombre se siente abandonado cuando le toca morir. Y no entiende que es necesario morir, que esa es su principal fortuna y sentido de vida. Porque ser eternos ese sería el verdadero desdén, el principal aburrimiento y la vida perdería interés. Ese sería un dolor sin sentido que nos llevaría a una locura en nuestro acto moral, es decir, en nuestra libertad.

Antes de ofrecer mis conclusiones sobre el tema que hemos intentado desarrollar quiero cuestionarme nuevamente ¿es o no el filósofo del pesimismo? ¿Podría parecer, después de lo expuesto, que Schopenhauer es un pensador desesperanzado? Porque ante la interrogante que se deriva del problema de la existencia (vivir o no vivir, Shakespeare) responde que no hay salida alguna. ¿Cuál es la verdadera postura de Schopenhauer? ¿De verdad la vida humana tiene algún valor? ¿Esta existencia tendrá algún sentido? ¿Qué es vivir? Y frente a todas estas preguntas la respuesta puede ser sencilla, todo es sufrir. Para Schopenhauer esta vida no tiene otro fin inmediato que no sea el sufrimiento; respuesta que expone claramente tanto en *El mundo como voluntad y representación*, al igual que en el ensayo titulado *Sobre los dolores del mundo*. Y ¿qué es el sufrimiento? La respuesta es tan sencilla y compleja como lo anterior, sufrir es vivir.

De lo anterior podemos preguntarnos y ¿cómo escapamos del sufrimiento? O ¿cómo lo afrontamos? Porque el ser humano siempre busca alternativas por la razón, tendríamos que irnos con la idea que la vida es una broma pesada, pues parecería que lo más sabio para evitar el sufrimiento, sería practicar un sentido del humor, negro, irónico y sarcástico (muy al estilo schopenhaueriano) que nos permitiera reírnos, tanto de las desgracias propias como de las ajenas. Pero esta posición será tema que nos ocupe otro escrito posterior.

Obviamente, como ante todo sistema filosófico, nos podemos hacer varias preguntas que tengan por objeto avanzar en la comprensión del tema e inclusive que nos ayuden a fundamentar una crítica que nos encamine, quizás, a corregir el rumbo, y vemos que las respuestas sólo plantean más preguntas y así la espiral se torna hacia un círculo vicioso. Donde la dialéctica platónica cobra vida en nuestro proceso de comprensión de la existencia.

5 Conclusión

Terminemos diciendo que, si nos aceptamos como seres contingentes, tendríamos necesariamente que aceptar la carencia como algo intrínseco a nuestra existencia. Es decir, Schopenhauer nos mostraría que el hombre es: perfectible, que el hombre no es el Ser, que su existencia no es necesaria, y que le son características la muerte, la contingencia, la carencia, el deseo y la necesidad.

Porque si fuéramos seres acabados, completos, no nos haría falta nada, no nos haría falta alimento, no nos haría falta salud, no nos haría falta compañía, etc. Pero no lo somos, todo nos hace falta, sin importar cuanto tengamos; inclusive sentimos que nos hace falta vida. El hombre sufre: el hombre desea. Ese es el círculo vicioso en el que nos encontramos prisioneros, esclavos de la voluntad de vivir.

Respecto a la muerte, no hay nada tan evidente ni nada que nos pueda resultar tan misterioso e incomprensible como el hecho de saber que nos dirigimos hacia la muerte, pues es la única experiencia que se nos mantiene velada. Por más que intentemos aproximarnos a ella por analogías y suposiciones, esta experiencia es un secreto que sólo le pertenece al muerto. El que ha muerto no puede ya decirnos nada al respecto. Por el

contrario, el que está a punto de morir conserva la palabra justo porque el acontecimiento de la muerte aún no se ha presentado en él. A los vivos la muerte se nos entrega de otra forma: o sólo vemos las señales que ha dejado tras de sí, es decir, sus efectos, o contemplamos la inminencia de su proximidad hasta el último instante que precede al acontecimiento mortal.

