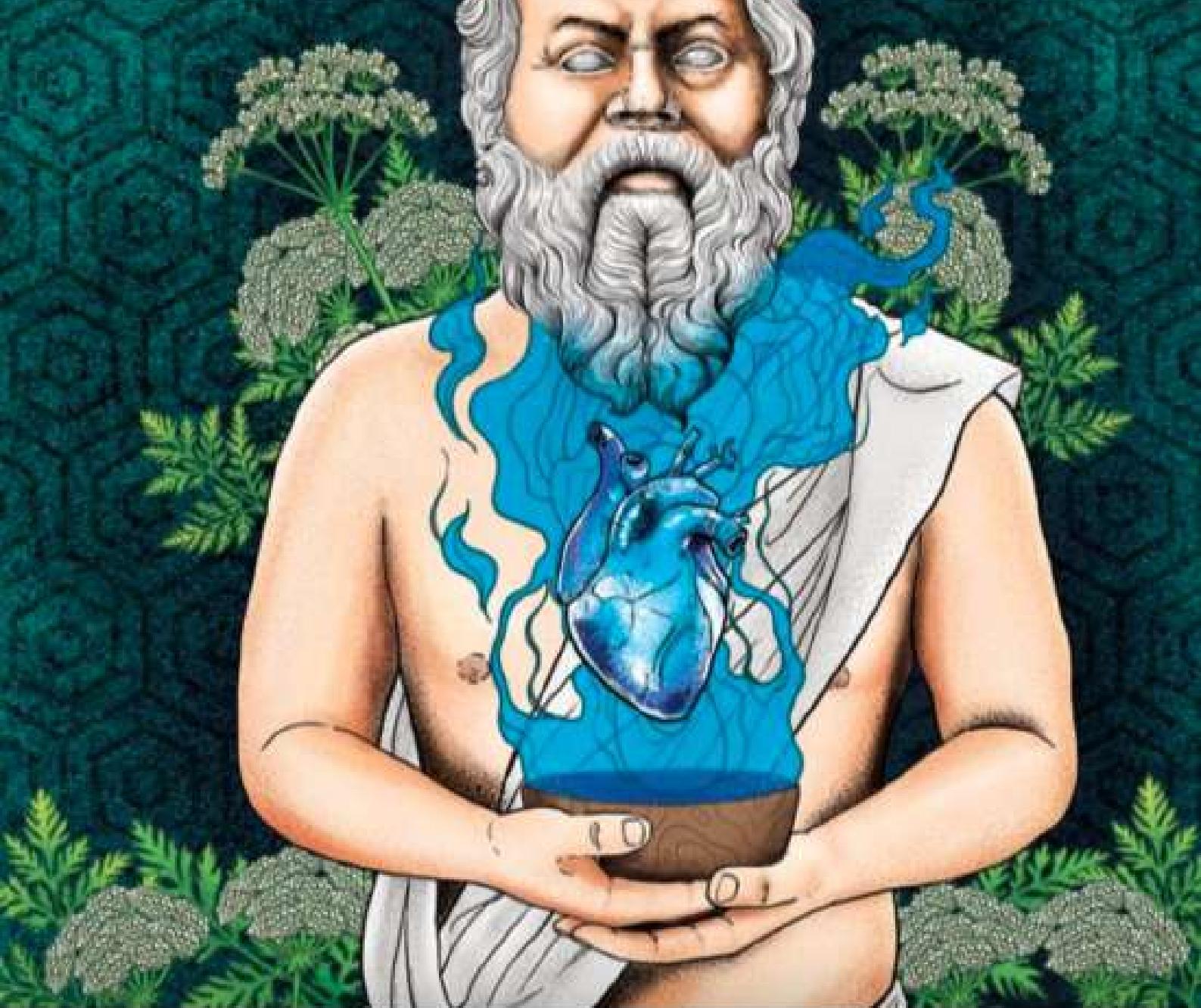


CAZA MOSCAS

REVISTA FILOSÓFICA
AÑO 9 / NÚM 10-11 / ENERO-DICIEMBRE 2016

Y LITERARIA
ISSN 1989 - 6704

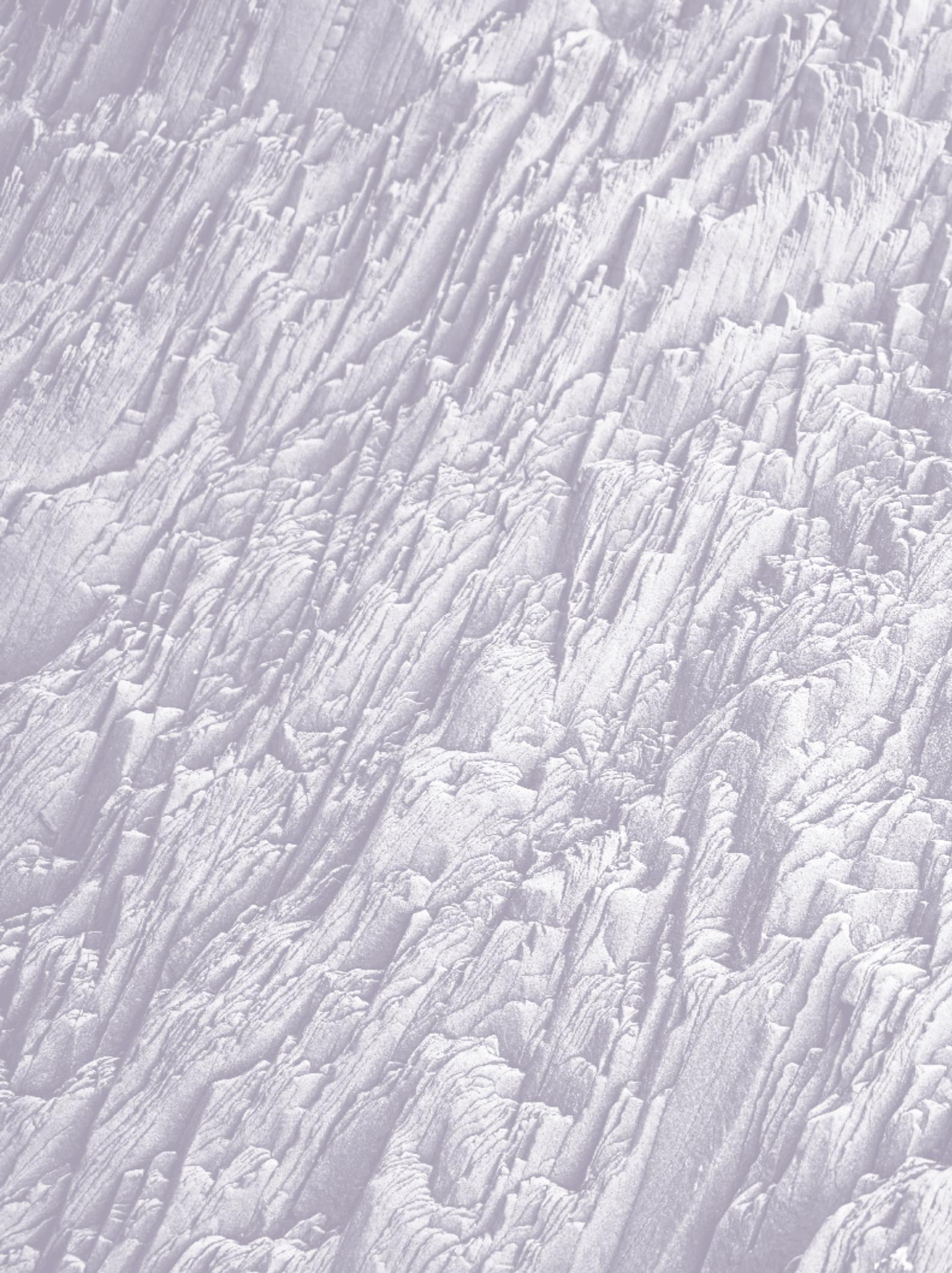




REVISTA FILOSÓFICA Y LITERARIA

Editada por los estudiantes del Programa de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas

| | | | | | | | |
|------------|----------------------|-------|----------|---------|-------------------|------|------------------|
| Cazamoscas | Manizales - Colombia | Año 9 | Nº 10-11 | pp. 128 | enero - diciembre | 2016 | ISSN 1909 - 6704 |
|------------|----------------------|-------|----------|---------|-------------------|------|------------------|





ISSN: 1909-6704

Año 9. N° 10-11 enero-diciembre 2016

Editada por

Programas de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Facultad de Artes y Humanidades
Semillero Cazamoscas
Universidad de Caldas
Manizales-Colombia

Tutor

Nicolás Duque Buitrago

Directora

Ángela Cuastumal

Editora

Pamela Echeverri Bernal

Comité editorial

Mateo Baena Hoyos
Miguel Ángel Maya Bedoya
Aoife Itziar Bernal McGee
Jacobo Rivera
Juliana Zuluaga
María del Mar Rodas Zuleta
Nikolas Llanos Montoya
Victor Cano
Marlon Castañeda
Daniel Orrego Lozano

Ilustraciones

Juan Sebastián Castro - Señor Calavera

Comité técnico

Traducciones:
Pamela Echeverri Bernal y Aoife Itziar Bernal McGee
Diseño y diagramación:
Estratosfera colectivo de diseño | estratosfera.com.co

Correspondencia e información Revista Cazamoscas

Programas de Filosofía y Letras
Universidad de Caldas - Sede Palogrande
Carrera 23 # 58-65. Manizales – Colombia.
Apartado Aéreo: 275
Teléfono: (+6) 8862720 Ext. 21151.
Fax: (+6) 8862720 Ext. 21151
revistacazamoscas@ucaldas.edu.com

Venta

Universidad de Caldas. Librería Universidad de Caldas.
Sede Palogrande. Primer Piso.
Tel.: (6) 8781500 Ext. 21150
E-mail: libreriauniversitaria@ucaldas.edu.co
Facebook: Revistacazamoscas

CONTENIDO

PRESENTACIÓN p. 6

ZONA ARTICULAR

La solidez o debilidad del materialismo eliminativo: un examen de las objeciones provenientes del funcionalismo

Juan Fernando Álvarez Céspedes

p. 16

Lenguajes naturales y lenguajes formalmente reconstruidos: notas críticas sobre la filosofía de Carnap

Daniel Peres Díaz

p. 24

Nietzsche: la sustancialidad del mundo y el sujeto

Carlos Ariel Betancur Pino

p. 34

Un análisis filosófico y sociológico de la sociedad actual

Nairo Hernán Lara M.

p. 40

Un análisis del liberalismo contemporáneo a la luz de la teoría liberal clásica

Ricardo Albeiro Galeano Marín

p. 50

Walter Benjamin y el fin del derecho como negociación de medios

Jonathan Sánchez Ospina

p. 60

Función social de la filosofía

Yobany Serna Castro

p. 68

La útil inutilidad de la filosofía

Camilo Isaza Valencia

p. 74

GANADORES DEL CONCURSO DE CUENTO



Otro cuento para Saroyan

Guarquiloco:
Mauricio Garay Quiñones

p. 84

Café diente azul

Niño Espacial:
Andrea Marín Arcila

p. 88

Leviatánico

Dr Rascawillie:
Erik J. Vallejo Fonseca

p. 92

SEDIMENTOS LITERARIOS



Serie: Nosotros los huídos

*Gabriel Alejandro García
Urrutia*

p. 104

Manizales

Mónica Andrea Valencia

p. 102

TRADUCCIÓN

Critón o del deber

Semillero de traducción Logos

p. 114

PRESENTACION

Regresa la Revista Cazamoscas con una nueva edición, es para nosotros una gran alegría presentar este, el número 10-11 a los lectores que aguardan con paciencia por cada entrega, esta tarea es como dar vida a un nuevo ser. Cada artículo que ustedes, queridos lectores, van a leer, conforma una parte de la identidad de este número. Representa el trabajo que paso a paso tuvo cada colaboración de la mano de los autores y quienes integran el comité editorial, de ahí la alegría y el gusto por entregar un trabajo que si bien representó algunas dificultades para su terminación, la recompensa, creemos, será inmensa en tanto lo que guarda cada uno de ellos no quede en el olvido sino que al menos una parte, una frase o una palabra, se quede en sus cabezas y permanezca revoloteando como la criatura que da el nombre a nuestra revista: la mosca. Que como moscas se queden las ideas de alguno de estos artículos en la mente del lector y que no se queden quietas, que fastidien para que se busque complementarlas, profundizarlas. Si así sucede, no podremos estar más agradecidos y si no, sabemos que la paciencia es una virtud y que de una u otra manera las ideas cuales moscas, volarán.

Por tanto, con miras a que tal empresa funcione, abrimos la primera sección, *Zona Articular*, con la colaboración titulada *La solidez o debilidad del materialismo eliminativo: un examen de las objeciones provenientes del funcionalismo* en donde Juan Fernando Álvarez Céspedes, expone los elementos básicos del materialismo eliminativo de Paul Churchland para con base en ello examinar las objeciones que desde el funcionalismo, con Hilary Putnam, plantea a tal perspectiva. Pasaremos después de la filosofía de la mente a la filosofía del lenguaje con Daniel Peres Díaz, que con su artículo: *Lenguajes naturales y lenguajes formalmente reconstruidos: notas críticas sobre la filosofía de Carnap* propone un examen al papel que juegan los lenguajes naturales en contraposición con los lenguajes reconstruidos dentro del marco de la filosofía del lenguaje de Carnap y su programa de “construcción lógica del mundo”. Siguiendo la costumbre de ofrecer variedad en la temática que presenta la revista damos paso a Carlos Ariel Betancur Pino, quien nos ofrece la exposición de la crítica nietzscheana desde las nociones de vida y lenguaje en su artículo: *Nietzsche: la sustancialidad del mundo y el sujeto*. A continuación el salto será desde la filosofía de Nietzsche hacia la filosofía política y moral a la que se refieren los siguientes tres artículos, el primero, *Un análisis filosófico y sociológico de la sociedad actual* de Nairo Hernán Lara M. muestra una lectura

sociológica y filosófica del momento actual, en el que se exponen las causas de la decadencia social y la descripción de Zygmunt Bauman sobre la modernidad y su individuo; el segundo, *Un análisis del liberalismo contemporáneo a la luz de la teoría liberal clásica* en el cual, Ricardo Albeiro Galeano Marín, hace un análisis comparativo entre el social-liberalismo o liberalismo social y el libertarismo para concluir que las dos escuelas de pensamiento guardan fidelidad a la teoría liberal clásica y que cumplen, por ello, las promesas que desde dicha teoría se plantean; el tercero, *Walter Benjamin y el fin del derecho como negociación de medios* escrito por Jonathan Sánchez Ospina, explica cómo a partir de la definición de Walter Benjamin del derecho y su violencia como un núcleo ético, ofrece una ayuda para comprender el llamado “fin del conflicto armado” colombiano.

Cerramos esta sección con dos artículos que llaman la atención de estudiantes y profesores de filosofía acerca de cuál sería la función de esta, cuestión que en más de una ocasión nos hemos visto obligados a intentar responder, en *Función social de la filosofía*, el profesor Yobany Serna expone su punto de vista partiendo de su labor como docente, con respecto a lo que se espera de un filósofo, hasta dónde puede llegar su actividad y cómo esta puede representar un bien para la sociedad. Y para finalizar, Camilo Isaza Valencia, en *La útil inutilidad de la filosofía* muestra una crítica aguda al estado actual de la filosofía como carrera universitaria y como oficio del que siempre se espera obtener alguna recompensa monetaria, el lector decidirá qué punto de vista se acomoda más a su propia visión referente a para qué sirve la filosofía.

La siguiente sección, que siguiendo el dicho “lo prometido es deuda”, hemos bautizado: *Ganadores del concurso de Cuento Cazamoscas*, en honor a los ganadores del concurso realizado entre los meses de Junio y Agosto del año 2015, inicia con el primer puesto otorgado a Mauricio Garay Quiñones por su cuento *Otro cuento para Saroyan*, en el segundo puesto viene *Café diente azul* de Andrea Marín Arcila y concluye, en el tercer puesto Erik J. Vallejo Fonseca, con *Leviatánico*. A continuación pasamos a la sección *Sedimentos literarios* acompañados por Mónica Andrea Valencia con su poema *Manizales* y Gabriel Alejandro García Urrutia con el poemario titulado, *Serie: nosotros los huidos*. Cierra esta nutrida y variopinta edición, el trabajo que el Semillero de traducción Logos realizó durante casi un año consistente en la traducción del griego antiguo de uno de los más bellos diálogos de Platón, nos referimos a *Critón o del deber*, el lector tiene en sus manos una traducción hecha con todo el esfuerzo y juicio que un escrito antiguo merece, el cual Cazamoscas presenta con orgullo.

Finalmente, expresamos el más sincero agradecimiento a la Facultad de Artes y Humanidades y al Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas por su apoyo, así como a los profesores y estudiantes que hacen posible que Cazamoscas se renueve a cada entrega y vea la luz en cada publicación, la invitación estará siempre vigente a todos ustedes, estimados lectores, para que sigan leyendo, criticando y con más ahínco, enviando sus aportes a la revista. Nunca es tarde para hacer saber al mundo lo que se piensa de él en un escrito, puede ser que uno de ellos conforme la identidad de una próxima edición.

ZONA
ARTÍ-
CULAR

Los humanos somos para los dioses como las moscas para los niños juguetones; nos matan para su recreo.
William Shakespeare, El Rey Lear (IV, sc. I, vv. 35-37)

*Todo hombre, donde quiera que vaya, está rodeado por una nube de convicciones reconfortantes, que se
mueven con él como las moscas un día de verano.*
Bertrand Russell, (1872-1970)







LA SOLIDEZ O DEBILIDAD DEL MATERIALISMO

UN EXAMEN DE LAS OBJECIONES
PROVENIENTES DEL FUNCIONALISMO

ELIMINATIVO:

Juan Fernando Álvarez Céspedes
juan.alvarez29@udea.edu.co
Universidad de Antioquia

La psicología folk es una prima moderna de un viejo amigo: la astronomía ptolemaica. Esta sirve a los propósitos de predicción aproximada suficientemente bien, para un importante pero parroquial rango de fenómenos. Pero esta tergiversa lo que realmente está pasando [24] (Churchland, 2007).

RESUMEN

Este artículo tiene un doble propósito: exponer los elementos básicos del materialismo eliminativo de Paul Churchland y examinar las objeciones que el funcionalismo ha planteado a esta perspectiva. Para la consecución de este doble propósito divido mi trabajo en tres secciones: en la primera presento la principal pretensión de la vertiente eliminativista, a saber, la eliminación de la psicología popular; en la segunda sección expongo la postura funcionalista y, asimismo, muestro algunas de las principales objeciones que desde el funcionalismo se le ha hecho al materialismo eliminativo, y en la última sección recojo las conclusiones que arroja el texto.

Palabras clave

Paul Churchland, Hilary Putnam, Materialismo eliminativo, Funcionalismo, Psicología popular.

ABSTRACT

This paper has a dual purpose: to expose the basic elements of Paul Churchland's eliminative materialism and to examine the objections that functionalism has directed to this perspective. In order to achieve this purpose, I divide this article into three sections: in the first section I present the principal claim of eliminative materialism: the elimination of popular psychology; in the second section I expose the functionalist position and also I show some of the main objections that this position has directed against eliminative materialism; In the last section I present the paper's conclusions.

Key words

Paul Churchland, Hilary Putnam, Eliminative materialism, Functionalism, Folk psychology.

I.

El materialismo eliminativo: la pretensión de una eliminación teórica

El historiador Aurelio Echeverría, asegura en su libro Grecia, mitología y plantas la existencia de una fruta particular descrita en el 152 a.C, por Publio Terencio Africano en una de sus comedias como la fruta del árbol Drago; nombre que recibe en correspondencia al árbol donde nace, pero según Dioscórides botánico Griego del 90 a.C el árbol nunca ha engendrado fruta alguna y sólo su resina espesa y roja como la sangre es usada para barnizar violines o curar úlceras -úlceras de la garganta- debo especificar, debido a que Echeverría es insistente en torno a este uso de la resina de Dracaena. Otro dato significativo es que los antiguos Romanos denominaran a todas las cosas rojo brillantes «sangre de dragón».

El materialismo reduccionista propone que cada estado y proceso mental es *idéntico* a un estado y proceso físico del cerebro. De modo que este materialismo busca llevar a cabo una reducción interteórica, esto es, proponer una nueva teoría de los estados mentales más eficaz que aún utilice las proposiciones y principios de una teoría anterior -la psicología popular-, lo cual podría llegar a permitir, como explica Paul Churchland (1999): “Aprehender exactamente la misma realidad que el marco anterior describía en forma incompleta, pero con un nuevo marco de referencia conceptual más lúcido [52]”. Un posible ejemplo de reducción interteórica es el del calor de un cuerpo, pues hoy se sabe que este es la energía del movimiento de las moléculas que lo compone, es decir, el calor es idéntico al alto valor medio de energía cinética molecular.

Ahora bien, el materialismo eliminativo rechaza las pretensiones de los teóricos de la identidad mente-cerebro, pues lo que se busca no es una reducción interteórica, sino una eliminación teórica. El materialismo reduccionista pretende mostrar que los conceptos de la psicología popular (creencia, deseo, conciencia, intención, etc.) se pueden explicar en términos de,

por ejemplo, la neurociencia. No obstante, el materialismo eliminativo plantea que esta correspondencia que requiere la reducción interteórica no es adecuada, porque el marco conceptual de la psicología popular contiene una concepción falsa, engañosa e incompleta de la naturaleza de nuestra actividad cognitiva y de nuestra conducta.

El materialismo eliminativo deposita gran confianza en la investigación neurocientífica, en la medida en que esta podría explicar adecuadamente la naturaleza de la mente a través del estudio del cerebro. Para el materialismo eliminativo es imposible que la adecuada explicación que puedan llegar a ofrecer las neurociencias proporcione categorías teóricas que se correspondan con las categorías de la psicología popular. La tarea es, pues, eliminar de la explicación tal psicología. Paul Churchland (1999) plantea que esta pretensión de eliminación teórica no es nueva y que en la historia ya se ha visto casos de eliminación. Por ejemplo, en el siglo XVIII y comienzos del XIX se creía que el calor era un fluido que transitaba en los cuerpos y, además, había una teoría que explicaba este fenómeno de manera relativamente satisfactoria. Empero, a finales del siglo XIX se mostró que era más adecuado explicar el calor en otros términos nuevos, pues se predecía con mayor exactitud la conducta térmica de los cuerpos. Esta nueva teoría sostenía que el calor no era un fluido, sino la energía que resultaba del movimiento de una gran cantidad de partículas. De modo que la teoría que concebía el calor como un fluido que transitaba en los cuerpos fue eliminada.

El materialismo eliminativo plantea que la psicología popular debe ser eliminada; pero ¿qué es la psicología popular (o psicología *folk*)? Churchland (1981) plantea que esta es una teoría que ha sido elaborada por el sentido común que puede ofrecer explicaciones y predicciones aproximadas de ciertos asuntos que han inquietado a la filosofía de la mente: la conducta, el problema mente-cuerpo, la intencionalidad de los estados mentales, etc. Por ello, las personas del común pueden explicar e, incluso, predecir fácilmente la conducta de otras personas haciendo referencia a las creencias, deseos, temores, intenciones y percepciones que tienen las personas. Esta teoría del sentido común presupone leyes que conectan las explicaciones y las predicciones con la conducta o con el fenómeno que

se considere¹. Por ejemplo, aquellas leyes derivan de preceptos familiares que se inculcan desde la niñez y, en general, del conjunto de saberes populares que compartimos tácitamente por el mero hecho de ser individuos que pertenecemos a una sociedad.