El enigma de la muerte no ha dejado nunca de asombrarnos. Por más aspiraciones que tengamos de procurar hacer comprensible lo incomprensible de ella, por más esfuerzos que hagamos por dotarla de sentido y darle significación, su comprensión no aminora ni libera de la angustia que cada quien siente ante el futuro ineludible de su propia muerte. Comprendemos sólo lo más evidente de la muerte y a partir de esa evidencia nos formamos un concepto general: la muerte como acontecimiento universal y necesario que acompaña al proceso de la vida sobreviene a todo ser viviente. En su concepto general, la muerte es cesación de la existencia. Pero esta aproximación general a la muerte no mitiga el abatimiento que yo pueda sentir por mi propia muerte. En esa concepción tan general no obtengo aliento suficiente para la aceptación de mi propia muerte.

Sabemos que desde su nacimiento el hombre ha sido signado por la muerte. La concesión de la vida incluye esta concesión. Pero aunque ella sea condición de posibilidad de la vida misma, y de igual forma, la condición de posibilidad de la muerte sea la vida misma, el hombre no sabe morir, aprende a morir. ¡Y ese aprendizaje dura nada más y nada menos que lo que dura su propia vida! Montaigne, Cicerón y San Agustín, entre muchísimos otros, ya lo habían dicho: la vida no es más que una preparación para la muerte.

La filosofía y la religión también preparan al hombre para este hecho. Pero el camino de esa preparación exige como condición de su cumplimiento renunciar a una sobrevaloración del yo, e incluso al mismísimo yo. No se puede aceptar la muerte si no se cumple primero con la condición de la renuncia al yo. ¿No es desgarrador, sin embargo, que para aceptar mi muerte -la aniquilación total de mi existencia- tenga que aprender ya desde el transcurso de mi vida a renunciar a mi yo por el que afirmo y reconozco la singularidad de mi vida? ¿Por qué esta exigencia? ¿Es legítima? ¿Esa exigencia no menosprecia la vida en favor de la muerte? ¿Es esta exigencia mera fabricación del pensamiento o es una real condición que impone la muerte? Estas serán las condiciones que nos pongan en un estado existencial para que la vida cobre sentido.

Bibliografía.

1. BORGES, Jorge Luis. *Cuarteta, Obra poetica completa*. Alianza, Madrid, 1999.
2. CIORAN, Emil. *Breviario de podredumbre*. Santillana, Madrid, 1997.
3. CIORAN, Emil. *Del inconveniente de haber nacido*. Taurus, Madrid, 1988.
4. *La Biblia*. Verbo Divino, Navarra, 2007.
5. FERRATER, José. *Diccionario de Filosofía*. Sudamericana, Buenos Aires, 1964.
6. FLÓREZ, Campo. «El mito de la edad de oro». En Boletín ASPU, Unipamplona, Pamplona, 2010.
7. HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad Juan E. Rivera. Versión online disponible en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf>
8. MARX, Carl. *Manuscritos de filosofía y economía*. Cartago, Buenos Aires, 1984.
9. MURAKAMI, H. *La caza del carnero salvaje*. Anagrama, Barcelona, 1981.
10. SAVATER, Fernando. *Las preguntas de la vida*. Ariel, Barcelona, 2000.
11. SCHOPENHAUER, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*. Trotta, Madrid, 2008.
12. _____. *El mundo como voluntad y representación*. Trotta, Madrid, 1988.
13. _____. *Gjbtrans*, 2004. Recuperado el 6 de 4 de 2011, de *Metafísica del amor. Metafísica de la muerte.*: <http://tiffabr57.gjbtrans.com/uncategorized/articulos-sobre-la-muerte-aion-mx/>
14. _____. *Parábolas, aforismos y comparaciones*. Edhasa, Barcelona, 1995.
15. _____. *Parerga y Paralipomena, I*. Trotta, Madrid, 2006.
16. SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Villalpando, Madrid, 1983.



CENALTES®

Centro de Altos Estudios Filosóficos y de Ciencias Sociales

HYBRIS
REVISTA DE FILOSOFÍA

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

HYBRIS Revista de Filosofía, es una publicación de investigación, que aparece semestralmente, orientada a dar cuenta de las diferentes disciplinas y/o expresiones de la Filosofía. Hybris recoge materiales de investigación en forma de artículos y también traducciones y reseñas.

1 Sobre el envío de originales y derechos.

HYBRIS, sólo publica originales en castellano. El envío de un trabajo a HYBRIS implica que éste no ha sido publicado previamente, ni está siendo evaluado actualmente por otra revista.

HYBRIS publica bajo licencia Creative Commons 3.0, de libre acceso, y no permite el uso comercial ni obras derivadas.

Se permiten las traducciones a otros idiomas, mencionado su publicación original en HYBRIS. Se permite la incorporación posterior de los artículos en libros recopilatorios monoautorales, mencionando la fuente original. Se permite y recomienda la inclusión de los artículos publicados en repositorios institucionales, mencionando la fuente.

El envío de un original a HYBRIS supone la aceptación de estos términos.

2 Procedimientos de envío, aceptación y publicación.

Los originales deben ser enviados a Martín Ríos martin.rios@cenaltes.cl, con copia a Adán Salinas adan.salinas@cenaltes.cl

Los originales debe presentarse en formato *Word* o compatible. No se aceptaran originales en formato Pdf.

En documento aparte se deben indicar los datos del autor:

- a.- Nombre, correo electrónico de contacto y filiación institucional.
- b.- Presentación breve (entre 5 y 7 líneas) que incluya nacionalidad, títulos y grados, experiencias profesionales más relevantes.

El Comité Editorial acusará recibo de la recepción mediante correo electrónico.

Si el texto no se atiene a las normas de publicación, será devuelto a los autores y no se considerará recibido, hasta que esto se corrija.

Los textos recibidos serán sometidos a evaluación por pares bajo sistema de “doble ciego”. La revista tendrá un periodo total de 60 días desde la recepción del artículo para informar de su aceptación, rechazo, o aceptación condicionada a correcciones.

Para los originales aceptados, se emitirá un certificado que indique el volumen, número y fecha en que será publicado.

3 Formalidades que deben cumplir los artículos.

Extensión mínima de doce carillas y máxima de veintidós, en letra tamaño 12, espaciado simple, y papel A4, incluyendo citas, bibliografía e ilustraciones.

La norma bibliográfica y de citación debe corresponder al propio de la revista (UNE) detallado más adelante.

Los artículos deben traer un resumen en castellano y otro en inglés, con una extensión máxima de 10 líneas. Además, deben traer un máximo de 5 palabras clave en castellano e inglés.

Si los trabajos corresponden a charlas o conferencias, se debe hacer mención de ello con una nota a pie de página incluida en el título del artículo. En ella se debe incluir lugar del evento y fecha. Del mismo modo, si se trata de un avance o resultados de investigación o parte de un proyecto debe mencionarse si tal proyecto cuenta con patrocinio o financiamiento de alguna institución, en la misma nota al pie.

Los formatos de fuentes para títulos, cuerpo, etc., como a continuación:

Título del trabajo (Times New Roman 16)

Título en Ingles (Times New Roman, 14 Cursiva)

Resumen Castellano (Times New Roman, 9)

Palabras Claves

Resumen en Inglés.

Palabras Claves

1 Subtítulo (Times New Roman 14, numerados)

Cuerpo del trabajo (Times New Roman, 12, espaciado sencillo, justificado, sin sangría)

Las palabras en latín y en otros idiomas modernos que no sean el castellano deben estar en cursivas. Para las palabras del Griego Clásico se debe ocupar la fuente *Athenian*.

3 Formalidades que deben cumplir las reseñas

Se admiten reseñas de libros que sean relevantes como materiales de investigación para la filosofía y que hayan sido publicados durante los dos años anteriores al número de la revista (por ejemplo, para los números del año 2014 se pueden reseñar textos publicados desde el 2012 en adelante). No se admiten reseñas de revistas.

Las reseñas deben venir en el idioma oficial de la publicación que es el castellano. Para las reseñas la extensión máxima es de 6 carillas con la misma fuente y tamaño que los artículos.

Las reseñas deben estar encabezadas con los datos generales del libro. Primero el título, en línea aparte el nombre del autor, luego editorial, el traductor (sólo si es relevante como información), ciudad, año, número de páginas y por último se debe incluir el número del ISBN.

4 Entrevistas y Traducciones.

Para enviar una traducción a HYBRIS, el traductor debe contar con la autorización del autor original, a menos que se trate de un trabajo de dominio público. Además debe indicar con precisión la fuente original de publicación. Las traducciones estarán sometidas a un proceso ad-hoc de evaluación.

Para enviar una entrevista es necesario contar con la autorización del entrevistado. Además se debe indicar la fecha y lugar en que se realizó la entrevista. Las entrevistas estarán sometidas a un proceso ad-hoc de evaluación.