Además, dentro del núcleo teórico de la psicología popular se encuentran las actitudes proposicionales, las cuales son -en principio- estados mentales que pueden ser expresados en una proposición. Dos ejemplos claros son las creencias y los deseos. Estos dos términos ("creencia" y "deseo") los utilizamos cotidianamente y nos permiten relacionarnos con los otros. De manera que, como es de esperarse, la psicología popular es una teoría que goza de amplia aceptación, tiene ciertas ventajas explicativas y pragmáticas y, asimismo, es una teoría socialmente apoyada y protegida; no obstante, tal apoyo y protección proviene -según el materialismo eliminativo- de una concepción inocente y estrecha de lo que es la mente. A propósito de esto, Paul Churchland (1981) plantea que:

El teórico de la identidad espera, con optimismo, que la psicología folk sea fácilmente reducida a la neurociencia completa y que su ontología se preserve en virtud de identidades transteóricas. (...) El materialista eliminativo es (...) pesimista acerca de la perspectiva de reducción, pero su razón es que la psicología folk es una explicación radicalmente inadecuada de nuestras actividades internas, demasiado confusa y demasiado defectuosa como para sobrevivir a una reducción interteórica [49].

Churchland (1981) plantea tres argumentos para sostener la tesis según la cual la psicología popular es una teoría errónea, engañosa e incompleta. El primer argumento tiene que ver con que, si bien la psicología popular es una teoría que logra explicar y predecir algunos fenómenos, tiene graves falencias explicativas y predictivas con respecto a otros. Entre tales fenómenos están: la memoria, el proceso de aprendizaje, el sueño, las enfermedades mentales, etc. En resumen, este primer argumento muestra que muchos de los elementos del marco conceptual de la psicología folk siguen siendo un misterio. El segundo argumento que ofrece Churchland (1981) es que la historia de la psicología folk da

cuenta de cierto estancamiento, decadencia e infertilidad, es decir, tal teoría existe hace más de 2.500 años y los misterios mencionados en el primer argumento permanecen como tales, por lo tanto, no se ha podido aprender a manipular esos fenómenos. Dicho de otra manera, a partir de la psicología popular no sabemos qué son las enfermedades mentales ni tampoco sabemos cómo curarlas o tratarlas. La pregunta que surge aquí es, ¿por qué tal teoría con las falencias señaladas ha permanecido durante tanto tiempo? Una posible respuesta

**EL MATERIALISMO REDUCCIONISTA
PRETENDE
MOSTRAR QUE
LOS CONCEPTOS DE LA PSICOLOGÍA
POPULAR (CREENCIAS, DESEOS,
CONCIENCIA, INTENCIÓN, ETC.)
SE PUEDEN EXPLICAR EN
TERMINOS
DE, POR EJEMPLO, LA NEUROSCIENCIA**

tiene que ver con que la psicología folk se enfrenta a problemas muy difíciles y -a pesar de sus falencias- esta permite hacernos una idea de lo que son algunos de aquellos problemas y manejarlos de alguna manera en nuestra cotidianidad [81] (Churchland, 1999). El tercer argumento de Churchland (1981) es que la psicología popular no tiene ni coherencia ni continuidad con otras teorías que se han ocupado de problemas semejantes, pero que carecen de falencias explicativas, descriptivas y predictivas. Algunos ejemplos son: las neurociencias, la biología y la teoría de la evolución.

1. Para ver la solución que puede dar la psicología folk a los otros problemas Churchland, (1981), [44-49].

En suma, el materialismo eliminativo muestra que si nuestra pretensión es comprender de manera adecuada nuestra actividad cognitiva -y, en últimas, a nosotros mismos² se debe llevar a cabo la eliminación de la psicología popular. Sin embargo, la eliminación teórica no puede ser el primer paso hacia la correcta comprensión de nuestros estados internos, pues “(...) esta eliminación no podrá tener lugar hasta que se cuente con una concepción alternativa, puramente neurofisiológica, que ofrezca mejores resultados [246]” (Gomila, 1990). Más que en cualquier otro campo del conocimiento, el materialismo eliminativo promueve la investigación en neurociencia, pues -en buena medida- esta disciplina representa el campo del que surgirá una correcta teoría de nuestros estados mentales.

caracteriza los estados mentales en términos de sus roles causales, (...) en términos de sus relaciones causales con estimulaciones sensoriales, outputs conductuales y otros estados mentales [32]”. El funcionalismo, para reconocer y estudiar los estados mentales, se basa en la conducta de los individuos. Esta perspectiva posibilita identificar los estados mentales con estados funcionales, los cuales permiten explicar las disposiciones conductuales de un organismo sin identificar los estados mentales con las disposiciones mismas.

Hilary Putnam (1981) rechazó la identidad entre estados mentales y estados cerebrales debido a lo problemático que resultan las pretensiones de esta perspectiva de la identidad y la validación de esas pretensiones. Putnam (1981) señala que la hipótesis de la identidad pretende mostrar que todos los estados mentales son estados cerebrales. De modo que si sólo un predicado psicológico puede aplicarse a dos individuos -pertenecientes a especies diferentes- y tal predicado tiene un correlato físico diferente, entonces tal hipótesis debe ser descartada. Tal es, pues, la crítica de Putnam al materialismo reduccionista; pero ¿cuál es la postura que asume el autor frente al materialismo eliminativo?

Putnam (1964) plantea -en un artículo titulado *Robots: Machines or Artificially Created Life?*- que la psicología popular no es una teoría que se pueda corregir. En dicho artículo, la psicología popular es caracterizada como una teoría psicológica implícita que subyace al uso ordinario de los términos psicológicos y que, además, tiene consecuencias empíricas [681] (Putnam, 1964). Inclusive, el autor sostiene que los términos psicológicos están implícitamente definidos en el lenguaje ordinario y ello permite la construcción de los postulados de la psicología popular. Ahora bien, ¿qué postula tal psicología? La existencia de algunos estados internos -que no son esencialmente físico-químicos- que están relacionados entre sí y con el comportamiento. Algunos ejemplos de esos postulados son, según Putnam (1964), los siguientes: (i) un hombre en un estado de enojo se comportará de manera agresiva, excepto si tiene razones de peso para reprimir su enojo y una habilidad en el control de sus sentimientos, (ii) los insultos tienden a provocar en el hombre un estado de enojo y (iii) muchas personas son malas en el control de sentimientos fuertes como la ira.

¿Se aclara con esto qué es el estado mental de enojo? Una respuesta desde el enfoque del materialismo eliminativo es, obviamente, negativa. Como mostré

II. El funcionalismo y las objeciones al materialismo eliminativo: Churchland vs. Putnam

El materialismo eliminativo ha sido blanco de crítica desde muchas perspectivas y una de ellas es la del funcionalismo. Este sostiene que los estados mentales no son estados físico-químicos que se dan en el cerebro de un organismo ni tampoco son disposiciones conductuales. Los estados mentales son, más bien, estados funcionales de todo un organismo [11] (Putnam, 1981). A un estado se le llama “funcional”, debido a que no se define por sus características internas o por sus características físicas, sino por sus relaciones causales que constituyen la función de un estado mental “X”. Dicho en términos de Ned Block (1996): “El funcionalismo metafísico

2. El materialismo eliminativo no se centra única y exclusivamente en proponer una teoría diferente y adecuada del cerebro, sino que, como dice Gomila (1990): “(...) Churchland es bien consciente de que la posición que está defendiendo implica una total modificación de nuestras autoconcepciones [253]”.

en la primera sección, Churchland (1999) revela que la psicología popular puede llegar a ser útil para desenvolvernos en las relaciones interpersonales que se presentan en la cotidianidad. Sin embargo, esta es una teoría considerablemente problemática cuando se trata de aclarar la naturaleza de nuestros estados internos. De modo que, a pesar de que Putnam (1964 y 1981) defienda la consistencia de la psicología popular, esta debe ser eliminada, ya que la pretensión de comprender los fenómenos de la mente (cerebro) requiere otro tipo de teoría más sofisticada.³

No obstante, desde coordenadas funcionalistas se han presentado otras dos objeciones, una de éstas consiste en que la psicología popular no puede ser eliminada, debido a su carácter normativo. Dicho de otra manera, la psicología popular aclara y delimita lo que es tener una creencia, un deseo, etc., y, además, aclara y delimita la manera correcta de gobernar tanto los deseos como las creencias. Nuestra racionalidad se define en relación con actitudes proposicionales, así que eliminar tal teoría resultaría, incluso, perjudicial. Igualmente, esta objeción plantea que los resultados de la neurociencia pueden enriquecer la psicología popular, pero no eliminarla.

Frente a esta objeción, el materialismo eliminativo de Churchland plantea que el elemento que se suele proponer para dar cuenta del carácter normativo de la psicología popular es que su núcleo intencional -compuesto por las actitudes proposicionales- establece ciertas regularidades que son dichas de relaciones lógicas entre proposiciones. Empero, tal elemento no constituye un fundamento adecuado para revelar el supuesto carácter normativo de la psicología popular, puesto que las relaciones lógicas entre proposiciones sólo son, en principio, planteamientos objetivos sobre algo (Churchland, 1999). Con miras a arrojar claridad a la respuesta que Churchland (1981) ofrece a la objeción que tiene que ver con la normatividad, traigo a colación una fórmula que aparece en su artículo “Eliminative Materialism and Propositional Attitudes”:

3. Un comentarista como Gomila (1990) dice acertadamente a propósito de esto que, para Churchland: “[...] No hay ningún marco conceptual, ningún lenguaje privilegiado, insustituible. Ni siquiera nuestras autoconcepciones [...] estarían libres de la ‘contaminación conceptual, por lo que incluso aquellos aspectos de nuestra concepción de sentido común que nos parecen más indudables, y que constituyen nuestra comprensión de nosotros mismos, serían teóricos y eliminables [250]”.

(x) (p) (q) (((x cree que p) & (x cree que (si p entonces q))) (salvo confusión, distracción, etc., x cree que q))

Churchland (1981) sostiene que en esta fórmula, en principio, no se halla ningún componente normativo. Tal componente sólo se introduce cuando el hombre valora las pautas que plantea la psicología popular. El problema con la valoración es que el hombre ni siquiera valora todas las pautas de la psicología popular. Del mismo modo, la valoración es algo relativo, es decir, es algo que es susceptible de múltiples modificaciones. La existencia del aspecto normativo y este por sí mismo son elementos problemáticos. Por otro lado, las “leyes” de la psicología popular plantean, en realidad, una racionalidad confusa, incompleta y superficial. En suma, la postulación de una racionalidad ideal en la psicología popular no tiene sentido.

Así pues, si se quiere alcanzar una comprensión más adecuada de nuestra actividad cognitiva, se debe ir más allá del marco conceptual de la psicología popular y dudar de las posibles pautas que plantea una teoría de nuestros estados internos basada en el sentido común. Ahora bien, esto no quiere decir que el materialismo eliminativo no preste atención al ámbito normativo de la teoría. Más bien, lo que quiere decir es que la normatividad tiene que constituirse teniendo como base una teoría que permita la comprensión correcta de los fenómenos cognitivos. Este nivel de comprensión requiere, a su vez, del trabajo investigativo en neurociencia. Pero ¿significa lo anterior que el materialismo eliminativo pretende eliminar, también, el trabajo filosófico de las indagaciones acerca de nuestros estados mentales? Si bien la apuesta del materialismo eliminativo llega a apelar a campos del conocimiento como la neurociencia y las ciencias cognitivas, esta postura plantea que la comprensión de nuestra mente (cerebro) es un trabajo interdisciplinar en el que la filosofía no se elimina de la investigación. Otra materialista eliminativa, llamada Patricia S. Churchland (2002), da cuenta de que en la investigación de lo que es el cerebro “(...) la filosofía es útil a menudo en la medida en que muestra dónde permanecen los campos minados de la lógica [X]”. Así que la filosofía debe aclarar -e, incluso, justificar- los conceptos que se emplean en la investigación del cerebro.⁴

4. Para un mayor desarrollo de la tarea de la filosofía en el marco de la propuesta del materialismo eliminativista, véase Patricia Churchland (2002), Paul Churchland (2007) y Rodríguez (2002).

La tercera objeción al materialismo eliminativo que hace el funcionalismo plantea que la psicología popular no puede ser eliminada, debido a su naturaleza abstracta. Como plantea el funcionalismo, la psicología popular caracteriza los estados internos en términos abstractos y no en términos de su constitución física. Esto quiere decir que los estados mentales son caracterizados desde la red de relaciones causales que se dan entre estos estados y, además, en dicha caracterización se apela a la conducta y las circunstancias sensoriales.⁵ De acuerdo con el funcionalismo, este panorama hace de la psicología popular una teoría más plausible, ya que le permite explicar los estados internos en mayor número de organismos o sistemas cognitivos, los cuales difieren de manera radical en su constitución física, pero no en su naturaleza abstracta. En últimas, no tiene sentido eliminar una teoría que tiene esta ventaja explicativa.

En cuanto a esta tercera objeción, el materialismo eliminativo responde que los funcionalistas confieren, erróneamente, un carácter estipulativo a la psicología popular [85-86] (Churchland, 1981). En otras palabras, el funcionalismo considera que los organismos y demás elementos de la experiencia deben adecuarse a la organización que plantea la psicología popular. Cuando, en realidad, debe ocurrir que una teoría se adecúe de la mejor manera posible a aquello que pretende explicar, describir y predecir. De modo que la psicología popular debe describir fielmente las actividades internas de los múltiples sistemas físicos. Empero, el funcionalismo busca comprobar la veracidad de los principios de la psicología popular, por lo que construyen artefactos para “(...) satisfacer requisitos preconcebidos [55]” (Churchland, 1981). No es de extrañarse, pues, que Putnam (1981) diga que: “(...) Investigar esta hipótesis [la del funcionalismo] consiste en tratar de producir modelos mecánicos de organismo y, después de todo, ¿no es esto acaso lo que persigue la psicología? [14]”.

Las objeciones que plantea el funcionalismo, afirma Churchland (1981), se deben a su naturaleza conservadora. Con esta expresión el autor quiere decir que las críticas del funcionalismo son problemáticas en la medida en que son una petición de principio a favor de

5. El asunto de lo abstracto en la psicología popular puede ser ejemplificado con las características que, desde el funcionalismo, debe de tener una caracterización del dolor: “el dolor es identificado con una propiedad causal abstracta atado al mundo real solamente a través de sus relaciones, directas e indirectas, con inputs y outputs [32]” (Block, 1990).

un antiguo marco conceptual que la tradición nos ha legado. Sentado esto, las dos objeciones anteriores no son las únicas que son peticiones de principio. Desde otros frentes el materialismo eliminativo ha tratado de ser refutado de manera equívoca al apelar a peticiones de principio. Por ejemplo, una de las críticas que a dicha postura se le hace es la que plantea que la introspección revela directamente la existencia de dolores, creencias, deseos y temores. Como se ve, esto es una petición de principio, porque se insiste en la validez de la observación interna de nuestros estados internos interpretándolos con los conceptos de la psicología popular. Ejemplificando este asunto, Churchland (1999) dice:

Este argumento comete el mismo error que comete una persona que viviera en la época antigua o medieval si insistiera en que podía ver con sus propios ojos que el cielo constituye una esfera giratoria, o que las brujas existen [83].

Al materialismo eliminativo se le suele adscribir una incoherencia, es decir, esta crítica concede que es verdad lo que tal postura sostiene: los estados mentales como las creencias o intenciones no existen; pero, si esto es verdadero, entonces el enunciado es incoherente, porque este ya expresa una creencia y una intención. Nuevamente, esta crítica es una petición de principio. Si el materialismo eliminativo es correcto -como lo concede la crítica-, entonces el sinsentido de este no puede señalarse desde la psicología popular.

III.

Conclusiones: ¿solidez o debilidad?

Como mostré, una de las pretensiones principales del materialismo eliminativo es la eliminación -y no la reducción- de la psicología popular. Paul Churchland (1981) plantea que la eliminación teórica que pretende esta corriente podría ser análoga a la que

llevó a cabo la química elemental de Lavoisier y Dalton respecto a la alquimia. Esta última planteaba que había cuatro elementos o espíritus esenciales de la materia inanimada, a saber: mercurio, sal, arsénico y sulfuro. Si cada uno de estos espíritus se presentaba en la constitución de un cuerpo, hacía que este tuviese X o Y características distintivas. Estos espíritus constituyan lo que hoy llamamos estados funcionales, pues éstos funcionaban en una red causal que se modificaba en virtud de su interrelación, lo cual presentaba a los cuerpos de una u otra manera. No obstante, la alquimia tenía defectos considerables, el principal de ellos era el poco control y la poca predicción sobre los fenómenos y cuerpos naturales. Esto se debía, en buena medida, a que su componente teórico se construyó a partir de lo que le prescribía la acción desordenada sobre la materia. Así pues, la teoría nunca mostró cómo se debía proceder en la investigación sobre la materia. Resultado de todo esto fue una teoría problemática. Empero, esta fue eliminada por los avances en química que hubo a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX.

En este trabajo recogí algunas de las críticas que el funcionalismo le ha planteado al materialismo eliminativo: (i) la psicología popular no es corregible ni eliminable, pues esta es útil en nuestra misma cotidianidad; (ii) el carácter normativo de la psicología popular no permite su eliminación; (iii) la psicología popular no puede ser eliminada, debido a su naturaleza abstracta; (iv) la introspección revela la existencia de actitudes proposicionales, y (v) hay una incoherencia en el materialismo eliminativo al pretender negar la existencia de creencias e intenciones a través de una creencia y una intención. Además, di cuenta de que todas estas críticas no muestran al materialismo eliminativo como una postura débil. Lo que es débil es, más bien, las objeciones anteriores, pues todas constituyen una apelación a la petición de principio a favor de una teoría antiquísima. Concluyo, entonces, que hay más posibilidades de catalogar la postura materialista eliminativista como sólida, aunque hay que tener en cuenta que -como dice Gomila (1990)- “la clave [y el éxito] de esta posición (...) gira sobre el propósito de la falsedad de esta concepción [la de la psicología popular] [244]”.

Pero ¿es del todo sólido lo propuesto por el eliminativismo? Una de las falencias de esta postura es presentada por el mismo Paul Churchland en su libro *Materia y conciencia*. Allí el autor da cuenta de la objeción consistente en hacer una montaña de un grano

de arena [84] (Churchland, 1999). Tal objeción muestra que el materialismo eliminativo exagera los defectos de la psicología popular y disminuye el valor de sus éxitos. La pretensión de eliminar a gran escala dicha psicología es demasiado ambiciosa, tanto que no podría conseguirse plenamente. ¿No sería más prudente y no tendría más sentido plantear que, gracias a los descubrimientos de las neurociencias, algunos conceptos de la psicología popular sean evaluados y, posteriormente, eliminados? Churchland (1999) afirma, pues, que esta objeción tal vez es correcta. A pesar de eso, el autor sostiene que la investigación en neurociencias tendrá la última palabra.

Referencias bibliográficas

- Armstrong, D. (1980). *The Nature of Mind*. Brisbane: University of Queensland Press.
- Block, N. (1996). *What is functionalism?* London: Macmillan
- Churchland, P. (1981). Eliminative Materialism and Propositional Attitudes. *Journal of Philosophy*, Nº 78, 77-90.
- Churchland, P. (1999). *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Churchland, P. S. (2002). *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. USA: The MIT Press.
- Churchland, P. (2007). *Neurophilosophy at Work*. USA: Cambridge University Press.
- Gomila, A. (1990). El materialismo eliminativista de los Churchland. *Contextos*, VIII (15-16), 241-259.
- Putnam, H. (1964). Robots: Machines or Artificially Created Life? *The Journal of Philosophy*, Nº 61 (21), 668-691.
- Putnam, H. (1981). *La naturaleza de los estados mentales*. México: UNAM.
- Rodríguez, A. (2002). La neurofilosofía como punto de encuentro entre filosofía y neurociencias. *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, Nº 7, 149-166.



LENGUAJES NATURALES Y LENGUA JÉS FORMALMENTE RECONSTRUIDOS: NOTAS CRÍTICAS SOBRE LA FILOSOFÍA DE CARNAP

Daniel Peres Díaz
danielperes20@gmail.com
Universidad de Granada (España)

RESUMEN

El presente escrito se propone examinar el papel que juegan los lenguajes naturales en contraposición con los lenguajes reconstruidos dentro del marco de la filosofía del lenguaje de Carnap y su programa de “construcción lógica del mundo”. En este marco, se plantea la objeción “naturalista” de Strawson a la reconstrucción lógica de los lenguajes naturales, así como la respuesta que el propio Carnap esgrime al respecto. En último término, se esboza, en el contexto de la problemática, una reflexión crítica sobre la idea de la filosofía como sintaxis lógica del lenguaje.

Palabras clave

Lenguajes naturales, lenguajes reconstruidos, Carnap, Strawson, sintaxis lógica .

ABSTRACT

This paper aims to examine the role of natural languages, as opposed to reconstructed languages, within the framework of Carnap's philosophy of language and its program of “logical construction of the world”. In this context, Strawson's “naturalistic” objection to the logical reconstruction of natural languages is introduced, including the response that Carnap himself argues. Ultimately, in the context of the problem, a critical reflection on the idea of philosophy as a logical syntax of language is outlined.

Key words

Natural languages, reconstructed languages, Carnap, Strawson, logical syntax

I. Introducción

La concepción de Carnap a cerca de los lenguajes naturales es abordada en su obra en virtud de su contraposición con los lenguajes reconstruidos formalmente. Debido a ello, el principal problema con el que nos encontramos a la hora de iniciar el presente trabajo anida en la escasez de estudios sobre la concepción carnapiana del lenguaje natural. Esto se debe a que son pocos los textos en los que Carnap aborda -al menos de un modo explícito- la cuestión de los *lenguajes naturales*; de hecho, raramente emplea Carnap dicha terminología, usando más bien expresiones como *lenguajes históricamente dados*.

La falta de estudios o de trabajos directos de Carnap acerca de los lenguajes naturales, tiene su razón de ser en la predilección epistemológica que el propio filósofo tenía hacia el análisis de los lenguajes reconstruidos racionalmente a través de procedimientos lógico-formales. Por esta razón, el lector ha de tener en cuenta el inevitable componente de interpretación que encierran las páginas siguientes, en las que, de un modo aproximativo, se pretende dar cuenta de la concepción del lenguaje natural de Carnap a raíz de la crítica que le hace Strawson. La puesta en marcha de recursos hermenéuticos es, pues, un requisito metodológico para el presente trabajo.

Debido a todo lo anterior, se ha optado por contraponer las visiones acerca de los lenguajes naturales de Carnap y Strawson con la pretensión de desocultar, a luz de este debate, la posición que sostenía el primero de ellos. Se trata, en cierto modo, de un método indirecto, que consiste en deducir la visión carnapiana de los lenguajes naturales o, en rigor, de los lenguajes históricamente dados, a través su confrontación con Strawson.

Asimismo, es menester para tal fin rastrear en otros textos el modo en el que Carnap cifra la tarea que, según él, ocupaba en primera instancia la labor filosófica. Con ello, es posible inferir algún elemento conceptual que nos pueda aclarar qué rol desempeñan los lenguajes naturales dentro del sistema filosófico carnapiano, entendido como una totalidad coherente.