5 Fechas de presentación

El material será editado y publicado semestralmente. El plazo de recepción de los trabajos vencerá, para la edición del *semestre primavera* el **31 de Marzo** de cada año, y para la edición del *semestre otoño* el **31 de Septiembre** de cada año. Todo artículo que sea recepcionado con posterioridad a la fecha indicada se entenderá como enviado para el número inmediatamente siguiente.

NORMA DE CITACIÓN Y REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Introducción: Respecto a las normas de citación y referencia, se han generado una serie de discusiones en la actualidad, que terminan por mostrar la inconveniencia de las normas de origen anglo para la investigación en humanidades que se basa en fuentes documentales. Considerando la naturaleza de las investigaciones que se publican en HYBRIS y que el idioma oficial de la publicación es el castellano, el comité editorial de la revista ha acordado acoger las orientaciones de la norma española UNE 50-104-94, basada en la ISO 160:1987 y elaborada por AENOR, en lo que respecta a normas de citación y referencia bibliográfica, para el próximo número y siguientes. Se han tenido en cuenta, además, algunos informes de diversos académicos que comentan esta norma aportando sus propias sugerencias y concreciones. En este sentido, se asumen las orientaciones y las prescripciones de tal norma en lo que corresponde a citas documentales textuales, referencias bibliográficas a pie de página y bibliografía final del artículo. En aquellos aspectos donde la norma deja terreno a diversas opciones se han tomado algunas decisiones que se detallan a continuación.

A. BIBLIOGRAFÍA DEL ARTÍCULO

Instrucciones generales: La Bibliografía de las fuentes citadas o referenciadas en el artículo se escribirá en hoja aparte al final del mismo. Las fuentes deberán ordenarse por Apellido del autor y numerarse de manera incremental. La bibliografía debe incluir los elementos y subelementos necesarios para la correcta identificación de la fuente que son: Autoría. Título de la Obra. Pie Editorial. Se ha optado, según la norma lo permite, por el sistema de puntuación que resulta más simple, separando elementos con punto (.) y subelementos con coma (,). En algunos casos, la presencia de dos autores o de un subtítulo requiere el uso de punto y coma (;). A continuación se tratarán los casos más comunes de fuentes documentales que se utilizan en la revista.

i) Los **Libros** se anotarán en la Bibliografía del siguiente modo. APELLIDO, Nombre. *Título de la fuente*. Editorial, lugar de publicación, año. Como en el siguiente ejemplo:

1. BELTRÁN, Luis. <i>Historia de las doctrinas económicas</i> . Teide, Barcelona, 1989.

En el caso de que el libro tenga **dos autores** se separarán por punto y coma (;), si se trata de un libro conjunto donde los autores indican un rol de edición o coordinación, se indicará a continuación del nombre entre paréntesis como (editores) o (coordinadores) u otro en el caso que corresponda como en el siguiente ejemplo:

2. ARRIBAS, Sonia; CANO, Germán (coordinadores). *Hacer vivir, dejar morir; biopolítica y capitalismo*. CSIC, Madrid, 2010.

En el caso que se trate de una **traducción**, aunque la norma no obliga a mencionar al traductor, HYBRIS considera que éste es un dato relevante en el trabajo con fuentes documentales textuales; por lo tanto, si se conoce el dato debe incluirse como una autoría secundaria y a continuación del título, como en el siguiente ejemplo.

3. FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la biopolítica*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

ii) **Capítulos de libros** se anotarán siguiendo los mismos principios ya enunciados sobre elementos y subelementos, indicando el Autor del capítulo, el Título del capítulo y la referencia completa de la Fuente en la que se encuentra. Para distinguir el Título del capítulo y el Título general, se anotará el «Título del capítulo» destacado entre comillas latinas (« ») y el *Título del libro* en cursivas, como en el siguiente ejemplo.

4. PAREDES, Diego. «El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben». En MUNERA, Leopoldo (editor). *Normalidad y Excepcionalidad en la Política*. UNC, Bogotá, 2008.

iii) **Artículos en revistas** se anotarán siguiendo los criterios anteriores y con una estructura como la siguiente: APELLIDO, Nombre. «Título del artículo». En *Nombre de la Revista*. Número y/o volumen, Editor o institución que publica, Lugar de publicación, Año o fecha según corresponda. Como en el siguiente ejemplo.