El texto presenta una estructura compositiva dividida en cinco partes esenciales: en primer lugar, se explicará de un modo muy sucinto, el contexto del surgimiento del Círculo de Viena y las pretensiones intelectuales de Carnap. En segundo lugar, se abordará la crítica de Strawson a Carnap desde su posición pragmatista-naturalista en lo que concierne a la semántica de los lenguajes. En tercer lugar, se tomará en cuenta la propia contrarréplica de Carnap. En cuarto lugar, se presentarán algunas consideraciones sobre la visión carnapiana de los lenguajes naturales a partir de su proyecto filosófico entendido como sintaxis lógica de los lenguajes científicos. Y en último lugar, se presentarán una serie de conclusiones que engarzan la concepción carnapiana de los lenguajes naturales con relación a la idea de que la filosofía es fundamentalmente sintaxis lógica de los lenguajes.

II. Breve contexto del Círculo de Viena y del empirismo lógico

El surgimiento del Círculo de Viena tiene una vinculación directa con una preocupación inequívoca de refundar el sentido y labor del pensamiento científico y filosófico. Desde la diversidad de ese grupo fecundo de intelectuales, una tarea de la filosofía y de los filósofos sería la de investigar diferentes formas de lenguaje posible y sus características. A la cabeza de dicha empresa se situaría Carnap, quien mantendría una actitud neutral respecto de las distintas formas de lenguaje bajo lo que se conoce como *principio de tolerancia* (1992).

En todo caso, y a pesar del principio de tolerancia, la contraposición entre lenguajes naturales y lenguajes lógico-matemáticos va a estar presente en gran parte del desarrollo del programa carnapiano. Así, partiendo de la hipótesis de que los pseudoproblemas filosóficos se producen cuando la forma de lenguaje empleado

EL SURGIMIENTO DEL CÍRCUL DE VIENA TIENE TIENE UNA VINCULACIÓN DIRECTA CON UNA PREOCUPACIÓN INEQUÍVOCADA DE REFUNDAR EL SENTIDO Y LABOR DEL PENSAMIENTO CIENTÍFICO Y FILOSÓFICO

no es adecuada para la argumentación o no permite la conclusión que se pretende haber obtenido, veremos cómo, en última instancia, Carnap tenderá hacia la asunción implícita de que los lenguajes formales reconstruidos son mejores, si bien de ello no se deriva que los lenguajes naturales no poseen ninguna importancia dentro de la arquitectura conceptual carnapihana.

Bajo la influencia del criterio de verificabilidad de Wittgenstein, en un primer momento (más tarde Carnap lo rechaza y adopta el criterio de conformabilidad), se planteó que el significado de un enunciado se expresa en sus condiciones de verificación, siendo así que un enunciado es significativo si y solo si es verificable; o sea, si en principio hay circunstancias posibles, no necesariamente reales, que de darse establecería definitivamente su verdad. Los enunciados de la metafísica son, entonces, pseudoproposiciones que no expresan ninguna proposición y por tanto no son verdaderas ni falsas. En síntesis, podemos caracterizar de este modo las directrices generales del programa del empirismo lógico.

Sobre esta base, surge una problemática acerca de qué tipo de lenguaje es preferible para la filosofía. Si las cuestiones filosóficas fecundas no son los problemas ontológicos tradicionales sino las cuestiones teóricas y prácticas relativas a la versión de las formas de lenguaje

de tales problemas, cabe preguntarse: ¿qué forma de lenguaje es preferible para la filosofía?

De este modo, Carnap va a asumir que existe un lenguaje capaz de dar cuenta de todo lo real, a saber, el lenguaje fisicalista: “En mis discusiones de Viena mi actitud cambió gradualmente hacia una preferencia por el lenguaje fisicalista [43]” (Carnap, 1992). En dicho lenguaje fisicalista, los enunciados hablan de cosas materiales y les adscriben propiedades observables; la tesis fisicalista consistía en establecer un lenguaje fisicalista en el que las leyes y teorías científicas pudieran ser traducidas, esto quiere decir que partiendo de la base de la observación se puede construir un lenguaje puramente analítico de la realidad (Páez, 2008).

Para Carnap (1992) estaba claro que un lenguaje total que abarque todo el conocimiento puede construirse sobre bases fisicalistas. Mas esta apuesta, decidida por un único lenguaje, va a dar paso a una concepción más modulada o relativizada, en la que entrarán en juego distintas formas de lenguaje, natural y reconstruido, cuyo núcleo vertebrador va a ser un componente inapelablemente pragmatista.

Así las cosas, Carnap (1939) va a distinguir entre los niveles pragmático, semántico y sintáctico del lenguaje, así como entre lenguajes y metalenguajes, en lo que va a ser un programa de “construcción lógica del mundo” (*Aufbau*), que nos sirve de marco teórico para plantear la contraposición entre lenguajes naturales y lenguajes artificiales, su viabilidad, su legitimidad y el papel último que juegan ambos a la hora de entender los significados de los términos que empleamos. A tal respecto, la crítica que formula Strawson es fundamental.

III.

Reconstrucción racional vs. lenguaje natural: la crítica de Strawson a Carnap

La objeción de Strawson a Carnap se inicia a raíz de las consideraciones que hace Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* a propósito de la diversidad o pluralidad de *juegos de lenguaje*, los cuales derivan de los diferentes modos de vida en los que se hallan imbricados una multitud de usuarios lingüísticos. Su posición, por tanto, debe entenderse en el contexto de los planteamientos pragmatistas, cuya actitud hacia el programa carnapiano de reconstrucción racional de los procesos de conocimiento va a tener tintes indefectiblemente críticos. Contra esta idea de reconstrucción, atribuida a Carnap, Strawson propone otro método de clarificación de los problemas filosóficos: el estudio y análisis de los lenguajes naturales, es decir, de los comportamientos o conductas de los usuarios que emplean estos lenguajes.

Según Strawson, el objetivo principal de la propuesta de Carnap reside en clarificar los usos del lenguaje a través del procedimiento de *explication*, consistente en sustituir conceptos “pre-científicos” (*explicandum*), como por ejemplo el concepto “calor”, por conceptos “científicos” más claros y fecundos (*explicatum*), como por ejemplo el concepto “temperatura”. El criterio de exactitud o rigor viene dado por la inclusión de conceptos “pre-científicos” en un sistema de conceptos “científicos” bien asentado e interconectado. En palabras del propio Strawson: “el criterio de exactitud es que la regla de uso del concepto debe ser tal que le pueda dar un lugar claro en ‘un sistema bien conectado de conceptos científicos’ [503]”¹ (Strawson, 1963). De ello podríamos inferir que, para Carnap, la precisión en el uso del lenguaje nunca puede venir del empleo natural de este, sino, por el contrario, de su reconstrucción en un lenguaje artificial más fecundo y claro. Este

método es, para Strawson, el “construcionista”; el otro método -que ya anunciábamos antes- podría denominarse como método “naturalista” y consistiría, simple y llanamente, en la observación y explicación de la conducta de los usuarios en el lenguaje ordinario, de sus preferencias observables.

Los lógicos, como los denomina Strawson, exageran en la validez y extensión de sus procedimientos a la hora de clarificar los conceptos que empleamos para conocer el mundo. Los lenguajes científicos, ya sean formales o empíricos, tienen unos usos fuertemente especializados que impiden ver que los lenguajes -en un sentido menos restringido- poseen un rendimiento mucho mayor del que podemos dar cuenta con categorías exclusivamente “científicas” (González, 1986). Considérese a modo de ejemplo la siguiente muestra de casos: suplicar ante el veredicto de un juez, animar a alguien a que haga o emprenda una acción, describir los estados mentales de otra persona, usar la ironía, emitir sentencias en contextos humorísticos, etc. (Strawson, 1963), se quiere hacer ver aquí la distinción entre lo que se dice y lo que se quiere decir; o, en otros términos, entre los *actos locutivos* y los *actos perlocutivos* del habla.

Así, es evidente que los conceptos de los discursos no-científicos no pueden ser sustituidos por conceptos científicos. Según esta perspectiva, los tipos de objetivos o propósitos para los cuales empleamos los conceptos establecen a su vez los tipos de conceptos; de ahí que los conceptos científicos no puedan servir de sustitutos de los conceptos ordinarios (Vera, 1971). Ello se debe a que los propósitos en ambos tipos de discurso son de distinta naturaleza, de manera que el intento de resolver problemas filosóficos ordinarios estableciendo las reglas exactas y fructíferas de los conceptos científicos no conduce a la resolución del problema, sino a su desplazamiento; esto es, la clarificación de los problemas o puzzles filosóficos no se alcanza con la introducción de un concepto vago en una red bien asentada de conceptos científicos.

Entonces, los significados de las palabras no “están” en las palabras como tal, sino en lo que pretendemos hacer con ellas; observar nuestros conceptos en acción es la única forma de saber lo que pueden y lo que no pueden hacer. Los sistemas de construcción pueden tener un papel auxiliar en esta tarea, pero sería dogmático -señala Strawson- creer que es la única y exclusiva forma de hacerlo.

1. “the criterion of exactness is that the rule of use of the concept should be such as to give it a clear place ‘in a wellconnected system of scientific concepts’ [503]” (Strawson, 1963). Traducción del original por: Revista Cazamoscas.

En definitiva, Strawson está atribuyendo a Carnap un rechazo de lo que sería el análisis de los lenguajes naturales como modo de resolver problemas de índole filosófica. No tendría sentido pues plantear problemas filosóficos desde fuera de un marco lingüístico concreto (Carnap, 1950). Por consiguiente, si los lenguajes naturales no hacen explícitas sus reglas, es decir, si no plantean las cuestiones de manera interna al marco lingüístico, entonces carecen de valor o utilidad para la resolución de problemas filosóficos (por no decir que carecen de significado).

Esta última tesis es rebatida por Strawson (1963) arguyendo que el lenguaje está configurado por reglas no estrictas, de modo que no existe un solo y único método de análisis, a saber, el formal, sino toda una amalgama de análisis de distinto orden y naturaleza. La influencia del segundo Wittgenstein es aquí patente; la referencia y el uso ordinario de los lenguajes nos dan la clave para entender el significado de los propios términos, a diferencia de lo que propone Carnap con su método de análisis lógico, que pone el acento en los lenguajes artificiales o construidos. En este sentido, la postura de Strawson podría caracterizarse como *naturalismo lingüístico* en la medida en que los lenguajes naturales son la clave de bóveda que nos permiten comprender el significado.

En efecto, parece que una apuesta por la reconstrucción racional de los lenguajes implica un alejamiento, si bien no total, al menos parcial, de los usos corrientes o naturales de los mismos. Desde esta perspectiva, parece razonable afirmar que el empleo de la lógica simbólica y la necesidad de apelar a reglas metalingüísticas para ordenar los usos (desordenados) del lenguaje natural en los usuarios trae, de suyo, cierto rechazo a la pragmática, al menos como nivel fundamental de explicación. De ello se deduce una visión negativa hacia el lenguaje natural en lo que a la construcción del conocimiento se refiere. El lenguaje ordinario, desde este enfoque, es impreciso, desordenado y complejo; la orientación metodológica del lenguaje lógico ayudaría a establecer relaciones claras y fecundas en ese entramado irregular y caótico. No obstante, veremos, en las conclusiones, cómo un defensor del “construcciónismo” podría salvar esta objeción apelando al principio de tolerancia antes planteado y a la distinción entre contexto de justificación y contexto de descubrimiento.

De cualquier modo, Strawson afirma estar de acuerdo con la tesis carnaliana de que los lenguajes

reconstruidos permiten clarificar los conceptos pre-científicos introduciendo otros más exactos y fecundos. No obstante, discrepa en la extensión y amplitud de su utilidad, argumentando que la interpretación de las expresiones lingüísticas de la teoría de la reconstrucción necesita de las locuciones del uso natural del lenguaje para establecer un nexo de conexión entre expresiones construidas y expresiones no construidas.

IV. Contrarréplica de Carnap a Strawson

La contrarréplica de Carnap parte del reconocimiento de que Strawson consigue caracterizar correctamente los dos métodos principales para la clarificación de problemas filosóficos, a saber: el método de reconstrucción racional, consistente en establecer un sistema formal de reglas explícitas, y el método naturalista, consistente en describir y analizar el uso cotidiano de los lenguajes. En términos de Strawson “construcciónistas” y “naturalistas” respectivamente.

La temática en cuestión la desarrolla Carnap (1963a) en torno a la noción de *explication*, donde el primer paso del proceso es la clarificación del *explicandum*. Aquí es donde Strawson no es lo suficientemente claro, ya que en ningún momento habla de *explication* al criticar a Carnap, y este último no sabe si la noción de clarificación *strawsonian* se refiere al primer paso que acabamos de mencionar.

El error de Strawson, apunta Carnap, consiste en establecer una separación radical entre los conceptos científicos y los cotidianos, no pudiendo los primeros servir de manera útil para la resolución de problemas filosóficos. Carnap se opone a esta idea, pues para él hay cierta continuidad entre ambos términos, iniciándose el conocimiento desde conceptos cotidianos, que se van refinando y sistematizando cada vez más, acercándose, en última instancia, a los científicos. Se trata

de un proceso de transición: “el proceso de adquisición de conocimientos comienza con el conocimiento de sentido común, poco a poco los métodos vuelven más refinados y sistemáticos, y por esto más científicos [934]” (Carnap, 1963a)².

Partiendo de un ejemplo que distingue entre “calor” y “temperatura”, Strawson hace hincapié en que este último concepto no puede resolver cuestiones que planteen que para cierto sujeto un determinado objeto esté caliente, mientras que para otro individuo el mismo objeto esté frío. La solución de Carnap a este problema parte de la distinción entre dos conceptos: (1) “El sujeto nota caliente el objeto x” y (2) “El objeto x está caliente”; y de la clarificación de la relación que existe entre ellos. La *explication* de (1) parte de un concepto del lenguaje ordinario, relacionado con la percepción y el gusto. Si queremos mayor precisión, debemos emplear un concepto del lenguaje científico de la psicología.

El proceso de *explication* para (2) debe emplear un lenguaje objetivo, una parte cuidadosamente seleccionada del lenguaje ordinario. Si se desea una mayor precisión en el *explicatum*, debemos recurrir a términos científicos del lenguaje de la física. En este punto, Strawson piensa que aquellos que se enfrentan a problemas filosóficos conocen perfectamente el lenguaje y las expresiones que emplean para abordarlos; Carnap señala que, aunque usualmente esto sucede así, no siempre es el caso, ya que pueden encontrarse ante inconsistencias o confusiones (Bouveresse, 1970). El primer paso, por tanto, consiste en mostrarles que incurren en tales fallos. El uso del lenguaje cotidiano en determinados contextos, como es el de los problemas filosóficos, conlleva dificultades, contradicciones y preguntas irresolvibles, lo que demuestra que esos individuos no tienen totalmente claro el uso del lenguaje ordinario para la resolución de tales problemas filosóficos. Esto nos lleva a recurrir al proceso de *explication* carnapiano, por el cual el *explicandum* es reemplazado por el *explicatum*, más exacto.

Por ello, cuando es requerida una mayor precisión en la comunicación, con el fin de terminar con los problemas, debe recurrirse al *explicatum*. Este puede pertenecer al lenguaje ordinario, a una parte específica

de él o haber sido introducido como término científico. Lo realmente importante es que el *explicatum* sea más preciso que el *explicandum*, sin importar de qué parte del lenguaje provenga. Si bien es cierto que, para Carnap, la claridad y exactitud se hallan cercanas a un cierto grado de sistematización, por lo que el *explicatum* pertenece normalmente a una construcción conceptual sistemática y, como ya sabemos, para Carnap “el uso de la lógica simbólica y de un sistema del lenguaje construido con reglas sintácticas y semánticas explícitas es el método más elaborado y el más eficiente [935]”³ (Carnap, 1963a).

Para Carnap, el *explicatum* debe ir prevaleciendo sobre el *explicandum*, con la finalidad de mejorar la comunicación y facilitar la resolución de los problemas filosóficos, haciendo que la eficiencia del lenguaje aumente. Por su parte, Strawson está convencido de que el *explicatum* sirve a los propósitos científicos y el *explicandum* tiene una finalidad pre-científica. Un ejemplo a favor de Carnap lo encontramos al sustituir en la frase “Mañana hará mucho calor”, el término “calor” (*explicandum*) por el de “temperatura” (*explicatum*), obteniendo como resultado “Mañana la temperatura será de 40°”. Como vemos, el uso del *explicatum* hace más eficiente y precisa la comunicación.

El propio Carnap reconoce que muchos de los problemas que surgen cuando abordamos los problemas filosóficos desde el lenguaje natural pueden ser solucionados desde este mismo lenguaje, como señalan los naturalistas como Strawson. Sin embargo, esto no siempre es posible, especialmente cuando los filósofos utilizan términos del lenguaje natural para abordar problemáticas particulares de la filosofía, recurriendo, para ello, a la dotación de un significado particular de dichos términos, que no suele estar lo suficientemente claro. De ahí surgen los problemas. Y la solución, entonces, pasa por el empleo de un lenguaje lógico elaborado a partir del lenguaje natural, que emplee este como base para la construcción de un metalingüaje lógico que ayude a aclarar los significados de los términos empleados a la hora de abordar cuestiones filosóficas, con el fin de evitar que haya malentendidos. Cabe concluir, por tanto, que Carnap ve los

2. “the process of the acquisition of knowledge begins with common sense knowledge; gradually the methods become more refined and systematic, and thus more scientific [934]” (Carnap, 1963a). Traducción del original por: Revista Cazamoscas.

3. “the use of symbolic logic and of a constructed language system with explicit syntactical and semantical rules is the most elaborate and most efficient method [935]” (Carnap, 1963a). Traducción del original por: Revista Cazamoscas

dos métodos como complementarios, mientras que Strawson considera innecesario el construcciónista. En sus propias palabras:

Concuerdo con Strawson en su punto de vista expresado en el presente ensayo y en otro lugar de que los métodos naturalista y construcciónista no son necesariamente competitivos, sino más bien, mutuamente complementarios, en tanto cada uno cumple un cierto propósito. [939]⁴ (Carnap, 1963a).

Con ello, estamos en disposición de repensar las bases de la filosofía de Carnap como análisis lógico-sintáctico de los lenguajes.

V. Filosofía como sintaxis lógica: la óptica carnapiana

Hemos podido constatar en su discusión con Strawson que para Carnap la filosofía en sentido estricto solo es pertinente en tanto que análisis lógico o sintaxis lógica de los lenguajes científicos. En otros términos, la filosofía no pretende hablar del mundo, sino de los lenguajes (formales o empíricos) que hablan sobre el mundo. Con ello se quiere decir que la filosofía es una disciplina de segundo nivel, encargada de tematizar y conceptualizar no ya propiedades de las cosas, sino propiedades de los lenguajes. En este sentido, es inteligible que el estudio de los lenguajes naturales corresponda a la lingüística, y no a la filosofía.

La cuestión de fondo anida en la concepción positivista de acuerdo con la cual el conocimiento se halla ordinariamente entrelazado de confusiones y errores, de tal modo que la tarea de la filosofía consistiría, precisamente, en clarificar mediante las herramientas formales de la lógica y la matemática, los conceptos

4. I agree with Strawson in the view expressed in his present essay and at another place that the naturalist and the constructionist methods are not necessarily competitive, but rather mutually complementary, since each of them fulfills a certain purpose [939] (Carnap, 1963a). Traducción del original por: Revista Cazamoscas

que empleamos para conocer el mundo. Es en el modo material de habla en que Carnap ubica dicha confusión:

La relatividad de todas las tesis filosóficas en consideración al lenguaje, es decir, la necesidad de referencia a uno o diversos sistemas de lenguaje particulares, es un punto esencial al que hay que prestar atención. Y esta relatividad casi siempre pasa inadvertida, en razón del uso general del modo material de hablar [45] (Carnap, 1998).

En consecuencia, es posible el estudio de las propiedades de los lenguajes independientemente del uso que de él hacen los hablantes:

Una tesis filosófica acerca de lógica o lenguaje, en contraste con una tesis psicológica o lingüística, no debe afirmar nada acerca de las forma de pensar y de hablar de la mayoría de las personas, sino, algo acerca de posibles tipos de significados y relaciones entre estos significados. En otras palabras, una tesis filosófica no habla acerca de aspectos varios de los lenguajes naturales, sino acerca de relaciones de sentido que pueden ser mejor representadas con la ayuda de un lenguaje construido [1002]⁵. (Carnap 1963b)

Esta última postura acerca a Carnap al realismo lingüístico de, por ejemplo, Katz y Soams (Peris-Viñé, 2001)⁶. En esta línea, un defensor de la teoría de la reconstrucción racional podría defender que el estudio de los lenguajes naturales tiene que ver con una cuestión descriptiva, mientras que la sintaxis lógica se instituye como normativa, es decir, pretende identificar qué lenguaje es el más idóneo según unos determinados objetivos a alcanzar, los cuales ya no

5. A philosophical thesis on logic or language, in contrast to a psychological or linguistic thesis, is not intended to assert anything about the speaking or thinking habits of the majority of people, but rather something about possible kinds of meanings and the relations between these meanings. In other words, a philosophical thesis does not talk about the haphazard features of natural languages, but about meaning relations, which can best be represented with the help of a constructed language [1002]. (Carnap 1963b)

6. En este texto encontramos una caracterización detallada de lo que implica aceptar una postura realista en lingüística. Lo que se afirma es que dicha caracterización podría aplicarse, con matices, a la propuesta carnapiana de análisis y estudio del lenguaje.

VI. Conclusiones

vendrían dados por criterios de fecundidad o claridad, sino por criterios de orden práctico.

Así, Carnap podría objetar a Strawson que su crítica acerca de los lenguajes naturales confunde las cuestiones internas -donde sí tenemos criterios para decidir- con las cuestiones externas -donde la elección de teorías responde a consideraciones pragmáticas (conseguir un fin determinado mediante la aplicación de unos medios concretos, en este caso, de un lenguaje concreto y sus recursos). Por otro lado, el principio de tolerancia de Carnap, como ya señalábamos en algún momento anterior, salva la crítica de Strawson de manera bien simple y permite defender la complementariedad de las dos visiones:

Ciertamente es más fructífera, en lugar de perder tiempo en depreciar el método del otro lado, buscar alguna manera de coexistencia pacífica de los dos movimientos, y si es posible, cooperar. Nosotros estamos de acuerdo en que es muy importante que se logre realizar un buen trabajo analítico sobre problemas filosóficos. Cada cual pueda lograrlo según el método que parece promisoria a él o ella. El futuro dirá cuál de los dos métodos, o cuál de las muchas variedades de cada uno, o cuáles combinaciones de ambos, provee los mejores resultados [940]⁷. (Carnap, 1963a).

A modo de conclusión, cabe señalar algunas breves ideas a modo de notas críticas de lo dicho hasta aquí. En primer lugar, el principio de tolerancia que adopta Carnap permite soslayar una contraposición rígida entre lenguajes naturales y lenguajes reconstruidos, puesto que en última instancia la legitimidad de los lenguajes viene dada por el componente pragmático, esto es, por la capacidad de ese lenguaje de articular resultados y de dar cuenta de los mismos. A este respecto, la diferenciación entre cuestiones internas y externas al marco es esencial para defender la vigencia del proyecto carnapiano.

En segundo lugar, parece claro que la filosofía ocupa en el esquema de Carnap un valor como disciplina de segundo nivel; el estudio de los lenguajes naturales correspondería a la lingüística, mientras que la filosofía tendría como objeto de estudio los lenguajes científicos, independientemente del grado de construcción de estos. Ello se debe al compromiso ontológico según el cual la filosofía no se dirige al mundo, sino a los lenguajes que hablan del mundo.

En tercer lugar, se puede concluir que la posición de Carnap asume tácitamente el realismo lingüístico en la medida en que se sobreentiende que el lenguaje puede estudiarse independientemente del uso que del mismo hacen los hablantes. En la crítica a la idea de “naturalizar” el lenguaje -y una vez asumido que el lenguaje fisicalista no puede englobar la totalidad del lenguaje- se asume este postulado.

Y en cuarto lugar, la distinción entre contexto de justificación y contexto de descubrimiento, que no ha sido planteada durante el artículo, puede ser interesante a la hora de dividir el análisis de la conducta de los usuarios lingüísticos desde el punto de vista de los procesos psicológicos, históricos o sociológicos subyacentes, del contexto de justificación, donde todo esto es irrelevante y donde la tarea fundamental es la reconstrucción de los pasos que permitan llegar desde unos principios explicitados a una conclusión.

7. It is certainly more fruitful, instead of wasting time in deprecating the method of the other side, to work out some mode of peaceful coexistence of the two movements, and is possible, to cooperate. We all agree that it is important that good analytic work on philosophical problems be performed. Everyone may do this according to the method which seems to be promising to him. The future will show which of the two method, or which or the many varieties of each, or which combinations of both, furnishes the best results [940]. (Carnap, 1963a) Traducción del original por: Revista Cazamocas

Referencias bibliográficas

- Bouveresse, J. (1970). "Carnap, le langage et la philosophie", *Age de la Science. Vol. III* (2)
- Carnap, R. (1939). *Foundations of logic and mathematics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carnap, R. (1950). "Empirismo, semántica y ontología", en Muguerza, J. (ed.) *La concepción analítica de la filosofía*, vol. II, Madrid: Alianza, 1974: 400-419.
- Carnap, R. (1963a). "Replies and systematic expositions. Strawson on linguistic naturalism", en Schilpp, P.A. (ed.) *The philosophy of Rudolf Carnap*.
- Open Court, La salle: Illinois, 933-940.Carnap, R. (1963b). "Replies and systematic expositions. Value Judgement" en Schilpp, P.A. (ed.) *The philosophy of Rudolf Carnap*. Open Court: La salle, Illinois, 999-1012.
- Carnap, R. (1992). *Autobiografía intelectual*. Barcelona: Grupo Planeta.
- Carnap, R. (1998). *Filosofía y sintaxis lógica*. México: Universidad Autónoma de México.
- González, W. (1986). *La teoría de la referencia: Strawson y la filosofía analítica*. Editum: Universidad de Murcia.
- Páez, A. (2008). "El lenguaje fisicalista de Carnap", *CuadrantePhi. Revista estudiantil de filosofía*, (16), 1-10.
- Peris-Viñé, L.M. (2001). "Mentalismo naturalizado en el estudio del lenguaje", en Nicolás, J. A./ Frápolli, M. J. (eds.), *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*. Granada: Editorial Comares, 259-281.
- Strawson, P.F. (1963). "Carnap's View on the Advantages of Constructed Systems Over Natural Languages in the Philosophy of Science", en Schilpp, P.A. (ed.) *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La salle, Illinois, pp.: 503-519.
- Vera, F. (1971). "El esquema conceptual de Strawson", *Teorma. Revista Internacional de Filosofía*, 1 (2), 43-50.



NIEZSCHE

LA SUSTANCIALIDAD DEL MUNDO Y EL SUJETO

Carlos Ariel Betancur Pino
carlosab0801@gmail.com
Universidad Tecnológica de Pereira

RESUMEN

El objetivo de este escrito es exponer de una manera breve la crítica que realiza Nietzsche a los conceptos *sustancialidad del mundo* y *sujeto*, que para este autor gozan de una naturaleza metafísica. En términos generales, presento la crítica nietzscheana desde las nociones de vida y lenguaje.

Palabras clave

Nietzsche, Metafísica, Sujeto, Lenguaje, Vida.

ABSTRACT

The aim of this text is to show in a brief way the criticism which Nietzsche makes about concepts of *substantiality of the world* and *subject*, concepts which according to this author enjoy a metaphysical nature. In general terms, the text presents the Nietzschean critique based on its notions of life and language.

Key words

Nietzsche, Metaphysics, Subject, Language, Life

I. Introducción

Como con muchos filósofos sucede, la obra de Nietzsche no deja abordarse fácilmente. Cuando uno cree descubrir un problema de metafísica ‘puro’, descubre, antes bien, cómo es que la metafísica, la moral, la teología, el lenguaje, etc., se superponen en un cruce inexplicable, destructivo en distintos ámbitos. Nietzsche ejecuta una filosofía que se ríe de ella misma en general. Su obra es la obra de “(...) un filósofo que tiene poco respeto por la filosofía y poquísimo por los filósofos, un filósofo que no estima la lógica y odia la moral, pero que es, no obstante, filósofo. [200]” (Papini, s.f.). Esto es lo que dentro de la historia de la filosofía tiene de particular el pensamiento de Nietzsche: aparece como un ataque hacia la *práctica filosófica* -sostenida, por lo demás, en aprecio por la lógica y la moral- desde la filosofía misma. Con todo, puede intentarse ilustrar el aspecto de su pensamiento donde este ataque se concentra con mayor fuerza sobre la metafísica. En este caso intentaré exponer, primero, y de una manera breve, la crítica de Nietzsche a la metafísica, esto es, a los conceptos de sustancia y sujeto, y después, cómo el autor enlaza la *vida* y el *lenguaje* en su crítica.

II. La sustancialidad del mundo

No en vano ha pretendido Nietzsche que su filosofía sea tomada como una “filosofía nueva”, además, que se vea en ella un modo distinto de hacer filosofía. Lejos de proponer la búsqueda por la substancia o fundamento del mundo, la “nueva filosofía” de Nietzsche es una exaltación de las apariencias y las formas. Al mismo

tiempo, esa exaltación asume una presentación poética -metafórica-, que de alguna manera se presenta de manera fría y dialéctica.

En un apartado del *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche (2001) expone lo que considera es la historia del siguiente error: la opinión por parte de la filosofía y de los filósofos de la existencia de un “mundo verdadero”. Este es el ridículo que desenmascara: la posibilidad de un mundo fuera del mundo. A los ojos de este autor, la creencia en esta posibilidad ha tenido cinco momentos: el momento del platonismo, en el que se confía en la adquisición del conocimiento que sólo es posible en ese mundo verdadero; el del cristianismo, donde el conocimiento resulta prometido en una vida después de la muerte; el momento de Kant, donde descubrir lo que sea la “cosa en sí” es imposible, aunque pensable; el momento del positivismo, que aparece desconsuelo ante la realidad inalcanzable de esa verdad; por último, el momento nietzscheano que descarta la realidad del mundo verdadero y, junto a él, al “mundo aparente”.

Como digo, no hay mundo afuera del mundo, es más, cuando se lee tal afirmación parece escuchársela a alguien que delira, parece un trabalenguas. Así lo ha entendido Nietzsche (2001): “otra especie de realidad es absolutamente indemostrable. [56]” Sólo puede razonar de esta manera, a saber, pensando o “inventando fábulas” sobre otro mundo quien tiene el alma empequeñecida o, desde otro punto de vista, quien quiere tomar venganza de la vida [56] (Nietzsche, 2001).

Para el filósofo alemán, el prototipo de esta clase de espíritus empobrecidos es el filósofo griego Sócrates. En toda la tradición filosófica occidental, Sócrates se ha tenido como el pensador que suscitó los primeros problemas éticos, morales y políticos. Para Nietzsche, esta postura filosófica que inaugura no es de modo alguno gratuita. Antes que un acercamiento puro y desinteresado hacia la verdad, Sócrates refleja en su pensamiento todos los intereses que le son propios al alma plebeya, es decir, al espíritu que ha tiranizado la razón que no es más que otro instinto; él es el primero o uno de los primeros que cuestiona el *valor* de la vida, esto es, cómo hay que apreciarla, cómo hay que vivir, qué es ser virtuoso -en fin, cómo hay que someter los instintos a la razón-. Este sólo hecho, el de preguntarse por el valor de la vida, es un indicio suficiente en contra del filósofo griego, ya que, cualquier juicio sobre la

LOS CONCEPTOS FILOSÓFICOS, MÁS QUE FIJAR ‘LO QUE ES’ REPRESENTAN, A MANERA DE METÁFORAS UNA PORCIÓN DEL MUNDO

vida, para Nietzsche, es una estupidez en cuanto inde-
mostrable y sólo puede ser validado como *síntoma*¹.

Se ha entendido que este síntoma personifica el nihilismo decadente, aunque sin descubrir lo absurdo de la existencia; a Sócrates (¿habrá que decir mejor a Platón?), bien pudiera aplicársele este nihilismo decadente, pues “(...) generar mundos inteligibles o espirituales en los que el cambio constante no tenga lugar y en los que el hombre encuentre un sentido para su vida [220]” (Podestá, 2002), es visto por Nietzsche como la tarea primera de la filosofía socrática. Es esta suerte de nihilismo decadente lo que lleva a adoptar una opinión sustancialista del mundo, como si el mundo tuviese un fundamento último, inmutable y necesario:

Esta proyección al más allá, la alucinación de otro mundo da origen al mundo metafísico con sus conceptos inmutables de ser, verdad, etc., mundo que Nietzsche caracteriza como una visión óptico-moral, haciendo referencia al carácter representativo desde el punto de vista gnoseológico y moral, desde la valoración que se le otorga a este mundo. (...) En cualquier sistema metafísico un principio inmutable es el fundamento que explica todo lo que es y ordena jerárquicamente lo que se considera real -lo que no cambia- frente al devenir engañoso. Este principio supremo cumple las funciones atribuidas a Dios en las distintas religiones, aunque se lo llame Idea, Nous, Imperativo categórico, etc. [220] (Podestá, 2002).

Pero el mundo carece de un sustento y es el único mundo posible. Opuesta a esta concepción nihilista y decadente, Nietzsche instaura una afirmación de la vida: “tener que combatir los instintos -ésa es la fórmula de la *decadence*: mientras la vida *asciende* es felicidad igual a instinto- [49]” (Nietzsche, 2001). Lo anterior quiere decir algo más: la postura de Nietzsche, su *síntoma*, deberá entenderse como una mirada fija puesta sobre el mundo, sobre el eterno devenir, las apariencias, las representaciones. Nietzsche lo declara abiertamente, no pretende “la verdad” o, en todo caso,

la verdad es “una hueste de metáforas, metonimias, antropomorfismo [25]” (Nietzsche, 2006). Es preciso aquí recordar el último momento de *historia de un error* que ya he mencionado, cómo desaparecen el mundo verdadero y el mundo aparente abriendo paso a una sola realidad, que es infinita e ilimitadamente diversa, sólo puede ser capturada en un lenguaje connotativo, nunca con definiciones.

Aquí, entonces, se descubre un nuevo medio para hacer filosofía. La filosofía, a partir de la sospecha nietzscheana, apenas con unas escasas excepciones, está obligada a renunciar a su pretensión de encontrar la esencia en las cosas². La filosofía vuelve la mirada sobre sí misma y se encuentra como “una catedral de conceptos infinitamente compleja [27]” (Nietzsche, 2006). Y los conceptos filosóficos, más que fijar ‘lo que es’, representan, a manera de metáforas, una porción del mundo. Los conceptos no son más que metáforas, es decir, interpretaciones que se han asumido por su desgaste y pérdida de fuerza interpretativa como descripciones fieles de la realidad. Las teorías filosóficas viajan a través de un penoso “quizá”, y no al amparo de la seguridad sobre las cosas del mundo. La filosofía, en otros términos, no es manifestación de una voluntad de verdad, no pretende

1. El término “síntoma” hay que entenderlo a la luz de otro término al que recurre con frecuencia Nietzsche: el término “fisiología”. Por fisiología entiende Nietzsche, más que un aspecto físico (aunque lo involucra), carácter. Así, lo que quiere dar a entender cuando denuncia a algunos filósofos desde su fisiología es que estos filósofos carecen de una visión de mundo valerosa, que no afrontan la vida.

2. Esta renuncia se hace manifiesta, además, por la utilización de un género literario distinto al *tratado*, el aspecto corriente del texto filosófico. En Nietzsche, por ejemplo, la ironía y la metáfora, la representación poética en general, prevalecen frente a la argumentación. En esto es consecuente Nietzsche: la filosofía se encarga de interpretaciones, nunca de definiciones. Si mediante el tratado se define, mediante el poema y el aforismo se adivina, conjetura, interpreta.

la verdad, mucho menos desinteresadamente. “La filosofía es (...) la más espiritual voluntad de poder, de “crear el mundo”, de ser *causa prima* [31]” (Nietzsche, 2007). El filósofo inventa una visión de mundo a partir de conceptos que son interpretaciones, estos revelan una voluntad de poder, su iniciativa de dar forma a la naturaleza informe, desbordada, sin límites, dionisíaca. Es resultado de esta operación la pregunta por ¿cómo la filosofía se torna *causa prima* del mundo?, esto sucede cuando lo “apoliniza”. Este último argumento lo ha expresado Danilo Cruz Vélez con mucha precisión con estas palabras:

El filósofo crea un mundo. Ya sabemos qué es este mundo: un sistema de posibilidades de la existencia humana que el hombre esboza como horizonte de su ser y como ámbito en que todas las cosas se hacen presentes, es decir, son. Por ello, este mundo equivale a una ley, a la ley que regula el modo de ser de todo lo que hay. Nietzsche identifica este mundo con la *causa prima*. La *causa prima* es un concepto de la filosofía escolástica, la cual lo tomó de Aristóteles, modificándolo en la dirección de la religión cristiana. Con él se designa el fundamento de todas las cosas. Este fundamento es Dios, el Dios creador, del cual brotan, mediante el acto de la creación, todas las cosas. Toda cosa es un *ens creatum*. La “ley de Dios” decide, pues, sobre su ser. Pero Nietzsche pone todo esto al revés. La *causa prima* es el mundo que crea el filósofo auténtico. El mundo es la ley que impone a toda cosa su puesto en el conjunto de los entes y el modo como puede hacerse presente en este conjunto, es decir, su modo de ser [52] (Cruz, 1967).

frente a la vida a partir de prejuicios de orden metafísico y moral, y es un error propiciado por el lenguaje.

Como ocurre con el punto anterior, Nietzsche asume su visión como contraria a la visión socrática. Con la fórmula que ordena: *conócete a ti mismo*, Sócrates instaura una suerte de esencialidad en el hombre, a saber, su alma; conocerse a sí mismo se resuelve en un cuidado del alma, aunque sin una subjetividad constituida, esto es, tornada en problema filosófico. En el pensamiento socrático se muestra una constitución armónica del hombre, con sustancia y atributos independientes entre sí, así la conciencia adquiere un límite claro respecto al cuerpo y los instintos; como un eco de la crítica empírista que, por ejemplo, en Hume reduce la conciencia humana a un “haz de percepciones”, Nietzsche rivaliza contra esta unidad y armonía de la conciencia. El hombre es el punto de encuentro de unas fuerzas que permanecen en un choque constante. No hay sujeto, no hay hombre, únicamente existe la manifestación de estas fuerzas que se oponen. Esto, por lo demás, dirige un reproche a una característica particular de la metafísica: la exigencia de esquematizar el mundo en dualidades, en este caso, la dualidad cuerpo-alma. Para Nietzsche sólo hay cuerpo, es decir, sólo hay forma. Creo que deben ser tenidas en cuenta algunas palabras del pensador alemán para aclarar esto que he dicho, pues de este modo se advierte el síntoma nietzscheano en donde el alma no es la sustancia del hombre, el hombre no está sujeto a ella, sino que aquel es, apenas, una pluralidad de instintos y fuerzas:

(...) y declarar la guerra, una despiadada guerra a cuchillo, (...) [al] *atomismo psíquico*. Permitásemelos designar con esta expresión aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo* (...) Está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis del alma: y conceptos tales como “alma mortal” y “alma como pluralidad del sujeto” y “alma como estructura social de los instintos y afectos” [35-36] (Nietzsche, 2007).

Dejando a un lado la búsqueda interior -lo que quiera que esto signifique-, la tarea del hombre estriba en fabricar una *obra de arte vital*. Como carece de sustancialidad alguna, debe valerse de las apariencias, darle forma al devenir. “¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente? [30]” (Nietzsche,

III. El sujeto

Nietzsche sugiere que la pretendida unidad del hombre no pasa de ser un concepto con el que la tradición filosófica ha moldeado el problema del ‘yo’ del sujeto. Afirmar la realidad de una estructura yoica, enteramente coherente, es una manera de engañarse

IV. Conclusiones

2007). En el artista, en el hombre que construye su vida y no tolera para sí el nihilismo decadente, “la apariencia significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... [56]” (Nietzsche, 2001). Hay que advertir que la crítica metafísica de Nietzsche al sujeto enlaza con una concepción ética, de la cual hacen parte sus desarrollos teóricos acerca del *eterno retorno* y el *superhombre*. El primer término, el de *eterno retorno*, tiene una referencia inmediata a la fisiología por lo que debe contemplarse un solo mundo, el mundo del devenir y de las apariencias donde toda experiencia cobra un valor incommensurable. El segundo término, el de *superhombre*, refiere un poco más al sujeto, corresponde a la idea de potenciar los instintos humanos sin atender a razones trascendentales que le restan un valor a la vida (¿omitiendo a Sócrates?), la idea de construir una *obra de arte vital*:

El superhombre es una meta para el hombre pero que no actúa como una “causa final” inhumana, sino que se despliega desde la propia humanidad. Es la superación del hombre que conoce sus límites y los desplaza (...), es aquel que es capaz de proyectar sentido desde sus propias superaciones, sin necesidad de apelar a nada trascendente [154] (Santiago, s.f.).

Si esto es así, si el hombre no depende de un sustrato, de una cosa que lo sostiene, entonces, ¿de dónde el error de considerar que sí es así, que sí depende? Nietzsche encuentra que en la base de este malentendido habita el lenguaje. El lenguaje proposicional impone el uso de la fórmula ‘sujeto + verbo + predicado’. La conclusión de que “hay algo que piensa” detrás del “pensar” es consecuencia de esta fórmula propia del lenguaje. Nietzsche reclama sea tenido en cuenta para este evento el siguiente hecho: “un pensamiento viene cuando ‘él’ quiere, y no cuando ‘yo’ quiero; de modo que es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto ‘yo’ es la condición del predicado ‘pienso’. [40]” (Nietzsche, 2007). Hay que entender que Nietzsche invita a considerar al mundo como poblado solamente de predicados libres de sujeto, lo que es igual a un mundo de formas sin contenidos. La ilusión de requerir un sustantivo que acompañe al predicado es la génesis del concepto ‘yo’. El fetichismo del lenguaje “ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el ‘yo’, cree que el ‘yo’ es un ser, que el ‘yo’ es una sustancia (...) [55]” (Nietzsche, 2001).

He intentado exponer la crítica que elabora Nietzsche a la sustancialidad del mundo y del ‘yo’. En una primera medida se ha dicho que el mundo carece de un fundamento que deba descubrirse, y que, antes bien, habitan en él apariencias que el lenguaje filosófico -en particular- representa en conceptos. En segundo lugar, se ha dicho que el ‘yo’ no está sujeto a las fuerzas que se oponen y que encuentran un lugar común en el cuerpo, y que, en fin, la creencia en el ‘yo’ viene dada por la estructura proposicional del lenguaje.

Referencias bibliográficas

- Cruz, D. (1967). *¿Para qué ha servido la filosofía? En torno a una pregunta de Nietzsche*. Bogotá: Editorial Revista Colombiana, ltda.
- Nietzsche, F. (2001). *Crepúsculo de los ídolos*. España: Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2006). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Cuarta ed.). España: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2007). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza editorial.
- Papini, G. (s.f.). *El crepúsculo de los filósofos* (Segunda ed.). Madrid, España: América.
- Podestá, B. (Junio de 2002). La relación entre metafísica, lenguaje y moral: la posibilidad de un cuarto nihilismo nietzscheano. *Universithas Philosophica*(38), 217-232.
- Santiago, G. (s.f.). *Intensidades filosóficas*. Paidós.

UN ANÁLISIS FILOSÓFICO Y
**SOCIO
LÓGICO** DE LA
SOCIEDAD
ACTUAL



Nairo Hernán Lara M.
lnairohernan@gmail.com
Universidad Agustiniana

RESUMEN

Las problemáticas sociales en la que nos vemos envueltos a diario nos invitan a reflexionar sobre el estado de las relaciones interpersonales en la sociedad actual, a reconocer sus afectaciones, para poder intervenir mediante la adopción de conductas que rearticulen al sujeto con la sociedad. En este artículo se presenta una lectura sociológica y filosófica del momento actual, en el que se exponen las causas de la decadencia social y la descripción de Zygmunt Bauman sobre la modernidad y su individuo, finalmente se argumenta sobre la factibilidad de remediar la disgregación social.

Palabras clave

Modernidad líquida, Desintegración, Rearticulación, Identidad, Autonomía.

ABSTRACT

Social problems in which we are involved daily invite us to reflect on the state of interpersonal relations in today's society and recognize their effects in order for us to intervene by adopting behaviors that reunite the individual with society. In the following thesis a sociological and philosophical discourse about the present is expressed. In this discourse the causes of social decline are exposed and Zygmunt Bauman's description about Modernity and his individual are given. Finally, we argue about the feasibility of solving social disintegration. The proposal of this research has an optimistic point of view that is anchored in real possibilities..

Key words

Liquid modernity, Disintegration, Rearticulation, Identity, Autonomy.

I. La decadencia de la sociedad moderna

Los temas de este apartado dan cuenta del componente contextual al que hace alusión la teoría de la modernidad líquida acuñada por el sociólogo y filósofo Zygmunt Bauman. El objetivo es exponer e identificar su funcionalidad y el modo como permite un acercamiento analítico y crítico de los fenómenos sociales, dando a conocer las condiciones sociales en que está inmerso el individuo que conforma esta sociedad. Aunque Bauman es un abanderado en el análisis y el estudio de temas como las relaciones interpersonales en medio del actual estilo de vida y la progresiva decadencia de la sociedad de hoy, él responde a un reclamo que expresaron algunos pensadores del siglo XX como Max Horkheimer, Martin Heidegger y Jean-François Lyotard.

Max Horkheimer en su obra *Crítica de la razón instrumental* presenta un análisis que integra la relación entre la decadencia del individuo de la modernidad y los intereses de los grupos dominantes política y económicamente. Esta obra deja entrever que el ser humano está inmerso en una realidad regida por ideologías e intereses políticos; sus representantes tienen claro el prototipo de ciudadano que conviene con sus objetivos. Se ataca el ejercicio de la racionalidad porque cuando se pierde la capacidad de formar un juicio crítico respecto de la realidad, de hacer una verdadera reflexión sin sesgos por intereses, viene un inminente sometimiento a la tiranía, situación que rebasa los límites del ámbito netamente político. El discurso trasciende la crítica al capitalismo, ya que el resultado de este fenómeno, antes de ser la crisis de un sistema de gobierno, es la decadencia del individuo.