5. REYES, Manuel; MAYORGA, Juan. «Los avisadores de fuego; Rosenzweig, Benjamin y Kafka». En *Revista ISEGORÍA*, Nº 23, CSIC, Madrid, 2000.

iv) Las **tesis** se anotarán con la siguiente estructura. APELLIDO, Nombre. *Título en cursivas*, Tesis para optar al grado de..., Nombre de la Universidad, Facultad o Escuela según corresponda, Ciudad, Año. Como en el siguiente ejemplo:

6. LÓPEZ, Francisco. *La teoría del conocimiento en el 'Tratado del conocimiento humano' de D. Hume*. Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999.

v) Las **Columnas en prensa** Se publicarán indicando autoría y título de la columna y luego la información del medio impreso, con el siguiente esquema. APELLIDO, Autor. «Título de la columna». En *Nombre del medio impreso*, Ciudad o País, dd/mm/aaaa. Como en el siguiente ejemplo:

7. GÉNERO, Tarzo. «El futuro de la cuestión democrática». En *El país*, España, 13/04/2012

vi) Las **entrevistas compiladas en obras completas** o volúmenes recopilatorios se anotarán del mismo modo que los capítulos de libros. **Las entrevistas en revistas académicas** se anotarán del mismo modo que los Artículos en Revistas. Las **entrevistas en medios impresos** de circulación periódica se anotarán incluyendo la autoría del entrevistador del siguiente modo. APELLIDO, Nombre. «Nombre de la entrevista». En *Título del medio impreso*, Ciudad o País, dd/mm/aaaa. Cuando la entrevista no tenga título, se utilizará por defecto el título «Entrevista con Nombre del entrevistado» como en el siguiente ejemplo:

8. FERNÁNDEZ, Luis. «Entrevista con Roberto Esposito» En *Diario perfil*, Buenos Aires, 19/04/2009.

vii) Artículos, traducciones o entrevistas en **Revistas electrónicas**, se anotarán de igual forma que las fuentes documentales impresas, siempre que la información de publicación esté disponible. Si lo anterior no es posible, porque no se dispone de los datos o por alguna otra razón, se seguirá el siguiente esquema. APELLIDO, Nombre. «Título». Disponible en <dirección electrónica entre ángulos>

Columnas o entrevistas en **sitios web o versiones electrónicas** de medios de circulación impresa, se anotarán del mismo modo que las fuentes documentales impresas, añadiendo la dirección web específica entre corchetes. APELLIDO, Nombre. «Título». En *Nombre del medio*, versión digital disponible en <dirección completa de enlace a la fuente>. Ejemplo:

9. SACCO, Gianluca. «Entrevista con Giorgio Agamben». En *Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze*, disponible en <<http://rivista.ssef.it/site.php?page=20040308184630627&edition=2005-05-01>>.

viii) Para anotar **otro tipo de fuentes**, deben seguirse las orientaciones entregadas en los casos anteriores y adaptar estos criterios en la medida que sea necesario.

Un ejemplo completo de bibliografía sería como el siguiente:

1. GARCÉS, Marina. «Jacques Rancière; la política de los sin parte». En *Riff Raff; Revista de pensamiento y cultura*, Nº 24, Zaragoza, 2004.
2. LÉVÊQUE, Jean-Claude. «Estética y Política en Jacques Rancière». En *Revista Escritura e Imagen*, Nº 1, Madrid, 2005.
3. RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo*. Trad. Horacio Pons. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
4. _____. *El espectador emancipado*. Trad. Ariel Dillon. Manantial, Buenos Aires, 2010.

B. CITAS TEXTUALES

Introducción: La investigación con fuentes documentales requiere el uso directo de las fuentes y en ese sentido las citas textuales son un elemento básico, por su papel de evidencia documental. Si se utilizan citas en idiomas distintos al castellano, el autor deberá proveer traducciones para cada una de ellas. A continuación se exponen las formas de citación textual aceptadas por la revista.

ix) Las **citas documentales textuales** pueden anotarse **en el cuerpo del párrafo** “con comillas” si se trata de una cita de no más de tres líneas, y luego continuar sin necesidad de usar un párrafo aparte, anotando a pie de página su respectiva referencia como en el siguiente ejemplo:

Por eso agrega que “lo que la comunidad me revela, al presentarme mi nacimiento y mi muerte, es mi existencia fuera de mí (hors de moi)”¹. Gracias a la comunidad vemos que somos un salir de nosotros que antes habíamos denominado éxtasis

x) Las **citas documentales textuales** deberán anotarse **en un párrafo aparte** cuando tengan una extensión de cuatro líneas o más, y con una tipografía y márgenes que la destaquen respecto al cuerpo del artículo como en el ejemplo siguiente:

Así pues la muerte de la comunidad se presenta como un rostro salvífico que manifiesta su verdadera finitud. Por esta causa añade justo a continuación:

Si la comunidad se revela en la muerte del otro, es porque la propia muerte es la verdadera comunidad de los yo que no son mí-mismo. No es una comunión que fusione los mí-mismo en un Mí-mismo o en un Nosotros superior. Es la comunidad de los otros².

La comunidad, por consiguiente, adquiere el carácter de la muerte, el cual es la propia faz que debe adoptar la actividad del prójimo. Tan sólo

xi) Las **citas documentales textuales** también podrán anotarse **a pie de página**, cuando el autor considere que son una evidencia necesaria para corroborar lo que está afirmando, o ahondar en ello; pero que es innecesario anotarlas en el cuerpo del párrafo. En este caso, al igual que en los casos anteriores, la cita textual deberá estar “entre comillas”, seguida por la referencia correspondiente; como en el ejemplo siguiente:

El arte sería entonces un ‘accionar’, y por lo tanto, la manera de hacer visible determinadas experiencias de creación¹. En cualquier caso, esas experiencias de creación, aun perteneciendo a regímenes diversos del arte o a épocas distintas operan bajo la modalidad de dispositivo.

¹ “(...) Y, en el sistema clásico de la representación, la escena trágica será la escena de visibilidad de un mundo en orden, gobernado por la jerarquía de sujetos y la adaptación de situaciones y maneras de hablar de esta jerarquía”. RANCIÈRE, Jacques. *El reparto de lo sensible: estética y política*. LOM, Santiago de Chile, 2009. p. 18.

C. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS A PIE DE PÁGINA

Introducción: Cuando se utilice una cita textual en cualquiera de los usos anteriores, deberá anotarse una referencia precisa de la fuente desde la que ha sido extraída. Esta referencia se anotará siempre al pie de página siguiendo el uso más común en textos de humanidades y trabajos con fuentes documentales textuales. La norma indica que las referencias al pie deben contener los elementos y subelementos necesarios para distinguir la fuente citada y mantener coherencia con la Bibliografía, de manera que se pueda confrontar fácilmente la concordancia entre ambas. Además las notas al pie deben ser numeradas en forma correlativa e incremental. La norma distingue entre la primera y las siguientes notas de referencia a pie.

xii) La **primera referencia** a una fuente que aparezca en el artículo, deberá contener la información completa y la misma que la exigida para la bibliografía según el tipo de fuente. Además consignará el número de página o páginas de la que ha sido extraída la información citada, antecediendo al número de página por la abreviatura p. o pp. Para una o varias páginas respectivamente. Como en el siguiente ejemplo:

¹ BELTRÁN, Luis. *Historia de las doctrinas económicas*. Teide, Barcelona, 1989. p. 89.

² LÉVÊQUE, Jean-Claude. «Estética y Política en Jacques Rancière». En *Revista Escritura e Imagen*, Nº 1, Madrid, 2005. pp. 121-122.

xiii) La **segunda y siguientes referencias** a pie de página, **utilizarán un formato abreviado** con los elementos básicos para relacionar la referencia a pie y la Bibliografía e identificar la cita en la fuente original, es decir, autor y título de la fuente, seguido por las páginas precisas de las que se ha extraído la información, según el esquema APELLIDO, Nombre. *Título de la fuente*; o APELLIDO, Nombre. «Título de la fuente», según corresponda por el tipo de fuente citada. Como en el ejemplo siguiente.

¹ BELTRÁN, Luis. *Historia de las doctrinas económicas*, p. 89.