En el capítulo cuarto de la *Crítica a la razón instrumental* se encuentran algunas ideas sobre la desintegración social que tras los años han sido recapituladas por Bauman. Llama la atención una idea mencionada por Horkheimer, según la cual el individuo surge cuando la sociedad pierde su capacidad cohesionadora: “el hombre hizo su aparición como individuo cuando la

sociedad comenzó a perder su capacidad de cohesión y cuando advirtió la diferencia entre su vida y la colectividad aparentemente eterna [146]” (Horkheimer, 1973). Es bueno aclarar que la sociedad a la que se refiere, la que ya no tiene capacidad de mantener unidos a sus integrantes, podría entenderse como una agrupación pensada desde la uniformidad, una especie de “aglomerado homogenista” que a todas luces rechaza la diversidad, ya que precisamente el individuo aparece cuando se hace consciente de su diferencia con respecto a esa aglomeración.

Contemporáneo de Max Horkheimer fue Martin Heidegger, quien en uno de sus discursos titulado *Serenidad* (1955), reflexiona sobre el hombre ante las nuevas realidades suscitadas por la modernidad. Más que representar un heraldo de la desesperanza, surge como un llamado a la reflexión sobre las actitudes frente a los logros científicos. El componente que se tendrá en cuenta para la discusión es la explicación que propone en su discurso, según la cual el problema de los tiempos modernos tiene por vértice que el hombre busca escaparse de la acción de pensar. Este fenómeno se ha agudizado en La sociedad actual, contribuyendo a que el ser humano deje de cuestionar la razón de ser de sus actividades habituales y alentado en intereses egoístas se convierta en una máquina que ejecuta operaciones automáticamente, sin tomar conciencia de las repercusiones para la humanidad ni sentirse ligado a la sociedad mundial a la que afecta sin “pensar”.

A propósito de esto, Heidegger presenta dos acepciones del término “pensar”: una indica el pensamiento que se remite al cálculo, a la exploración e investigación de fenómenos científicos y técnicos y se genera teniendo en cuenta las condiciones ya dadas y ejecutando operaciones de acuerdo con las posibilidades existentes. Como es evidente, este pensamiento está en auge, pues es motor y causa de la era atómica, como denomina Heidegger al momento histórico que está presenciando. La segunda acepción del término se sitúa en el campo existencial de reflexión, de constante introspección y búsqueda de sentido de la razón de las cosas; implica un momento de meditación que antes de elevarse a lo distante de su mente, tome por objeto lo próximo, los sucesos que le afectan en el ahora; este “pensar” exige mayor esfuerzo y tiempo además de no representar utilidad en las dinámicas económicas por lo cual no está acorde con los intereses de la sociedad moderna.

Heidegger piensa que el hombre debe aplicar de modo conjunto el pensamiento calculador y la meditación reflexiva. No se trata de vivir sin valerse de lo que la modernidad ofrece, sino de mantener el desasimiento a esto, de no permitirles que planteen al hombre las condiciones de uso. Siguiendo estos lineamientos el sujeto posmoderno afirma su libertad y dominio, ya que si bien tiene apertura al mundo técnico, al mismo tiempo marca límites que lo dejan fuera de él. Esta actitud de simultánea afirmación y negación es la que ha de entenderse como serenidad ante las cosas, ante la era atómica.

Estas ideas pueden contextualizarse con lo que sobre problemas similares dice Jean-François Lyotard; en el trabajo filosófico que adelantó por los años setenta del siglo XX hay un análisis crítico del proceso cultural en el que se adentró la sociedad a partir del último cuarto de dicho siglo, compendiado en su obra *La condición posmoderna* publicada en 1979. En esta, Lyotard desarrolla los vínculos sociales desde la perspectiva posmoderna. Para él, lo mismo que para Bauman, las mecánicas de interrelación social van encaminándose a una especie de desintegración. La sociedad va adoptando rumbos que antes de favorecer el fortalecimiento de los vínculos, lleva a su debilitamiento y disolución; estos rumbos están marcados por la perdida progresiva del poder de las instituciones tradicionales, las ideologías políticas y la religión; lo inquietante, como él afirma, es que la sociedad no demuestra ningún interés por recuperarlas o reemplazarlas, como si no cumplieran ninguna misión.

Lyotard afirma que en la posmodernidad la disolución del lazo social desemboca en el paso de los grupos sociales, cuyos integrantes mantienen vínculos reales entre sí, a una masa compuesta de átomos individuales que, aunque en apariencia parecen ser equiparables, la diferencia se hace ostensible ante una prueba de presión y fuerza, ya que lo que no está ligado entre sí, lo que no tiene interconectadas sus partes, se desintegra sin ofrecer mayor resistencia. Así también en la posmodernidad las relaciones interpersonales en apariencia fuertes, ante las adversidades se destruyen sin oponer resistencia.

Lo enriquecedor de estas visiones está en que matizan elementos que permiten, por su riqueza, apreciar de un modo más preciso el tipo de sociedad e individuo del que nos proponemos hablar. El objetivo de este acercamiento era justificar que la propuesta de

Bauman reconoce elementos ya pensados por teóricos anteriores y se adhiere a esa manera de entender la sociedad, dejando claro que su percepción no es aislada. La originalidad de su teoría se puede denotar a partir del momento histórico que vive desde su afirmación, lo que caracteriza el momento actual, distinguiéndolo de los tiempos sólidos y los posteriores en los que se inició su disolución, es la sensación de que se ha llegado al tope de los límites naturales de las cosas, de la velocidad concebible del desarrollo; aspectos que marcan su teoría, ya que ni Horkheimer, ni Heidegger, ni Lyotard conocieron el nivel de adelantos tecnológicos que presencia Bauman, y que son determinantes en la idea de liquidez de la posmodernidad.

La tesis de Bauman asegura que “la situación actual emergió de la disolución radical de aquellas amarras acusadas, justa o injustamente, de limitar la libertad individual de elegir y de actuar [11]” (Bauman, 2006). En este orden de ideas, los sólidos que en este momento de la modernidad líquida están sometidos a la desintegración son los vínculos entre las elecciones individuales y las acciones colectivas que descansan en estructuras de comunicación y coordinación. La consecuencia lógica de la desaparición de las “ataduras”, consiste en que fueron eliminadas porque solamente se entendieron como normas restrictivas sin apreciar su misión reguladora entre lo individual y lo colectivo, generando el abismo entre estos dos campos y la progresiva desintegración del entramado de las relaciones sociales.

El equilibrio en la unión entre el individuo y la sociedad existe gracias a que, estando ligados el uno al otro, también están separados porque la sociedad no absorbe al individuo, negando su singularidad, sino que le permite un espacio en el que, desde la interacción con los demás, reconoce sus potencialidades y aprende a integrarse en proyectos comunes reconociendo la fuerza de la unión. Aparentemente el sujeto posmoderno ante el temor de ser absorbido decide distanciarse, animado por la desesperada necesidad de afirmar su privacidad, mas no la privacidad que indica la delimitación entre la vida pública y la personal e íntima, sino como una respuesta egoísta e intimista. Paradójicamente por esta actitud el sujeto, al negarse a un anclaje distinto de sí, sepulta una capacidad esencial de su ser, como lo es la socialización, actuación que llega a deformar su percepción de la alteridad, sin reconocer más criterios que los propios. Esta conflictiva división entre las políticas de vida individual y las acciones políticas colectivas

presagia la liquidación de un grupo social, al menos desde los parámetros a los que comúnmente respondía.

II. Las políticas de vida del individuo en la modernidad líquida

Sociedad e individuo son dos conceptos que están unidos por su mutua dependencia e influencia; no se puede hablar de una sociedad líquida sin tener en cuenta al individuo que la conforma. Esta relación deja claro que si las problemáticas sociales no responden a agentes abstractos, su análisis debe implicar al individuo. Si se habla de una sociedad en decadencia se deduce que sus individuos han adoptado actitudes y comportamientos que han desembocado en eso. La sociedad líquida aparece por causa de las formas de vida o, como diría Bauman, de las políticas de vida de sus individuos. Este apartado trata acerca de las afectaciones de estos criterios comportamentales a componentes antropológicos como: la identidad, la felicidad y el amor.

La identidad se puede definir como la obra de arte que cada individuo desea hacer con su vida, la elaboración consiste en moldear la dúctil materia de la existencia (Bauman, 2006). Para configurarla con la forma que se deseé, el hombre toma las riendas en este proceso cuando conscientemente decide reflejando un proceso crítico de análisis referenciado en el objetivo último que es la autorrealización personal.

El carácter conflictivo del concepto de identidad en la modernidad líquida surge porque este concepto tiene propiedades como: la armonía, la estabilidad, la perdurabilidad, la lógica y la coherencia, cosas problemáticas y difíciles de encontrar y consolidar en el flujo de la experiencia de vida actual (Bauman, 2006). Es problemático para el sujeto porque lo coloca frente a una serie de ventajas y desventajas; si por un lado le ofrece a su personalidad la posibilidad de seguridad y constancia, por el otro, lo coloca en una actitud de disonancia

dentro de su medio social, porque lo hace muy denso para fluir con la rapidez de los demás, o sea, para el individuo la decisión de construir su identidad implica necesariamente la resistencia a las políticas de vida de la modernidad líquida y convertirse en contracultura.

Zygmunt Bauman aclara esta actitud de búsqueda de identidad: “es la lucha constante por detener el flujo, por solidificar lo fluido, por dar forma a lo informe. Nos debatimos tratando de negar o (...) encubrir la pavorosa fluidez que reina debajo del envoltorio de la forma [89]” (Bauman, 2006). La consolidación de la identidad es una batalla en la que muchas veces el sujeto se declara perdedor. El primer paso atrás que denota su derrota en este campo de batalla es el desánimo ante la presión social que no hace más que ponderar las ventajas de llevar un estilo de vida sin compromisos, sin las complicaciones de oponerse y moverse contra el flujo de los actuales parámetros de vida; ante esta realidad, si el individuo no está firme en el deseo de solidificar su identidad, fácilmente cederá entregándose al vaivén de las mutaciones por conveniencia de las circunstancias. En la modernidad líquida, la dificultad para la consolidación de la identidad está en que casi tan rápido como se solidifica vuelve a fundirse, a fluir y por lo tanto el interés se centra en ser capaz de crear o adoptar una nueva.

No obstante lo fallido de la consolidación de la identidad, la mayoría de los individuos en el fondo apetece tenerla, porque brinda la seguridad de tener una vaga noción de quién se es, de retener la misma forma reconocible con el paso del tiempo. La importancia de que la identidad sea reconocible a causa de que es perdurable, trasciende del reconocimiento de los demás al propio yo, además de dar seguridad a los demás en alguien, lo cual le brinda al individuo la seguridad en sí mismo.

La felicidad, asegura Bauman, es una experiencia subjetiva un tanto equiparable a la de la percepción de los colores porque cada sujeto los percibe de una manera particular y diferente; cada uno sabe para sí qué color está viendo, lo distingue y lo reconoce cuando otra persona lo nombra, de modo semejante cada individuo sabe cuándo está feliz o no y sabe a qué se refiere el otro cuando asegura que lo está. El choque surge cuando alguien percibe de manera contraria al asentimiento de los demás frente a la sensación generada por un acto, mientras para uno esto es felicidad para otro representa la infelicidad, pero, si las sensaciones no son verdaderas

MIENTRAS EL HOMBRE CREA EN LA
FELICIDAD
TENDRÁ PROYECCIONES
DE MEJORAR SUS
CONDICIONES
DE VIDA QUE SURGEN DEL
RECONOCIMIENTO DEL PRESENTE
AL FUTURO

ni falsas, cabe el interrogante por el punto central de la contradicción que Bauman se inclina a verlo como un equívoco de la palabra felicidad. En su obra *La sociedad sitiada*, cita un análisis del filósofo polaco Wladyslaw Tatarkiewicz, (Varsovia 1886 - 1980) sobre la felicidad, donde expone los diversos sentidos en los que se puede tomar esta palabra. De acuerdo a la interpretación que hace Bauman en una de las acepciones del término la felicidad se refiere a efectos, emociones y estados mentales. Se habla de este tipo de felicidad como la experiencia en momentos de mucho deleite y euforia, que aunque intensa no deja de ser una emoción volátil y efímera que tiende a desvanecerse con la misma fugacidad con la que surgió (Bauman, 2005). Las características de este tipo de felicidad se hallan en consonancia con las exigencias del ritmo de la modernidad, ya que cubren tres condiciones puntuales: la rapidez, la fugacidad y la intensidad.

Estas condiciones animan al individuo a propiciar los momentos que las producen; la aspiración no es simplemente llegar al tope sino a ser capaz de superarlo, lo que representa el peligro de irse a los excesos y vicios. Dentro de estos parámetros nunca es suficiente algo, los placeres parecen infinitos pero realmente son como un sistema de fuerzas centrífugas en el que al principio las cosas son muy amplias pero a medida que va siendo absorbido a lo profundo se hace más difícil escapar de su fuerza. Cada día las necesidades aumentan, instigadas por las nuevas oportunidades para consumir, todo se reduce paulatinamente hasta que se es imposible escapar. Si bien, cuando se comienza a buscar una experiencia el sujeto hace valer su autonomía y capacidad de decisión, con el avance de su práctica se va generando una fuerte relación de dependencia al punto de que para el individuo se anula la posibilidad de dejarla y le resulta angustiante privarse de ella, poco a poco se hace esclavo de sus propias pasiones.

Según se expresa en *La modernidad líquida*, la presencia de la idea de felicidad lleva al individuo a cuestionar la realidad, haciéndole ver que esta no tiene por qué ser como es, no es la única realidad posible, algo así como una camisa de fuerza que impide todo tipo de esfuerzo por moverse. Realmente dentro del plano existencial cualquier realidad pensable se queda corta ante las aspiraciones del hombre entusiasta.

La idea de felicidad es inherente e incurablemente, una crítica continua de la realidad. La felicidad es, de

la misma manera, un llamado a la acción, y el recordatorio de que la acción, al igual que la inacción, tiene su importancia [157]. (Bauman, 2006).

Mientras el hombre crea en la felicidad tendrá proyecciones de mejorar sus condiciones de vida que surgen del reconocimiento del presente al futuro, a un futuro no determinado sino por decidir, por lo tanto, se presenta como algo pendiente, siempre por descubrir y obtener tras una ardua lucha. Un individuo con la convicción de ser feliz hará de esta la motivación para intervenir positivamente en su entorno social, y en la medida que sea capaz de mantenerla, lo mantendrá resiliente ante las perturbaciones que esto implique.

Finalmente, el concepto de amor permite analizar las relaciones afectivas entre individuos, relaciones con un grado mayor de complejidad debido a que comprometen a dos personas, a dos partes que a su vez significan dos voluntades, dos maneras de percibir la realidad y de acomodarse a ella. Autores como Erich Fromm han desarrollado análisis desde los que se busca entender de un modo claro lo que implica el “amor” dentro de las dinámicas de una sociedad. Algunas de sus ideas más representativas quedaron plasmadas en su obra *El arte de amar*, publicada en 1956. Lo que básicamente se argumenta es que el amor es la solución ante la desintegración social, porque permite superar

los individualismos egocéntricos y pensar un tipo de unión que no aliene ni anule la individualidad de alguno de los sujetos implicados.

Fromm piensa que el amor es una capacidad que solamente pueden tener los individuos con alto nivel de madurez afectiva ya que exige estabilidad emocional, de otra manera se crearía una relación de dependencia y sumisión, o de dominación y manipulación. El amor también capacita al ser humano para ser un productor porque hace posible que de su interior salgan actitudes integradoras y constructoras de una verdadera sociedad y se convierta en un agente que afecta positivamente su entorno.

Zygmunt Bauman comparte estas ideas de Fromm y las toma para apoyarse en su análisis personal asegurando que amar significa estar decidido a compartir y mezclar dos vidas, a romper con el egoísmo e involucrar en la propia existencia la de otra persona, iniciar una especie de éxodo al encuentro con otro individuo, con el objetivo de ligar su existencia a la de este, de hacerlo parte de su vida y de serlo en la del otro. Amar significa crear un tipo de “acuerdo especial” con vistas a un futuro, de cara al mañana. Este acuerdo busca ser un remedio para la soledad que, a su vez, produce la sensación de inseguridad y de vulnerabilidad ante el mundo; en este sentido se trata de una alianza contra el mundo.

Esta alianza supera los límites de las alianzas convencionales porque significa más que una simple relación de prestación de servicios, de transacción de bienes, de intereses individualistas; es una alianza de entrega personal que sólo es equilibrada por la actitud de la persona amada. Bauman afirma:

(...) Mi deseo de amar y de ser amado sólo puede culminarse si una auténtica disposición a que sea en las “duras y en las maduras” lo respalda, a comprometer mi propia libertad si fuera necesario, de modo que la libertad de la persona amada no sea violentada [135] (Bauman, 2005).

Esta entrega al otro, a costa de posibles privaciones o incomodidades, permite entrever un último significado del amor, amar también es hacerse dependiente de otra persona. Esto es bastante complejo, teniendo en cuenta que la otra persona es libre para elegir y mantener o no la vinculación, para decidir actitudes que incluso se conviertan en foco de conflictos dentro

de la relación. Amar, a la luz de los criterios de vida de la modernidad líquida, parece el signo de una locura pues es una decisión que encierra grandes riesgos, siendo el principal el de entregarse confiadamente a alguien a quien en sí nada lo obliga a corresponder.

La pertinencia de hablar sobre el amor dentro de este tema se justifica en que por este sentimiento el individuo abre su existencia ensimismada a la alteridad, a la trascendencia, porque sale de la cárcel de su soledad para entenderse como un ser en relación con algo externo, para ensanchar su dimensión asociativa haciendo posible la idea de comunidad y cohesión social.

En conclusión, las políticas de vida promovidas por la modernidad líquida han hecho que el ser humano poco a poco pierda la agudeza de su criterio y acepte las desfiguraciones que se hacen a conceptos tan esenciales como el de la identidad, la felicidad y el amor, desde los que se busca que el individuo se convierta en su consumidor; en este sentido se afirma que amar “tiene precio” al igual que ser feliz y tener identidad. Esta nueva manera de entender estos conceptos ha facilitado la desintegración de la sociedad actual, en la medida que ha rebajado el verdadero significado de la entrega personal, sincera y desinteresada, lo cual ha generado el fortalecimiento de las posturas individualistas que destruyen el interés por la vida social.

III. Elementos para la superación de la crisis social

El punto de inicio de este análisis social parte de la idea de que el agente de la actual realidad es el hombre; concebido como alguien que puede deliberar. Así, y por más que existan presiones externas que lo obliguen a actuar en algunos casos de forma forzada, es él quien da o niega su asentimiento. La propuesta para una solución eficaz debe estar enraizada en la aceptación

del individuo de su responsabilidad personal, responsabilidad que lo lleva a reflexionar sobre cómo sus actuaciones significan un factor transformante de la realidad social. En el transcurso de la historia, la humanidad se ha “lavado las manos” al momento de confrontar la culpabilidad de sus actos; desde atribuirla a la intervención de seres trascendentales y mitológicos, hasta hacerlo con algún determinado grupo racial, étnico y cultural; en este orden de ideas, en tanto situamos el problema fuera de nosotros, situamos también la solución fuera de nosotros, del grupo social al que pertenecemos y de la ideología que profesamos. Como resultado de una discusión de este tipo se dan soluciones y se exige el cambio de mentalidad; pero su manejo es similar al de un producto de exportación, muy bien preparado y presentado, que se entrega al consumo de otros.

Formular una solución dirigida a una sociedad líquida a la que creemos distante de nuestra realidad, significa seguir el círculo vicioso de distribuir responsabilidades sin tomar partido en ellas; por lo que la manera de construir esta reflexión sociológica es desde las capacidades antropológicas de autoconciencia, autorreferencialidad y autodeterminación. Los temas de esta parte del trabajo se organizan en torno a argumentar acerca de la necesidad de involucrar el campo ético en la superación de la crisis social en los tiempos líquidos en los que vivimos.

Según Bauman las convicciones éticas son fundamentales para la estabilidad personal del sujeto porque le brindan un soporte referencial a sus juicios. Esta función es la razón de que estas no sean ambivalentes y relativistas, porque llegarían a provocar confusiones y contradicciones. No obstante resulta desconcertante que prácticamente haya sido retirado de los programas de gobierno de las naciones, o se haya convertido en una especie de componente implícito que no se desea hacer explícito porque sería tanto como asumir el compromiso con las políticas de vida individuales. La cuestión no tiene que ver con la justificación de un sistema de gobierno totalitarista que apóyase a los individuos, sino con llamar la atención ante la actitud desobligante e indiferente que las acciones colectivas parecen profesar respecto de las políticas de vida individuales. Últimamente esto responde al abismo que se ha abierto entre estos dos ambientes.

En la transformación social que exige la posmodernidad parece necesario que las políticas civiles

propicien y direccíonen las políticas de vida, en primer lugar disponiendo desde lo legislativo mecanismos referenciadores antes que de control, eficientes para que las decisiones participativas del individuo repercutan en las dinámicas sociales, mostrando la eficacia de intervenir; y en segundo lugar cultivando un ambiente social que le permita al sujeto ser autónomo, reconocerse como ser social y comprometerse con ideales colectivos. El enrolamiento en este ambiente es consecuencia de lo que Bauman (2005) llama vocación a la solidaridad humana, mediante la que el hombre entiende la alteridad y la divergencia de su mundo y se siente interpelado a cuidar de los otros. El individuo solidario sabe que su sociedad es líquida, pero cuenta con la técnica para mantener un cierto grado de control, armonizando lo disonante de las personalidades para convertirlo en la sinfonía de la unidad.

Bauman habla de la posibilidad de un arreglo social en las siguientes condiciones: “(...) el único “acuerdo” posible en este mundo agotado es la reconciliación de la humanidad con su propia e incorregible diversidad [34]” (2005). Reconciliación que involucra la reparación de los daños que muchos individuos han padecido fruto de la discriminación, de que se les quitó la posibilidad de ser felices, o en su defecto, se les limitó a niveles irrisorios de satisfacción de necesidades primarias. La tarea de la sociedad es acercarse con una actitud afable e integracionista a quienes han recibido el tratamiento de “desechos de la humanidad”. Reconciliación que también está relacionada con la capacidad de aceptar y convivir con las diferencias cuando el individuo se percata de la riqueza de la alteridad y piensa en ella como una gestora de progreso y armonía.

Una de las quejas más recurrentes sobre el manejo de los problemas de la sociedad, tal vez la que causa mayor desazón, es que aun teniendo conocimiento de estos no se hace algo para remediarlo, sino que se mantiene una actitud indiferente. Sin duda, la situación social que enmarca la modernidad líquida no es la más prometedora; cuando menos no parece que estemos en tiempos de florecimiento social. No se niega el avance de la tecnología y de la ciencia sino, como Heidegger afirmara, que el ser humano esté siendo capaz de pensar reflexivamente sobre esto.

Cuando el sujeto opta por no inmiscuirse en un asunto social, en no hacer parte de la solución, se convierte en parte activa del problema; esta inacción es la que ha llevado a la sociedad a su descomposi-

ción. Un individuo deja de ser parte de la sociedad, deja de construirla, cuando decide abstenerse de sus responsabilidades como ciudadano y como parte de la humanidad. Se trata de responsabilidades que naturalmente superan el campo legislativo, ya que se toca la capacidad del sentir humanitario, de responder voluntariamente al llamado de la solidaridad por la que el individuo rebasa las fronteras de su “yo”. Bauman expresa su opinión en las siguientes palabras:

Nuestra responsabilidad se extiende ahora a la “humanidad” como un todo. La cuestión de la coexistencia (de la “supervivencia mutuamente asegurada”) se ha dilatado mucho más allá del problema de la buena relación con los vecinos (...) Ahora involucra a toda la población humana de la *Tierra* [255]. (Bauman, 2005).

La responsabilidad a que Bauman apela se cifra en el paso esencial y complejo por el que los individuos se hacen causa eficiente de restauración social y convierten los discursos críticos en intentos reales de construcción de “sólidos” de condiciones mejores a los que, en su momento, estancaron a la humanidad; sólidos confiables, fuertes, definidos y perdurables, pero dinámicos con el encargo de hacer que el individuo pueda anclarse en ellos para elevarse autónomamente al descubrimiento y configuración de su identidad.

En el proceso de reconstrucción de los sólidos en la posmodernidad líquida, la articulación entre las iniciativas particulares y las dinámicas de la colectividad es necesaria para cohesionar y superar la falta de interés por los asuntos públicos. Quienes aún mantienen un estilo de vida medianamente sólido en el ambiente actual, lo han logrado porque en sus iniciativas personales no han dado pie al absolutismo de los ideales proclamados por la cultura del consumo y del placer. La solución está en que individuos en las mismas condiciones puedan empapar a su círculo social inmediato, aunque encuentren individuos incapaces de sumarse a su causa porque su pobreza de raciocinio no les permite decidir autónomamente ni mirar más allá de lo que los tiempos líquidos ofrecen. A juicio de Bauman “resulta evidente la escasez de estos potenciales revolucionarios, de gente capaz de articular el deseo de cambiar su situación individual como parte del proyecto de cambiar el orden de la sociedad [11]” (2006). En este sentido, se cumple la afirmación de Horkheimer (1973)

de que un individuo consciente y autónomo constituye un átomo de la sociedad.

Un mecanismo apropiado para la difusión de este compromiso es el discurso público, o sea el ejercicio de un individuo de expresar al mundo sus ideales con el objetivo de ser atendido y lograr la adhesión de los demás. Al respecto afirma Bauman que:

Un compromiso capaz de apartarse de todos esos peligros, y de la magnitud necesaria para que el esfuerzo sea firme y constante (...) no tiene grandes posibilidades de suscitarse mientras la confianza en la efectividad del discurso público y en su capacidad para dirigir y coordinar la acción colectiva siga siendo tan tenue y frágil como tiende a ser hoy en día en nuestra sociedad completamente individualizada [267] (2005).

A pesar de los desaciertos en los que ha caído la humanidad por causa de una decisión inapropiada, a pesar de todos los engaños de los que ha sido víctima por el deseo de construir un mundo mejor, hoy más que nunca la ocasión amerita el riesgo. El motivo de muchos de los discursos críticos de Bauman sobre esta última etapa de la modernidad es el de la esperanza del cambio. Termino con la siguiente cita de en una entrevista concedida por Bauman a Glenda Vieites:

(...) la gente optimista afirma que el mundo que tenemos es el mejor posible; los pesimistas son personas que desconfían que los optimistas tengan razón. Así que por lo tanto, no soy ni optimista ni pesimista porque creo firmemente en otra alternativa (y quizás mejor): de que un mundo mejor es posible para mis congéneres humanos, y que la posibilidad de lograrlo es real. (Bauman en Vieites, 2006).

IV. Conclusiones

De este artículo señalamos tres ideas centrales. La primera, gira en torno a la decadencia de la sociedad actual, marcada por el des compromiso, la fluidez y la cosificación del ser humano, que no tiene un carácter fortuito porque es fruto del declive en el que venía la sociedad desde el siglo XX con la industrialización, el desarrollo del capitalismo, la automatización del individuo y su inhibición en las dinámicas colectivas, los avances tecnológicos y la pérdida de la autonomía del hombre sobre sus inventos por la ausencia de reflexión crítica, y la falta de significatividad de las instituciones sociales tradicionales por su rigidez y debilitamiento.

La segunda idea es que el individuo posmoderno ha minusvalorado su dimensión social y afectiva, por lo conflictivo de la consolidación de una identidad que lo defina y lo lleve a asumir un rol comportamental en el que se autodetermine y alcance la realización personal. El sujeto es incapaz de dimensionar la posibilidad de un estado de felicidad trascendental, de amar desde la necesidad de complementariedad en la alteridad, de decidir una realidad distinta, porque el criterio que maneja es el de proporcionarse placeres inmediatos y fugaces que no lo liguen a nada ni a nadie, hasta rebasar los límites pensados. El individuo se convirtió en una máquina cuyo apetito aumenta a medida que se alimenta.

La última idea es que la restauración social es una posibilidad real, individual como decisión y actitud, pero colectiva como sincronización de las políticas de vida personales dentro de las dinámicas de la sociedad como espacio para su realización. La esperanza de la solución toma forma con la implementación del componente ético, la aceptación de la diversidad y la diferencia, la capacidad de solidarizarse con los congéneres y la presencia de individuos intelectualmente reflexivos, afectivamente equilibrados y socialmente comprometidos y revolucionarios.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2005). *La identidad*. Buenos Aires: Losada.
- _____. (2005). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2006). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. *El arte de amar*. Recuperado de <http://espanol.free-ebooks.net/ebook/El-arte-de-amar-2/pdf/view>. Consultado el 6 de abril de 2015.
- Heidegger, M. (1994). La serenidad. *Revista colombiana de psicología*, 3, 22-28.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Lyotard, J.-F. (1987). *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Vieites, G. (Enero de 2006). *El Interpretador*, 22. Recuperado de http://www.ddooss.org/articulos/entrevistas/Zygmunt_Bauman.htm. Consultado el 10 de agosto de 2015.



UN ANÁLISIS DEL

LIBERALISMO

CONTEMPORÁNEO

A LA LUZ DE LA TEORÍA LIBERAL CLÁSICA

Ricardo Albeiro Galeano Marín.
albeiro.galeano@udea.edu.co
Universidad de Antioquia

RESUMEN

Con este texto me propongo hacer un análisis comparativo de dos escuelas de pensamiento político contemporáneo que se consideran habitualmente antitéticas pero que, sin embargo, son consideradas ambas doctrinas enmarcadas dentro del liberalismo político; se trata del social-liberalismo o liberalismo social y del libertarismo. Para comprender las razones por las que ambas escuelas pueden ser llamadas, con justicia, liberales, me remitiré a una breve exposición de la teoría liberal clásica y a partir de allí evaluaré las escuelas de pensamiento que me he propuesto, mostrando su fidelidad a esta y su capacidad de cumplir las promesas planteadas por ella.

Palabras clave

Liberalismo, Teorías de la justicia, Libertad civil, Social-liberalismo, Libertarismo.

ABSTRACT

This text proposes a comparative analysis of two contemporary schools of thought which are normally considered anti ethical but which, even so, are both considered doctrines fitting within political liberalism. These are social liberalism or liberal socialism and libertarianism. To understand the reasons why both schools can be called with reason, liberal, I will use a brief explanation of the classical liberal theory and from there, I will evaluate the schools of thought which I have proposed, showing their faithfulness to it and their capacity to keep the promises proposed by it.

Key words

Liberalism, Theories, Theories of justice, Civil liberty, Social liberalism and Libertarianism.

I. Introducción

Bajo la denominación de liberalismo político se encuentran cobijadas múltiples doctrinas filosóficas, políticas y económicas que abarcan distintos problemas y que, en ocasiones, dirigen su atención sobre aspectos distintos de la vida de los hombres en la sociedad política. Sin embargo, todas aquellas escuelas de pensamiento que podemos llamar liberales tienen algo en común que permite que puedan ser llamadas, con razón, corrientes de pensamiento liberal; se trata de que su principal preocupación tiene lugar en la libertad civil de los individuos.

El surgimiento del liberalismo político es un fenómeno intelectual propio de la modernidad filosófica que tiene su nacimiento en la versión del contrato social en la obra John Locke, tiene como marcas distintivas la enunciación de derechos individuales y la preponderancia de valores como la libertad y la dignidad; a su lado aparece Adam Smith, quien representa una vertiente económica del pensamiento liberal y hace hincapié en la importancia de un mercado desregulado como requisito para el desarrollo libre de las personas.

En el siglo XIX aparece la corriente utilitarista del liberalismo, cuyo mayor exponente es el británico John Stuart Mill que aún hace parte del fenómeno moderno de florecimiento de las doctrinas liberales. El pensamiento de este autor será mi punto de partida para exponer lo que defiende la teoría liberal clásica.

Lo que me propongo estrictamente en este trabajo es partir de la teoría liberal clásica para hacer un análisis de dos corrientes de pensamiento de nuestra época que han sido consideradas antitéticas, para dilucidar cuál de ellas se ajusta mejor a las exigencias de la política actual; estoy hablando del libertarismo o liberalismo de corte libertario y del social-liberalismo o social-democracia liberal. Para realizar este trabajo partiré de la obra de dos autores que representan las doctrinas mencionadas, para la primera el referente será Robert Nozick y para la segunda John Rawls.

II. El liberalismo clásico: John Stuart Mill

Desde la introducción del libro *Sobre la libertad*, John Stuart Mill muestra cuál es el objeto de su obra y trata de perfilar un principio que permita delimitar lo que se denomina como libertad civil o social, Mill dirige sus esfuerzos a dar una respuesta satisfactoria a los interrogantes sobre ¿cuál es el límite de la intervención legítima de la sociedad sobre el individuo? y ¿en qué aspectos es lícito decir que el individuo es soberano o libre?

Mill afirma que el objeto de su obra es la libertad civil y no el libre arbitrio, con lo cual quiere hacer énfasis en que no está haciendo una reflexión sobre la autonomía de la voluntad o del movimiento sin obstáculos sino de la legitimidad de las acciones de los hombres y del poder estatal en la sociedad civil.

El autor desarrolla su reflexión aludiendo a la vieja disputa entre la libertad y autoridad, mostrando la libertad como protección contra la tiranía de las autoridades políticas, ya que en la antigüedad se consideraban antagónicos el gobierno y sus gobernados. En esta concepción antigua de la política, a la que está aludiendo Mill, se encuentra marginada una noción del asentimiento del pueblo que diera legitimidad a las acciones del Estado, se concibe que es necesario el gobierno para proteger a los súbditos de los peligros del extranjero pero a su vez tiene un poder abusivo sobre los gobernados, por lo cual podría hablarse en un sentido muy restringido de naciones libres mas no de individuos libres.

Sin embargo, John Stuart Mill después de aludir a esta forma de concebir la política empieza a darle forma a su filosofía liberal, cuando afirma que el poder de los gobernantes deber tener límites y estos límites a la autoridad del gobierno son los que constituyen lo que se enmarca como la libertad civil.

Expone el autor que en determinado momento de la historia de las instituciones políticas se vio la necesidad de identificar a los gobernantes con los intereses del pueblo y que fueran elegidos por él, dice Mill:

Lo que ahora se exigía es que los gobernantes estuviesen identificados con el pueblo, que su interés y su voluntad fueran el interés y la voluntad de la nación. La nación no tendría necesidad de ser protegida contra su propia voluntad [59] (Mill, 1993).

Cuando se aplicaron estos sistemas electorales donde la sola opinión de la mayoría determinaba los intereses del gobierno se vio que la afirmación de que el pueblo era gobernado por sí mismo no se correspondía con la realidad ya que los intereses plasmados en la autoridad del gobierno vienen siendo los de una fracción mayoritaria o la más poderosa pero no los del pueblo en su conjunto.

Por tanto, las limitaciones al poder estatal cobran sentido para evitar la opresión de la fracción más activa o más numerosa del pueblo sobre los individuos que hacen parte de una minoría o que no son poderosos. Esta limitación debe recaer no sólo sobre los funcionarios públicos sino también sobre la sociedad civil y sus mecanismos de opresión.

En contraste, asevera Mill que hay una intervención por parte del Estado hacia los individuos que es legítima pero esa intervención ha de ser limitada, mas fijar ese límite es la tarea problemática de un trabajo sobre el concepto de libertad civil. En su ensayo, el filósofo moderno postula un principio para regir las relaciones de la sociedad con el individuo, que delimita esa intervención legítima y perfila lo que llamamos libertad civil de la siguiente manera:

El único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. La única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás...

La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano [68] (Mill, 1993).

En este pasaje encontramos el principio liberal de la inviolabilidad del individuo, así la libertad civil del hombre está definida por lo que le compete a él mismo directamente y en primer lugar, esta contiene: el dominio interno de la conciencia, la determinación de los propios fines y la asociación consciente entre individuos. Solo puede haber intervención legítima cuando un individuo con sus actos se dispone a perjudicar a otro, por tanto, la libertad que puede llamarse tal es aquella en la que se puede buscar el bien propio sin privar a los demás del suyo.

La libertad civil que defiende el pensador utilitarista se encamina a que todos los hombres puedan buscar su propio bienestar sin sacrificar el de ningún individuo en particular, el bienestar de la humanidad está en que cada hombre pueda formarse su propia idea del bien y perseguirla.

Por lo anterior, la primera libertad por la cual propende Mill es la libertad de pensamiento y discusión, pues reconoce que en la sociedad civil existen múltiples concepciones del bien y opiniones sobre diversas cosas; la discusión aporta al bienestar intelectual de la humanidad, que es prerrequisito para todo otro bienestar pues la libertad de expresión posibilita que los hombres puedan acceder a la información que deseen para formar su juicio, formar su propia concepción de la vida buena y actuar conforme a ella.

Después de esta reconstrucción del liberalismo de Mill, tenemos los elementos básicos de lo que pregonaba la teoría liberal clásica: primeramente propende por el respeto de una esfera de derechos individuales, aunque acepta que la intervención estatal es legítima siempre en cuando esté encaminada a velar por el respeto de esa misma esfera de derechos; segundo, reconoce y promueve la existencia de las sociedades plurales y diversas, donde conviven individuos con diferentes formas de pensar, de vivir, y de concebir el mundo; y tercero, defiende que cada individuo pueda perseguir su propio bienestar sin trasgredir el derecho de los otros a hacer lo mismo.

III. Libertarismo: Robert Nozick

Los liberales de corte libertario o libertarianos realizan un esfuerzo por seguir al pie de la letra los principios enunciados por la teoría liberal clásica, defienden al igual que los liberales modernos el respeto por una esfera de derechos individuales, el pluralismo político y la libertad de que cada individuo pueda perseguir sus fines. El libertarismo adapta los principios clásicos del liberalismo a las sociedades políticas contemporáneas y defiende una presencia mínima del Estado con unas funciones restringidas para hacer cumplir el principio de la inviolabilidad del individuo.

Nozick entiende que los individuos tienen derechos individuales que no pueden ser transgredidos de manera legítima bajo ninguna condición, así que la pregunta que se plantea es: ¿qué funciones puede atribuirse justificadamente al Estado para que no violente la esfera individual de derechos?

Bajo esta consideración concluye que las funciones del Estado se reducen a la protección contra el uso arbitrario de la fuerza, el fraude y el robo, y velar por el cumplimiento de los contratos conscientes y voluntarios entre los individuos. Cualquier otra atribución al poder estatal sería ilegítima e inmoral pues sería un atentado contra la esfera individual de las personas.

Las libertades que defiende el autor de *Anarquía, Estado y Utopía* son las llamadas libertades negativas propias de la tradición liberal, es decir, las que se definen como ausencia de coacción externa al individuo para realizar las acciones que desea para obtener algún fin, esta libertad negativa está plasmada en los derechos individuales, que como derechos exigen que ni el Estado, ni otras personas intervengan en la esfera privada constriñendo la libertad de cada individuo.

El libertario no reconoce o no entiende como tales las libertades positivas. La libertad positiva es aquella donde se piensa al hombre con una capacidad de autodeterminación, se le confiere la potestad sobre su voluntad y los medios para determinar sus propias acciones. Esta concepción de libertad implica la idea de la intervención estatal para proporcionar los instru-

**LAS FUNCIONES DEL ESTADO
SE REDUCEN A LA PROTECCIÓN
CONTRA EL USO
ARBITRARIO
DE LA FUERZA,
EL FRAUDE
Y EL ROBO, Y VELAR POR
EL CUMPLIMIENTO DE LOS CONTRATOS
CONSCIENTES
Y VOLUNTARIOS ENTRE LOS INDIVIDUOS**

mentos a quien no tiene los medios necesarios para realizar su voluntad y determinar su destino.

La forma más común de intervención es una carga fiscal mayor a quienes tienen ventajas sociales y destinar el producto de esa carga fiscal a cumplimiento de los derechos que competen a las libertades positivas de quienes por algún infortunio no puedan disfrutar de la realización de su voluntad. Se trata pues de que el Estado brinde garantías a la población que no pueda acceder a ciertas prestaciones sociales por empresa propia, por ejemplo a quienes no pueden pagar para acceder a salud o educación.

Para Robert Nozick, la distribución de bienes es legítima solamente cuando se da por el consentimiento de cada individuo, incluso en caso de desigualdad. Para reforzar esta afirmación, se remite a la máxima kantiana de que las personas no deben ser tratadas como medios, sino como fines en sí mismas, en el caso de la redistribución forzosa se ve al individuo como una fuente de ingresos, es decir, como un medio.

El libertarismo sostiene que la regulación a través de una carga fiscal mayor a quien ha conseguido por mérito propio y por vías legítimas su riqueza no puede justificarse bajo la presunción de que hay personas que están en situación deplorable, es decir, que el Estado no puede obligar justificadamente a ayudar a otros, ya

que eso implica un atentado contra la propiedad y la libertad del individuo que es obligado a tributar una mayor cantidad, pues se quita parte de su patrimonio y se le fuerza a la beneficencia a través del aparato coactivo del Estado.

La idea de justicia libertaria no implica una responsabilidad del Estado hacia aquellas personas que están en condiciones desfavorables, esta idea de justicia se reduce a la retribución en caso de perjuicios directos, es compensatoria y obliga a la reparación de las injusticias, que no son otra cosa que la transgresión de la libertades negativas.

b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad [73] (Rawls, 2002).

El primer principio de justicia apunta a la exigencia clásica de los liberales, de las libertades básicas individuales de todas las personas y tiene primacía sobre la exigencia de la regulación de las desigualdades, pues se necesita que las libertades básicas estén satisfechas primeramente para poder hacer observancia del segundo principio de justicia.

El segundo tiene que ver con la justicia distributiva, esta se diferencia ostensiblemente de una concepción de justicia asignativa pues no se trata de unos regalos que haría el Estado cada vez que se perciban desigualdades sociales y económicas, sino que trata de diseñar las instituciones estatales de modo tal que beneficien a los menos aventajados.

Las desigualdades económicas que son admisibles para Rawls son las que redundan en beneficio de los menos aventajados pues considera que la acumulación de capital no es saludable cuando genera monopolios económicos que al final derivan en monopolios políticos y termina rigiéndose la sociedad, no por la concepción pública de justicia, sino por los intereses de los que monopolizan, el gran enemigo de la democracia y de la justicia es el monopolio del gran capital.

Los menos aventajados son los que tienen una menor expectativa legítima de ingreso y riqueza, y ven disminuida su esperanza de disfrutar de ciertos beneficios y prestaciones sociales por razones ajenas a su voluntad, Rawls menciona tres: la mala fortuna, las dotaciones innatas y la clase social de origen. Estas razones son las únicas por las que definimos quienes son los menos aventajados pues si alguien escoge, por ejemplo, abstenerse de trabajar, no puede ser beneficiado por la regulación que Rawls propone para satisfacer el segundo principio de justicia dado que, con su voluntad se hace responsable de su destino.

El social-liberalismo no es equivalente a socialismo puesto que no pretende socializar la economía ya que sostiene que con ello se caería en paternalismo, se coartaría la libertad de comercio y generaría inefficiencia económica e injusticia social. El pensamiento

IV. Social-liberalismo: John Rawls

El social-liberalismo de John Rawls afirma que la sociedad concebida como un sistema equitativo de cooperación y la inviolabilidad de la libertad de los individuos son tópicos perfectamente compatibles y son ambos principios que han de regir su propuesta política, que es una respuesta a la discusión contemporánea donde se insinúa una tensión entre la idea de igualdad y libertad, en parte suscitada por las críticas marxistas al paradigma puramente economicista del liberalismo que entendía la convivencia en sociedad como un sistema de competencia mercantil.

La idea de justicia de Rawls es más robusta que la de la filosofía libertaria, pues le confiere al Estado atribuciones más amplias que las del Estado mínimo nozickiano, ya que el filósofo social-liberal piensa que sí es legítima la exigencia de una justicia distributiva, aun cuando existe una primacía de la esfera individual de derechos como lo hace manifiesto al postular sus principios de justicia que cito a continuación:

- Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos;

social-liberal concibe para el Estado civil las funciones de garantizar la igualdad de oportunidades, fomentar el desarrollo de la persona y la libertad de todos los ciudadanos.

La regulación de las desigualdades sociales a través de una mayor tributación para los más aventajados no constituye una violación a la libertad individual, según los social-liberales, porque obedecen al diseño de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo donde se busca que unas necesidades básicas de los individuos estén garantizadas sin distinción de las condiciones favorables o desfavorables en las que se encuentren por razones ajenas a su voluntad.

La regulación de la desigualdad no es arbitraria sino que sigue el principio marxista que dice “a cada quien según su necesidad, de cada quien según su capacidad”, mas la versión socialdemócrata de este principio funciona bajo la lógica de que hay unas necesidades básicas que deben ser satisfechas con justicia y una capacidad de tributación que puede ser exigida legítimamente, no se busca una igualdad material sino una garantía para todos los ciudadanos del ejercicio de sus libertades tanto negativas como positivas.

al Estado se le encomendaba la tarea de servir al bien universal, en realidad promovía apretados intereses de la burguesía y su dominio sobre la sociedad civil [193]” (Douzinas, 2008).

La libertad civil de los liberales cobija a un sujeto concreto: el individuo posesivo y egoísta del capitalismo. Para Douzinas (2008), la libertad negativa que encuentra Marx en los derechos del hombre de la Revolución francesa se traduce en no-intervención del Estado mas no otorga garantías para nadie sino que protege a quien ya tiene la ventaja, es decir, el dueño de la propiedad privada, el propietario de los medios de producción y así en la sociedad civil, el hombre burgués tiene la potestad de dominación sobre el dominado, es decir, el proletario o asalariado que está forzado a vender su mano de obra, para poder subsistir, en las condiciones que el dueño de los medios de producción le imponga, no hay garantías o derechos para el hombre asalariado que en las condiciones de la sociedad capitalista es explotado necesariamente.

Marx, atento a la conjunción que se enuncia en los derechos del hombre y el ciudadano, ataca los derechos del hombre que corresponden a los derechos en la sociedad civil por la ya mencionada promoción del hombre capitalista propietario de la sociedad burguesa y desestima los del ciudadano que obedecen a los derechos del individuo como parte de la comunidad política, no porque sean falsos o indeseables, sino porque no pueden cumplirse dadas las condiciones de opresión que se esconden en los primeros, de esto se desprende el apunte que hace Costas Douzinas en su exposición de Marx de que “una verdadera revolución debe ser social y no sólo política [197]” (Douzinas, 2008).