² LÉVÊQUE, Jean-Claude. «Estética y Política en Jacques Rancière», pp. 121-122.

xiv) Las **abreviaturas latinas** no son mencionadas directamente por la norma; sin embargo, HYBRIS **no las utiliza** por cuatro motivos. El primero es que abreviaturas como *Op. Cit.*, *lb.*, *Ibidem*, *In Loc. Cit.*, resultan innecesarias para el sistema de citación que la norma propone y que HYBRIS utiliza; pues el objetivo de estas abreviaturas es no repetir información innecesaria, lo cual se logra igualmente con el sistema utilizado. En segundo lugar, porque su uso si bien responde a una tradición valorable y en cierta medida vigente; por otra parte, en la actualidad, son cada vez más las personas e investigadores a los que este tipo de abreviaturas les resultan más confusas que esclarecedoras, con lo que pierden su potencial práctico que es el objetivo básico de las mismas. En tercer lugar, este tipo de abreviaturas genera problemas innecesarios de edición, cuando deben insertarse notas o referencias intermedias. En cuarto lugar, las alocuciones que se utilizan en forma de comentarios como *supra*, *apud*, *quod vide*, y otras, pueden perfectamente ser expresadas en castellano ganando claridad. Por lo cual, para referencias consecutivas a una misma fuente debe seguirse

el mismo criterio que para la segunda y consecutivas referencias, esto es: Autor, Título de la fuente y página o páginas citadas.

xv) Las **referencias generales**, del tipo “consultar HEGEL, G. *La Fenomenología del Espíritu*” resultan contraproducentes para el sistema de citación de HYBRIS en todas sus formas, ya sea entre paréntesis o a pie de página y **no se admiten** por tres razones. En primer lugar porque no son efectivas, pues afirmar que una idea o teoría aparece de manera general en tal fuente en realidad no aporta mucho en términos de análisis a menos que se discuta los enunciados precisos y se ponga en evidencia específicamente y en detalle tal idea o teoría y sus posibles interpretaciones. En segundo lugar, porque dificulta el trabajo de edición y abulta innecesariamente el número de citas, dificultando la lectura. En tercer lugar, porque esta práctica genera bibliografías muy generales con poco valor para el investigador que acude a revisarlas. Por lo tanto, si se va a citar o a referenciar una obra, esto debe remitir a una página o a un número acotado de páginas y nunca a una fuente completa.

xvi) **Anotaciones especiales**, como las que se usan para textos antiguos no conservados, o conservados en versiones y fragmentos, o que han sido catalogados de manera específica, se anotarán conservando la **anotación tradicional y añadiendo la fuente intermediaria** de la que se ha extraído el fragmento, incluyendo número de página de esta última. También se aplica el criterio de hacer la referencia completa de la fuente intermediaria la primera vez, y en la segunda y siguientes citas, una referencia abreviada como en el siguiente ejemplo:

¹ Clemente, *Strom.* I, 131; (DK 36 B 2; 15). En KIRK, Geoffrey; RAVEN, John; SCHOFIELD, Malcolm. *Los Filósofos Presocráticos*. Trad. Jesús García. Gredos, Madrid, 1987. Fragmento 262, p. 322.

² Justino ap. *Pomp.Trog.* Hist. Phil. *Epit.* XX, 4, 14. En KIRK, Geoffrey; RAVEN, John; SCHOFIELD, Malcolm. *Los Filósofos Presocráticos*. Fragmento 272, p. 330.

³ Horace, *Odes* I. 28. En HUFFMAN, Carl. *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge University Press, New York, 2005. Texto A3, p. 260.

⁴ L. *Annaeus Florus*, *Epitome of Roman History* I. 13.2–3. En HUFFMAN, Carl. *Archytas of Tarentum*. Texto A4a, p. 265

D. TRANSLITERACIÓN DE GRAFÍAS GRIEGAS

Minúsculas	Mayúsculas	Doble consonante	Doble vocal
α - a	Α - A	γκ - nk	αι - ai
β - b	Β - B	γγ - ng	ει - ei
γ - g	Γ - G	γχ - nch	οι - oi
δ - d	Δ - D	γξ - nx	αυ - au
ε - e	Ε - E		ευ - eu
ζ - z	Ζ - Z		ου - ou
η - e	Η - E		α̣ - a
θ - th	Θ - TH		
ι - i	Ι - I		
κ - k	Κ - K		
λ - l	Λ - L		
μ - m	Μ - M		
ν - n	Ν - N		
ξ - x	Ξ - X		
ο - o	Ο - O		
π - p	Π - P		
ρ - r	Ρ - R		
σ, ς - s	Σ - S		
τ - t	Τ - T		
υ - y	Υ - Y		
φ - ph	Φ - PH		
χ - ch	Χ - CH		
ψ - ps	Ψ - PS		
ω - o	Ω - O		