Así pues, en la aplicación de las teorías marxistas en modelos estatales se pone de relieve la intervención estatal ante los poderes económicos para poder brindar a la ciudadanía garantías mínimas que no se dan en la sociedad burguesa con su división de capitalistas y asalariados, resalto de la contribución marxista la inclusión de los derechos económicos y sociales no como única aspiración sino como “precondición para el ejercicio efectivo de los derechos políticos [202]” (Douzinas, 2008). Un antecedente más preciso de la concepción de justicia de la propuesta política rawlsiana se encuentra en uno de los capítulos finales del Libro II del *Contrato social* de Rousseau, el capítulo XI titulado: *De los diversos sistemas de legislación*, cuyo inicio reza de la siguiente forma:

IV. De los antecesores del social-liberalismo rawlsiano: Marx y Rousseau

Karl Marx fue bastante crítico la filosofía liberal clásica que permeó la Revolución francesa y su declaración de derechos ya que encontraba en ella una ficción ideológica que encubre, a la vez que perpetúa, las relaciones de poder tal como están; la igualdad y la libertad en abstracto que pregonaba el liberalismo moderno esconden la desigualdad y opresión reales, y el único hombre que realmente se encuentra en condición de ejercer la libertad real es el hombre burgués de la sociedad capitalista, así pues “mientras que, en teoría,

Si se indaga en qué consiste precisamente el bien mayor de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se encontrará que se reduce a dos objetos principales, la libertad y la igualdad. La libertad porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella [76] (Rousseau, 2002).

La libertad civil es pensada por Rousseau como un derecho de autodeterminación y es equivalente a la voluntad particular de cada individuo. Recordemos que la voluntad general, que es el cimiento de la soberanía del pueblo, no anula las voluntades particulares sino que las limita para que cada ciudadano pueda disfrutar de la suya sin la imposición de una distinta a la propia.

La idea de igualdad política del ginebrino se explica en la aspiración de que “ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse [76]” (Rousseau, 2002). No se trata la pretensión del autor de una igualdad material perfecta sino de una regulación de los abusos, que puedan darse cuando se tiene el hecho de la desigualdad material, a través de una carga fiscal, es decir, se trata de corregir los atentados a la libertad que pueden surgir a causa de la desigualdad que comúnmente se desarrolla en la sociedad civil. Justifica Rousseau diciendo “porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla [76]” (Rousseau, 2002).

La regulación a través de la legislación en materia de igualdad es un principio general, pero la cantidad de la regulación a través de una carga fiscal mayor hacia los más opulentos no lo es, sino que se hace teniendo en cuenta las particularidades de cada Estado. La legislación de cada pueblo es idónea solo para él mismo puesto que los niveles de desigualdad y la dificultad para proteger el bien de la libertad civil de cada sociedad civil son de diferente grado.

Así pues, el legislador debe hacer un análisis juicioso de las circunstancias naturales específicas de su sociedad para crear las leyes propicias a su pueblo, si, por el contrario, adopta un principio distinto que no satisfaga la regulación estrictamente necesaria de la tendencia natural a la desigualdad y favorezca el bien

mayor de libertad e igualdad, estará encaminando el Estado a su destrucción.

IV. Conclusiones

Luego de haber confrontado las dos corrientes de liberalismo contemporáneo que han sido consideradas antitéticas, debo concluir que indudablemente la que más se ajusta en la forma al liberalismo moderno es la postura del libertarismo, pues defiende claramente los tres elementos básicos de la teoría liberal que son: derechos individuales, pluralismo político y la libertad de los individuos para perseguir sus propios fines. La postura de Robert Nozick se acerca mucho a la de los padres del liberalismo Jhon Locke y Adam Smith, y a la que expuse como punto de partida de este escrito: la filosofía de John Stuart Mill.

El social-liberalismo o la socialdemocracia liberal incorpora a su doctrina un elemento que no se desarrolla a cabalidad en los autores modernos que he mencionado y es el de la justicia distributiva. No puede desconocerse que la corriente de pensamiento social-liberal extrae uno de los componentes principales de su doctrina de una tradición distinta a la del liberalismo clásico, me refiero a los aportes que tiene en esta segunda ideología la discusión suscitada por la economía política marxista, pues con el estudio de la obra de Karl Marx se incentiva el debate contemporáneo sobre la relación entre las ideas de libertad e igualdad, con Marx se afirma que si no hay igualdad material no puede haber libertad, los social-liberales cambiarán la idea de igualdad material por la de igualdad de oportunidades.

Sostengo que desde la perspectiva del libertarismo se puede afirmar que los socialdemócratas no son liberales, pues la concepción libertaria de libertad civil no abarca la idea de igualdad de oportunidades, mas desde la perspectiva de Rawls no puede aseverarse que los libertarianos no sean liberales, pues su preocupación claramente es la libertad civil de los individuos,

lo que se sigue de juzgar a los nozickianos desde un punto de vista social-liberal es que su propuesta filosófica es insuficiente para darle sustento a la garantía de la libertad real en la sociedad civil, es decir, si pensamos la libertad civil como conjunción de libertades positivas y negativas.

Al interrogante de cuál de las corrientes de pensamiento liberal contemporáneo es más apropiada para asumir las exigencias de la política actual respondo que mi postura es favorable a la del social-liberalismo rawlsiano puesto que logra integrar los elementos de la teoría clásica liberal con las tradiciones roussoniana y marxista haciendo una defensa coherente de la inviolabilidad del individuo y de la igualdad de oportunidades en la sociedad como prerequisito para que cada hombre pueda perseguir su propia concepción de la vida buena.

La postura nozickiana es insuficiente para posibilitar que cada individuo obtenga su bienestar, pues desconoce que en la sociedad contemporánea los hombres que ostentan un gran poder económico son los que tienen una mayor facilidad para realizar acciones conformes a los fines que persiguen, mientras que a los que tienen la menor expectativa de ingreso y riqueza les resulta negado, en ocasiones, gozar de la misma fortuna. Rawls advirtió que el poder económico posibilita el poder político y el monopolio del gran capital puede convertirse en un monopolio de los derechos individuales, sólo en este sentido, el desarrollo de su concepción de justicia se acerca más a la defensa de Mill de la libertad civil como herramienta necesaria para que cada individuo pueda procurar su bienestar

Referencias bibliográficas

- Douzinas, C. (2008). *Las críticas clásicas a los derechos: Burke y Marx*. En *El fin de los derechos humanos*. (192-213). Medellín: Legis Editores.
- Mill, J. (2007). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nozick, R. (1990). *Anarquía, Estado y Utopía*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2002). *Justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- Rousseau, J (2002). *Del Contrato social y Discursos*. Madrid: Alianza Editorial.





WALTER BENJAMIN Y EL FIN DEL

DERECHO COMO NEGOCIACIÓN DE MEDIOS

Jonathan Sánchez Ospina
jonathansanchezospina@gmail.com
Universidad de Caldas

RESUMEN

Walter Benjamin define el derecho y su violencia como un núcleo ético que resulta de la tensión entre el fin del derecho y los medios del mismo, se parte entonces de la relación entre el significado político de “violencia” (originaria y mantenedora) y “derecho” (natural y positivo), ayudando a comprender de esta forma el llamado “fin del conflicto armado” colombiano. Según esto, existe un principio tanto del derecho natural como del derecho positivo, aunque se justifica cualquier acto siempre y cuando corresponda a la igualdad que permite la ley.

Palabras clave

Derecho, Ley, Justicia, Contrato, Política, Poder.

ABSTRACT

Walter Benjamin defines law and its violence as an ethnical nucleus which comes from the tension between the purpose of law and its means. He begins then with what violence and law mean, helping to understand in this way the so called “end of the Colombian armed conflict”. Accordingly, there exists a principle, both in natural law and in positive law although any act is justified but only when it agrees with the equality that the law allows.

Key words

Law, Legal System, Justice, Contract, Politics, Power.

I.

Violencia y Derecho: La negociación de los medios sin la comprensión de los fines del derecho

En *Para una Crítica de la Violencia*, Walter Benjamin (2001), critica seriamente a Kant indicando la insuficiencia en su imperativo categórico: “actúa de tal manera que veas tanto en tu persona como en las otras, a la humanidad también como un fin y nunca solo como un simple medio [30]”. Donde además conduce su lógica al derecho positivo como violencia conservadora del derecho, e indica que aquí “existe el establecimiento de un orden fatalmente necesario [30]”; aunque advierte que “la impotencia será completa si se elude la discusión de la validez del orden de derecho en su totalidad, para centrarse en aplicaciones o leyes aisladas, como si estas fueran las garantes de la fuerza del derecho [30]”. De esta manera, la atención parecería centrarse en la forma aparente de las condiciones sociales, ya que “dicha garantía radica en la unidad de destino que el derecho propone, lo existente y lo amenazador siendo parte integral de él [30]”. Cuando Walter Benjamin propone la disolución de esta apariencia, realmente lo que ayuda a develar es esta distinción, entre “lo real” o lo amenazador del derecho como violencia legítima, y su reflejo sublime, el estadio referencial simbólico que no es para nada amenazador, pero que por otro lado es mucho más “real” para quienes se encuentran sujetos a determinado orden social. Sin embargo, no es la “inutilidad” parcial de las leyes, que por su referencia dispersa no participan de la garantía de la fuerza del derecho, sino que, de hecho, el refuerzo del derecho no es más que la impotencia misma que se concentra en un ser que no es, para nada, amenazador.

Por otra parte, “la intimidación requiere una determinación que está en contradicción con la esencia de la amenaza y que además no hay ley que posea, porque existe siempre la esperanza de poder escapar a su puesta en práctica [31]” (Benjamin, 2001). La ruptura entre

lo que es el Estado y lo que busca, es más evidente en la misma existencia del derecho encarnado en la “autoridad” policial porque “indica sobre todo el punto en que el Estado, por impotencia o por los contextos inmanentes de cada orden legal, se siente incapaz de garantizar por medio de ese orden, los propios fines empíricos que persigue a todo precio [32]” (Benjamin, 2001). Esta contradicción fundamental inherente al principio de justicia, es lo que precipita la comprobación que propone la develación que su amenaza oculta. Es precisamente esta abertura lo que impide comprender el temor que produce lo que Maquiavelo llamaba *clemencia* y que Walter Benjamin definió como *Violencia Divina*, de la que se hablará más adelante.

II.

La pérdida de la violencia como Derecho Natural

El acto de encubrir la violencia del derecho es lo que Walter Benjamin se propone revelar en su crítica ética de la violencia del Estado. Para él, lo justo no puede ser el fundamento de su investigación sobre la violencia; más bien, la crítica de la violencia (o en nuestro caso, sobre la paz), debe partir de ella misma, pasando por alto el fin al que le sirve, para encontrar la condición ética sobre la que reposa. De aquí parte la relación entre el Derecho Natural y el Derecho Positivo.

La violencia en un comienzo ha sido considerada como derecho natural: la misma que sirvió de fondo ideológico al terrorismo de la Revolución Francesa, la violencia es un producto natural, comparable a una materia prima, que no presenta problema alguno, excepto en los casos en los que se presenta para fines injustos [24] (Benjamin, 2001).

Para Hobbes el problema de la violencia nunca se resolvía en suficiencia con un contrato, porque como indica Chevallier (1962):

Dada la naturaleza humana, se sabe que a despecho del temor a la muerte y de los preceptos de la razón, tal acuerdo no será observado, a menos que un poder irresistible, visible y tangible, armado del castigo no constriña a los hombres [57].

Pero, antes que nada, tal “estado” natural, como define Chevallier, consistía en un derecho inherente a ellos, que dispone la auto-destrucción. Sin embargo, en este “derecho”, no hay injusticia, solo parece existir la fuerza y la astucia dentro de un constante estado de guerra; en “ella no hay propiedad, no hay tuyo ni mío distintos, «sino que pertenece a cada uno lo que puede coger y durante el tiempo que lo puede conservar» [56]” (Chevallier, 1962). Es necesario, para evitar la destrucción, dejar este derecho sobre todas las cosas y conservar lo que la justicia propone, de esta forma se supera el derecho natural en su concepción violenta y pasa a un estado social privilegiado: el *Leviathan*.

Pero el hombre en ningún momento abandona su naturaleza, si lo hace, solo sería para mejorar su condición (menos miserable), porque “el hombre no busca compañeros sino por interés [57]” (Chevallier, 1962). Empero es necesario, confirmar la existencia de un soberano que en su decisión no sea más que la causa de las conductas de sus súbditos, y de esta manera, “para que reine la paz, bien supremo, todos han abandonado en favor del soberano, su derecho natural absoluto sobre todas las cosas [60]” (Chevallier, 1962). Es decir, en primera instancia abandona todo estado revolucionario fundador de derecho, sobre el derecho ya fundado. Y es esta emancipación lo que permite al hombre deshacerse de su conciencia política, reprimir el estadio natural como impedimento para el Derecho. Chevallier (1962) continua: “hay que elegir entre la guerra perpetua de todos contra todos, fruto de la ausencia del poder absoluto, y la paz, fruto del poder absoluto [60]”. Aunque, para conseguir esta última, el derecho natural debe entregarse completamente, sino no tendría sentido el contrato entre los hombres, y el estado de guerra continuaría.

Si el poder absoluto no puede mantener la paz sobre la cual se han entregado los hombres para cumplir sus intereses particulares, si no cumple con su responsabilidad, significaría una ruptura formal ya que no hay tal poder que ejerza sobre ellos una finalidad “política”. Tal es la dualidad sobre la que pasa Hobbes, del mantenimiento incorrupto de la ley del Estado, sobre la que

recae el soberano y su posible debilitamiento. De esta manera, puede afirmarse que: la impotencia del Estado, no es más que su constante fortalecimiento, un ejemplo evidente es la construcción de la democracia liberal sobre las ruinas del servilismo del absolutismo monárquico.

III. El riesgo de la violencia como fin

La ley, por otra parte, significa la superación temporal de violencia y desorden. Rousseau (2005) señala que el orden social es “un derecho, sin embargo, no viene de la naturaleza; luego se funda en convenciones [8]”. Montesquieu (2005), explica que las leyes naturales no son más que un momento anterior al surgimiento del Estado y a la ley, estas se encontraban condicionadas por los sentidos, lo sensible, las necesidades; ellas existían sin injusticias, sin moral y gobernaban a los individuos aislados (en potencia de unión); pero en su cuarta ley natural, el demiurgo se rompe como principio para la asociación y de conocimiento en general. Locke (2006), de la misma forma, considera que el estado de guerra existe en aquellos hombres en los que la razón, que es el fundamento del derecho natural, se ha perdido:

El estado de naturaleza tiene una ley natural [...] la razón, que [...], enseña a toda la humanidad que [...] son todos obra de un omnipotente e infinitamente sabio Hacedor, y todos siervos de un señor soberano, enviados al mundo por orden del suya y para cumplir su encargo [15].

Para Montesquieu (2005) el derecho natural es el origen primordial de la asociación y por ello: “Tan pronto como los hombres comienzan a vivir en sociedad, pierden el sentimiento de su flaqueza; pero entonces, concluye entre ellos la igualdad y empieza

el estado de guerra [12]”. Solo la guerra puede existir después de la asociación y no es para nada algo que surja del derecho natural, porque lo natural no puede partir más que de lo dado por los dioses. El *derecho natural de asociación* de Montesquieu y de *razón* de Locke, configuran el apartado del derecho positivo, más adelante expuesto por Walter Benjamin. Aunque cuando surgen los estados de guerra, aparecen también leyes que regulan las relaciones entre los pueblos.

La ley, en general, es la razón humana en cuanto se aplica a todos los pueblos de la Tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser otra cosa sino casos particulares en que se aplica la misma razón humana [13] (Montesquieu, 2005).

Por otra parte, para Walter Benjamin (2001) existe una contradicción inherente al derecho:

En tanto el derecho natural es capaz de juicios críticos de la violencia en todo derecho establecido, solo en vista de sus fines, el derecho positivo, por su parte, establece juicios sobre todo derecho en vías de su constitución, únicamente a través de la crítica de sus medios [24].

El derecho natural es siempre una amenaza para el derecho positivo, ya que “todo fin natural de las personas individuales chocará necesariamente con fines de derecho, si su satisfacción requiere la utilización, en mayor o menor medida de la violencia [26]”. De esta forma, ya no se trata de considerar la defensa de un fin justo, ni de una crítica de la violencia en general, sino:

Sólo aquella que se vuelve contra los fines de derecho [...], podría considerarse la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho, al monopolizar la violencia de manos de la persona particular, no exprese la intención de defender los fines de derecho, sino mucho más, al derecho mismo [26].

De esta manera, el derecho ya no se ubica, de forma alguna, en aquella violencia entre sujetos, sino que los cubre y los domina, esta habla por ellos, representa su poder soberano. Esta “fuerza” ya no pude ser comprendida como violencia, ni como fundadora de derecho ni como conservadora del mismo, porque la concepción

del derecho actual se basa en la crítica de sus medios y no es posible concebir un fin natural en el derecho positivo.

De lo anterior podemos preguntarnos: ¿Qué relación guarda la *virtud* de Maquiavelo con el sentido de esta *razón*? La *virtud* de Maquiavelo solo puede explicarse siempre y cuando sea opuesta a la fortuna o condición objetiva; pero la razón nunca puede oponerse a ninguna otra, ella es el fin en sí misma, es un determinante incuestionable de la virtud. Esta perdida fundamental de la virtud, es el núcleo ideológico sobre la que se sustenta históricamente la razón: es la inversión de estatus razón-virtud. Según ello, la razón solo puede oponerse a otra razón, el fin solo puede oponerse a un otro sobre la ética de sus medios. La versión crítica de los mismos aparece en suficiencia, en la exageración de sus medios, ya sea para el mantenimiento de un orden o para originarlo.

IV. Contra el goce de la mantención del derecho

Para Walter Benjamin (2001): “Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia [40]”. Y esta fundación es la máscara que solo la razón puede poseer. Para conocer al concepto de violencia mantenedora del derecho hay que oponerle aquella originaria del derecho en la que se encuentra su génesis. La primera, sin embargo, desaparece en sí misma como violencia y se representa como derecho, mientras que la segunda es rechazada por el derecho ya existente. La violencia fundadora de poder siempre opuesta a otro poder es restringida por el segundo; por ello, “en un principio, el orden de derecho se contentaba con la confianza, respaldada por su violencia triunfal, de poder vencer a la violencia ilegitima allí donde se manifieste [35]”.

El estado de guerra se resuelve cuando se funda el *estado de sociedad política*, para que haya una ley,

determinada por la razón, que sirva como juez entre los hombres. De esta manera, la ley divina, contraria a la virtud de los hombres, determina el ejercicio de la política: del poder debelador Benjamíniano del derecho y de la virtud Maquiaveliana, surge la pregunta: ¿“quien juzgará si otro se ha puesto en un estado de guerra contra mí, y si está permitido [...] apelar al cielo [27-28]”? (Locke, 2006). Es así, como todo acuerdo de paz se inicia con hombres determinados por esta “naturaleza”, que inherente a sí mismos, no les permite fragmentarse, sino todo lo contrario:

El único modo en el que todo hombre se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica [97] (Locke, 2006).

El pacto, parece ser propiamente un acto inherente a la naturaleza devenida de los dioses, que legitima el mantenimiento del derecho positivo y no puede, por ello, reconocer ante sí a otro que siga un fin diferente. No puede haber un símbolo representativo anterior al estado mítico de asociación. De esta forma, los firmantes solo pueden encontrarse sujetos a la igualdad frente al mismo fin: la ley. La garantía del acuerdo pasa del acto entre desiguales a uno que posibilita un proceso que beneficia a todas las partes por igual. Este estadio, sin embargo, “concede a cualquiera de sus partes el derecho de recurrir a algún tipo de violencia en contra de la otra en caso de que sea responsable de infracción de sus disposiciones [33]” dice Benjamin (2001). De esta forma, las solicitudes del acuerdo entre sendos, en vez de poner en cuestión la misma ley sobre la cual se encuentran determinadas sus decisiones, llegan a un arreglo sobre los límites presupuestos por ella. “Sus precondiciones subjetivas son cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza y todo aquello que en este contexto se deje de nombrar. Pero su aparición objetiva es determinada por la ley [34]” (Benjamin, 2001), aunque:

Su violencia fundadora no tiene por qué estar inmediatamente presente en el momento de su formulación, está representada en él bajo forma del poder que lo garantiza y que es su origen violento, y ello, sin excluir la posibilidad de que ese mismo poder se

incluya por su fuerza como parte legal del contrato [33] (Benjamin, 2001).

V. Del poder entre desiguales a la “igualdad” para desiguales

Para exponer el alcance de la justicia aquí nombrada como fin por Walter Benjamin, hay que reconstruir la premisa de Maquiavelo, según la cual dice que la política siempre ha hecho parte de la virtud de los hombres. Existe ahora, una determinación inherente de la virtud, que pasó a hacerse “virtud” misma como ley, como poder supremo que significa igualdad entre los hombres. La política moderna se funda allí, donde se vuelve borrosa la interpretación del dialogo existente entre la ley y la virtud. Según esto se comprende que los diálogos de la habana, y cualquier acuerdo de paz que se haya concebido en Colombia, ha pasado siempre por la “mano ciega” (o invisible) de la justicia.

Uribe, quien entregó un comunicado de nueve puntos realizando reparos a los acuerdos en el punto de justicia transicional, señala que el hecho de que los máximos líderes de la guerrilla no vayan a la cárcel es “mal ejemplo”.

“Que el guerrillero raso no sea llevado a la cárcel es aceptable, pero concederle esta indulgencia al cabecilla, responsable de atrocidades, es mal ejemplo promotor de nuevas violencias (...) con lo cual se priva a las víctimas de la mayor reparación: el derecho a la no repetición de la violencia”, señala ese partido (el Centro Democrático). (El tiempo, 2015)

¿Cómo definir esta ideología en el que la política es determinada por una versión igualitaria de dialogo, partiendo del ejemplo que señala que las fuerzas armadas legales (el Estado) y las ilegales, que permea la

LA IDEOLOGÍA DE LA IGUALDAD ES PRECISAMENTE EL FUNDAMENTO QUE SUSTENTA LA HEGEMONÍA DE LA JUSTICIA “NEUTRAL” EN LA ACTUALIDAD

incorruptibilidad del sello de la justicia? Desde Hannah Arendt (1997) se podría quizás sacar una hipótesis comparativa para una repuesta a este paradigma, desde el punto de vista de los griegos: este tipo de política sólo podía existir en el ágora, ya “que coacción y violencia eran ciertamente medios para proteger, fundar o ampliar el espacio político pero como tales no eran precisamente políticos ellos mismos [80]”. Lo que significa entonces que la política solo podía existir separada (aunque sustentada) de los medios, los cuales impedían el acceso entre iguales a lo que es la *Política Real*. El ágora era ideológicamente un espacio llamado ‘polis’ que fue el lugar en donde los que eran considerados libres y hombres podían discutir como pares los asuntos concernientes a la política.

La ideología de la igualdad es precisamente el fundamento que sustenta la hegemonía de la justicia “neutral” en la actualidad. Los griegos creían que en el espacio del ágora podían separarse de estos medios (la violencia y la justicia, por ejemplo) que corrompián el acto de la política: “Pensaban que para la fundación de una polis es necesario en primer lugar un acto legislativo, pero el legislador en cuestión no era ningún miembro de la polis y lo que hacía no era de ningún modo «político» [79]” (Arendt, 1997). En él, se daba el trato libre entre iguales, pero no era en este sentido de igualdad ante la ley moderna, ya que con el concepto “de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad [70]”.

Es por esto que la identidad entre libertad e igualdad podemos comprenderla como superación a la ley, la igualdad como libertad, para los griegos era la isonomía y significaba: “(...) que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en una polis preferiblemente la de hablar los unos con los otros [70]” (Arendt, 1997); y por ello, sólo los hombres libres poseían la palabra, porque, “las palabras en este sentido eran solo el sustituto de un hacer que presuponía la coacción y el ser coaccionado [70]”. Es así como, la tiranía o el dominio se contraponían al imperativo categórico de libertad propuesta por los griegos.

Del poder de la libertad, se pasó entonces al poder del derecho que se confunde con el caso “típico” griego: solo puede haber libertad a los ojos de la justicia y al igual que en el ágora griega, este espacio debe de estar libre de violencia. Pero la fundación del derecho se transforma del ejercicio de la violencia que lo origina, a la mantención del mismo que lo legitima y la segunda

vale más que la primera, de hecho, algunas hipótesis sobre el origen de la violencia en los años sesenta en Colombia presuponen que esta se originó por la falta de participación institucional de la oposición durante la estadía del Frente Nacional; empero no descubren que su existencia fue claramente lo contrario: fue precisamente el Frente Nacional lo que forzó la organización de la participación política legal en dos partidos controlados por la clase gobernante. Marx (1993) anunciaba que la única forma de justificar la apropiación de los productos del trabajo ajeno era mediante el derecho positivo: “Cuando el capital mismo no es simplemente robo o malversación, requiere aun el concurso de la legislación para santificar la herencia [72]”. De lo que deviene la compresión de la determinación de la legislación, no como una imposición que se resiste a la política, sino que esta misma la define. De aquí surge entonces la concepción jurídica de la política, la que no es en sí misma violenta como la afirma Walter Benjamin, sino todo lo contrario: toda oposición a ella es el ejercicio de la violencia y no de paz como radica su origen de derecho natural y su terror originario se santifica con el derecho. Esta no es más que la versión moderna del ágora, aquel lugar en donde existe un dialogo entre iguales sin libertad.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona: Ediciones Paidós.
- Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Santafé de Bogotá: Editorial Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara. S. A.
- Chevallier, J. J. (1962). *Los grandes textos políticos*. Madrid: Ediciones Aguilar S. A.
- Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Tecnos.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos*. Barcelona: Ediciones Altaya, S. A.
- Montesquieu. (2005). *El espíritu de las leyes*. Bogotá: Ediciones Universales.
- Redacción El Tiempo (2015, 23 de septiembre). Centro Democrático critica que jefes de Farc no tengan cárcel. Senador Uribe, en un comunicado de nueve puntos, dice que no se habló de entrega de armas. El Tiempo. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/politica/partidos-politicos/santos-y-farc-anuncian-acuerdo-de-justicia-en-proceso-de-paz-craticas-de-uribe/16385269>
- Rousseau, J. J. (2005). *El contrato social*. Bogotá: Ediciones Universales.



FUNCIÓN SOCIAL DE LA FILOSOFÍA*

Yobany Serna Castro
yobany.serna@ucaldas.edu.co
Universidad de Caldas

* Conferencia pronunciada en el Banco de la República de la ciudad de Manizales, el día 8 de junio de 2016, en el marco del ciclo de conferencias titulado “Filosofía en la ciudad”, a cargo de los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas.



El título de este escrito puede, quizá, hacer pensar en dos cosas. Por un lado, que la filosofía es útil; por el otro, que, siendo útil, cumple algún tipo de función. Mi intento consiste en mostrar que la filosofía, contrario a las opiniones generalizadas, es ambas cosas.

El escritor norteamericano Ambrose Bierce definió “filosofía”, en su famoso *Diccionario del diablo*, de la siguiente manera: “Camino de muchos ramales que conduce de ninguna parte a la nada”. Maneras como esta, y otras, de entender la filosofía han hecho que exista cierta actitud de descontento o de descrédito por el saber filosófico. Sin embargo, hay que llamar la atención en que a veces, contrario a esto, parece haber también una desmesurada confianza por la filosofía, lo cual deberíamos mirar con cierta actitud de sospecha.

Quizá lo que quería decirnos Bierce es que las cuestiones por las que se interesa la filosofía o el modo como las estudia, hacen de esta una disciplina cuyo saber parece no ser útil en modo alguno. El hecho de que la filosofía sea esencialmente un saber teórico, no hace más que reforzar la idea de Bierce. Este escritor era, sin duda, un ironista excepcional. Y la ironía, al igual que el humor, a veces resultan ser verdaderos más allá de lo que llegamos a pensar. Es por esto que, aun si creemos que la filosofía puede parecernos útil, las palabras del viejo escritor apuntan a algo que a veces los mismos filósofos parecen desconocer: que lo que hacen, en realidad, termina a veces no sirviendo para nada.

Si pensamos en algunos problemas de naturaleza filosófica notaremos que, en términos generales, su interés puede llegar a ser meramente teórico o, incluso, estético, pero no práctico, lo cual parece importarnos mucho. Esto es cierto. Muchos de los problemas por los que se interesa la filosofía poseen un valor esencialmente teórico o especulativo. Los problemas de la metafísica, por ejemplo, al igual que otros, dan cuenta de lo anterior. Sin embargo, ver esto únicamente así termina siendo un intento por caricaturizar la filosofía misma.

Puede que las razones por las cuales pasan estas cosas se deban a que, aunque solemos hablar de

múltiples maneras sobre la filosofía, desconocemos la naturaleza del saber filosófico. Puede, igualmente, que poco nos hayamos preguntado por esto. Y aunque resulta difícil decir con exactitud cuál es su objeto de estudio, una vez reconocemos lo amplio, vasto y complejo de aquello por lo que la filosofía se interesa, podemos llamar la atención sobre un punto de interés que sirve para ayudarnos a entender por qué la filosofía es esencialmente teórica, antes que práctica. Aunque esto no debería hacernos olvidar, tampoco, que incluso aquellas disciplinas (científicas o no) que entendemos como prácticas, son, a su vez, altamente teóricas. Detrás de un logro científico como la creación de un satélite, por ejemplo, hay todo un andamiaje teórico sin el cual aquél instrumento no hubiera podido diseñarse, construirse y mucho menos ser llevado al espacio exterior.

Al hablar de la filosofía como el estudio –no siempre sistemático– de una serie de problemas relativos al lenguaje, la verdad, la existencia, la moral, el conocimiento, entre muchos otros, hay que indicar que su modo de abordar estos problemas es distinto a como otras disciplinas lo hacen. En términos generales, lo que la filosofía hace es, por ejemplo, reflexionar sobre qué significa que algo sea verdadero, sobre qué es lo que el hombre puede llegar a conocer y cómo lo conoce, sobre el significado de la vida, sobre cómo es que se desarrollan y cambian las teorías científicas, sobre las relaciones entre el lenguaje y el mundo, sobre la naturaleza de lo bueno, lo bello o lo justo. En este sentido, aunque el saber filosófico no necesariamente está al margen del conocimiento que las ciencias y otras disciplinas puedan llegar a proporcionarnos, sí se diferencia de este. Mientras que las ciencias y otras disciplinas se preguntan por hechos, por cuestiones relacionadas con el mundo de la experiencia y de los sentidos, la filosofía lo hace de una manera diferente. Esto podemos ilustrarlo diciendo que mientras las ciencias y otros saberes nos hablan del mundo, la filosofía nos habla sobre modos de referirnos a él o sobre cómo pensamos o concebimos ciertos aspectos fundamentales de la naturaleza y del hombre. Esto hace de la filosofía un tipo de saber cuyas preocupaciones van más allá de las inquietudes que puedan tener otras disciplinas.

Aunque la intención de este escrito no es la de hablar propiamente sobre la naturaleza del saber filosófico, lo que sí pretendo mostrar a través de las observaciones

anteriores es algo que va en concordancia con el título de esta intervención. Quienes alegan que la filosofía no es útil porque no es práctica, lo que están demostrando es que desconocen la naturaleza del saber sobre el que hablan. La filosofía no puede ser práctica como lo son, por ejemplo, la lógica o las matemáticas, pero esto no la convierte en algo sin funcionalidad alguna. Lo anterior me permite decir, en consecuencia, que su practicidad no puede equipararse con la de otros saberes como, además de los ya mencionados, la geografía, la computación, la física o la biología. Es fácil comprender en qué sentido ciencias como estas son prácticas o nos resultan útiles. Parte de nuestro conocimiento del mundo y del hombre se lo debemos a los hallazgos y logros que han sido posibles a través de la investigación científica en estos campos de estudio. Sin embargo, cuando hablamos de la filosofía en los términos que venimos haciendo, es necesario ser claros sobre la manera de entenderla, esto es, como una disciplina que, siendo teórica, sirve igualmente para algo.

La gente suele llamar la atención sobre la esterilidad del quehacer filosófico, esto se debe, en parte, a la creencia de que con ella todo permanece igual, a que no puede cambiar nada; a que sus preocupaciones no poseen algún tipo de vínculo con la realidad o con la vida de los hombres; a que su especulación termina siendo vacía, y cuyo valor no va más allá de lo meramente conceptual. No obstante, aunque pueda suceder que muchas de las cosas que hacen los filósofos terminen siendo así, como puede suceder también en otros campos de estudio e investigación diferentes a la filosofía, hay algo en ella que nos muestra una posibilidad para entenderla de manera diferente.

El filósofo no solo indaga por los aspectos últimos de la realidad, no solo se cuestiona por la naturaleza del lenguaje o por el significado de las obras de arte. El filósofo es alguien que, al igual que un plomero o un fontanero, revisa, analiza y puede ayudar a reparar estructuras complejas de pensamiento que, entre otras cosas, regulan y canalizan modos de ser, de investigar, de convivir, de reflexionar¹. No debe esto, sin embargo, hacernos pensar que la filosofía equivale a lógica, aunque, como una de sus herramientas, el filósofo necesita de ella.

1. La comparación del filósofo con un fontanero fue propuesta por Mary Midgley en su libro *Sexo, delfines y utopías*, publicado por el Fondo de Cultura Económica. México, 1996.

Permítaseme usar una metáfora para ilustrar esta idea. Imaginemos que vemos el mundo a través de unos lentes², los cuales, en este ejemplo, corresponden a nuestras concepciones del mundo, a las teorías que sobre él hemos formulado, a nuestra manera de entenderlo. A veces, como sucede con los lentes, estas concepciones, teorías y maneras de entender el mundo, presentan problemas o averías que es necesario corregir. Entonces, cuando esto sucede, resulta que no miramos a través del lente, sino que reparamos sobre su funcionamiento; nos los quitamos para revisarlos, con lo que esperamos poderlos usar nuevamente. El filósofo, en este sentido, lo que hace es llamar la atención sobre los lentes: los revisa, los estudia e indaga sobre ellos, con el propósito de ayudar a mejorar su funcionamiento. Es por esto que no podemos confundir a la filosofía con los lentes, sino con el estudio y el análisis que sobre ellos es posible hacer.

Por supuesto que esta manera de caracterizar el ejercicio de la filosofía se diferencia de otras maneras como esta se ha entendido a lo largo del tiempo. Asimismo, lo que quiero con el ejemplo es ilustrar la manera cómo puede concebirse el trabajo del filósofo. Seguramente, habrá quienes usen recursos distintos y hablen de manera diferente a como lo hago en este escrito, mediante el que deseo mostrar de qué manera esta forma de entender la filosofía nos ayuda a verla como algo que puede ser útil y que, a su vez, puede cumplir algún tipo de función.

Ahora bien, respecto a esto último, queda la tarea de mostrar en qué sentido la filosofía puede ser útil socialmente hablando, esto nos lleva a pensar, por lo menos, en dos cosas: primero, que la filosofía puede hablarnos también sobre los aspectos más concretos de la existencia humana y segundo, que nuestra imagen del filósofo puede ser la de alguien que se interesa y preocupa por estos aspectos. No obstante, no quiero dar a entender con esto que el filósofo deba, necesariamente, sentir interés y preocupación por dichos aspectos, sean estos los que sean. Seguramente, la manera como entienda el oficio que practica, llevará a aquel que se ocupa de la filosofía a reconocer, o no, la importancia (y el compromiso) de pensar en esto que

2. La metáfora de los lentes, del filósofo como alguien cuya tarea consiste en pulir los lentes fue desarrollada por Garrett Thomson en su libro *Introducción a la práctica de la filosofía*, publicado por la editorial Panamericana. Bogotá, 2006.

MI MANERA DE ENTENDER LA FILOSOFÍA ME HACE PENSAR EN EL FILÓSOFO COMO ALGUIEN DE QUIEN ES POSIBLE ESPERAR, SINO LA SOLUCIÓN DE CIERTOS PROBLEMAS POR LO MENOS MANERAS DE ENTENDERLOS, DE AFRONTARLOS

se dice sobre ella. Sin embargo, mi manera de entender la filosofía me hace pensar en el filósofo como alguien de quien es posible esperar, sino la solución de ciertos problemas, por lo menos maneras de entenderlos, de afrontarlos. Lo anterior es algo en lo que la filosofía puede, a mi juicio, contribuir significativamente. Esto se logra, entre otras cosas, a través de la participación, la discusión y la socialización de ideas por parte del filósofo, con quienes al igual que él, afrontan situaciones de interés social y comunitario.

Una forma de participar puede ser a través del debate público, donde además de presentar sus puntos de vista sobre un problema o un tema de interés, analiza y discute posiciones diferentes a la suya. Lo que por supuesto, exige también que aquel a quien se dirige el filósofo escuche aquello que este pueda llegar a decir; se trata de tomarse en serio el sentido de la discusión, del diálogo, entre quienes se sienten interesados y en la necesidad de que sea abordado un problema determinado.

La tarea del filósofo, en este sentido, no se limita únicamente a la clarificación conceptual, por mucho

que esta sea una parte importante del ejercicio filosófico. Su tarea tiene que ver, además, con ayudar, como el fontanero, a revisar y analizar maneras complejas de pensar, que pueden influir en el decir y en el hacer de las personas. Lo cual hace de la filosofía una disciplina no meramente descriptiva, sino formativa, donde quien la estudia y la cultiva, ayuda en la orientación que debe o puede dársele a una situación problemática. Sin embargo, esto no debe llevarnos a pensar que el practicante de la filosofía tiene mayor autoridad que cualquier otra persona. Igualmente, esto tampoco significa que lo que él dice no pueda ser discutido o, incluso, rechazado por aquellos a los que se dirige. Esta, como sabemos, es una de las posibilidades de la discusión abierta y razonable, en la cual los puntos de vista del filósofo, aunque sean relevantes, no deben estar exentos de la crítica.

Pensemos, por otra parte, lo que sobre la eutanasia, el aborto, el matrimonio entre parejas del mismo sexo, la legalización de las drogas, los derechos de las mujeres, la igualdad, la pobreza, los problemas ambientales, entre otros, puede plantearnos un filósofo. Antes de decir si se justifica o no alguna de estas prácticas, el filósofo analiza ciertos aspectos de estos problemas sin los cuales su comprensión quizás no sería adecuada completamente. En el caso del aborto y la eutanasia, por ejemplo, hay asuntos espinosos que el filósofo está en condiciones de ayudar a clarificar, lo cual puede influir de manera importante sobre futuras decisiones acerca de qué hacer en relación con estas prácticas.

Algunas de las cosas que hace quien se dedica al ejercicio de la filosofía, es ayudar en la clarificación del significado e implicaciones de ciertos conceptos, como el de persona o derecho; pero también ayudará a hacer distinciones fundamentales que permitirán diferenciar unos casos y otros de aborto o eutanasia. Esto es importante porque, además, ayuda a que entendamos que, si bien se trata de una misma práctica: la de abortar o la de realizar la eutanasia, hay circunstancias en las cuales puede estar justificada su realización, como otras en las que no. Por ejemplo, en el caso de la eutanasia, que podemos entender en términos generales como muerte piadosa, hay distinciones que quien se enfrenta a los problemas que ella implica quizás deba conocer. De este modo, y si bien decimos que la eutanasia tiene

que ver con permitirle a alguien morir piadosamente, no es lo mismo cuando esta se realiza de manera voluntaria, involuntaria o no voluntaria³. Así, es importante distinguir cuándo se trata de eutanasia activa y pasiva, dado que no es lo mismo practicar un procedimiento que ayude a morir a alguien, que suspenderlo con el propósito de precipitar la muerte de un paciente, o dejarlo morir.

Por otro lado, hacer esto puede ayudar, como en el caso del aborto, a que entendamos lo que es la autonomía, la libertad, lo que es tener derecho a algo; inclusive a que veamos un fenómeno como el de la vida de manera diferente a como solemos hacerlo. No obstante, y aunque la labor del filósofo consiste también en brindarnos claridad sobre estos problemas, la decisión final sobre qué hacer es algo que por sus implicaciones correrá por cuenta de otros distintos a él, es decir, no es el filósofo quien por su conocimiento tiene, al mismo tiempo, una posición de mando. Pensarlo así es, creo, contrario al espíritu mismo del saber filosófico.

Finalmente, quiero decir que, aunque es posible hablar socialmente de la filosofía en el sentido como ha sido expuesto en este escrito, es importante llamar la atención sobre algo: pese a que solemos preguntarnos “¿dónde está, hoy día, el filósofo?”, una pregunta que señala su precaria o nula participación social, hay que reconocer también que lo que él pueda decírnos sobre un problema específico, no representará ningún tipo de solución final a este. A veces parece que nuestra manera de exigirle compromiso a un pensador, confunde o ignora que un problema como los que han sido mencionados antes, no puede ser resuelto por una única persona, lo cual devela que se trata de algo que exige, de todos nosotros, participación, compromiso o interés.

3. La eutanasia voluntaria corresponde a aquella en la cual un individuo tiene las capacidades físicas y mentales para pedir que lo ayuden a morir. La eutanasia no voluntaria se refiere al hecho de que quien toma la decisión es un tercero, sin que haya manera de conocer el punto de vista de quien se encuentra enfermo, debido a que este no tiene la capacidad para decidir si desea vivir o morir. La eutanasia involuntaria alude al hecho de que alguien toma la decisión sin tener en cuenta el consentimiento de alguien (como un pariente, por ejemplo), que podría expresar su elección. Aunque también puede darse el caso que la decisión se tome en contra de la voluntad de esta persona (del pariente).





LA ÚTIL INUTILIDAD DE LA FILOSOFÍA

Camilo Isaza Valencia
camilo1952@hotmail.es
Universidad de Caldas

Había una vez dos peces jóvenes que iban nadando y se encontraron por casualidad con un pez mayor que nadaba en dirección contraria; el pez mayor los saludó con la cabeza y les dijo: «Buenos días, chicos. ¿Cómo está el agua?».

Los dos peces jóvenes siguieron nadando un trecho, por fin uno de ellos miró al otro y le dijo: «¿Qué demonios es el agua?».

David Foster Wallace



• Está loco el pez que preguntó por el agua? Quizás si
• damos una respuesta con base en una experiencia
empírica, podemos concluir que está mucho más
cuerdo que el par de peces que se preguntan por el
significado del agua. Pero si empíricamente compro-
bamos que esto sucede, ¿por qué en nuestro contexto
quien se pregunte por este tipo de asuntos es tachado
de raro, desocupado y loco? Cuando se intenta pensar
en qué tipo de sociedad nos encontramos, podemos ver
múltiples características en cada uno de los seres que
la conforman, pero un rasgo en común, uno que casi
todos pueden atreverse a compartir, es la cordura. Nos
topamos entonces con un exceso de cordura y, con que,
incluso, los que realmente están locos intentan parecer
cuerdos, porque los diferentes son perseguidos y son
un peligro para la sociedad. Sin embargo, me pregunto,
¿en qué radica el peligro del que tanto hablan?, ¿por
qué los locos, los que piensan de otra forma deberían
ser expatriados o, más rápido aún y como se hace en la
actualidad, ser asesinados o enviados al manicomio?

La respuesta no es muy difícil de encontrar. Sabemos que los nuevos locos, los locos pensantes, los irracionales que resultan siendo los más racionales, más que representar un peligro para la sociedad, representan un peligro para el plan de los que están en el pico del triángulo jerárquico del poder, donde hay un grupo de personas, sólo unos pocos, quienes son como un Mr. Ford (*Un mundo feliz*) o un Gran Hermano (*1984*) y son los que manejan al pueblo, a los gobiernos y hasta a los presidentes. Esta sociedad, caracterizada por una serie de miedos, preocupaciones, felicidades efímeras y todo lo que implica ser humano, logra encontrar un alivio en el “soma”, la droga ficticia de *Un mundo feliz*, que es traducible a nuestro contexto como las nuevas tecnologías y cajas con gente en su interior que hablan.

Pero los curiosos, los locos que se preocupan, que se preguntan por el color y el estado del agua de los peces que mencionaba inicialmente, son los que no se dejan alejar. Estos son los que deben ser retirados inmediatamente, los que deben ser condenados por decir cosas en contra de las verdades que han sido aceptadas por las autoridades de cada época, verdades que los del común

no están dispuestos a comprobar o siquiera a pensar, porque temen que su capacidad intelectual no logre continuar y deban detenerse, perdiendo así todo el trabajo que habían hecho hasta entonces.

Pero hay otro problema más y es al que se está enfrentando la filosofía como carrera en la actualidad: el de quedarse sin un objeto de estudio. Esta problemática se da porque apenas cada parte de la filosofía encuentra un método y una teoría para demostrar ciertas verdades, inmediatamente se declara como una disciplina, dejando a la filosofía sólo con los problemas más abstractos, los problemas base de cada una de esas ramas. Para mostrarlo, se puede ver que mientras muchas de estas disciplinas comienzan a buscar el conocimiento, la filosofía aún sigue preguntándose qué es el conocimiento y hasta qué punto el hombre puede llegar a conocer. De esta manera, si percibimos la filosofía tal y como la describe Wittgenstein, es decir, como una madeja que tiene muchísimos nudos, donde cada nudo es un problema ¿para qué necesitamos un hombre que esté desenredando tantos nudos?

Los hombres que van por ahí, por la calle, como Sócrates cuestionando a todo el mundo hasta llevarlos a la exasperación porque realmente no tienen respuestas, no están generando ingresos. Al igual que tampoco esos que están escuchando excesivamente como Momo, la niña de la obra de Michael Ende, o los filósofos extraños que intentan desenredar estas teorías, alejados de todos, porque saben que serán cuestionados y que siempre la duda reflejada en los ojos de los demás al escuchar que estudian filosofía, inmediatamente produce en su aparato fonador el conjunto de palabras que preguntan qué es y para qué sirve.

El problema radica ahí, en que cada vez estamos acercándonos más a una sociedad ausente y que no tiene tiempo para detenerse a contemplar. Una sociedad que no puede actuar como humana porque es más fácil funcionar como un autómata para evitar ser infeliz, porque si no nos preguntamos no hay preocupaciones y tampoco estamos ante el riesgo de caer en la locura, o sea que sería más fácil ser expulsados en la nave de los locos -y no están tan lejos de hacerlo-, pero de una manera mucho más inteligente. Cuando la educación ya se convierte en un negocio, donde la universidad es una empresa y los estudiantes son los clientes, se encuentran resultados del tipo que podemos ver en la actualidad. Es a eso a lo que me refiero cuando digo que están expulsando en una nave de locos a los filósofos, a

sus teorías y a la filosofía, pues esta ya no está con sus vestidos rasgados como en *La consolación de la filosofía* por los epicúreos y estoicos, sino que la filosofía, como una mujer elegante, está siendo ultrajada por los anti-intelectuales y utilitaristas.

Se ve en los distintos movimientos que se están dando en la educación de varios países esta erradicación. Como decía anteriormente, los países desarrollados son los primeros lugares en donde las facultades de Filosofía están siendo cerradas, al igual que la materia de filosofía es expulsada de los colegios. Por ejemplo, en Alemania, Francia, Italia, España e Inglaterra han excluido la filosofía de los currículos de los estudiantes de primaria y secundaria, e incluso, algunos de estos países ni siquiera la tenían. Otro ejemplo notorio es Japón, cuyo presidente ordenó cerrar ciertas facultades humanísticas, puesto que es mejor formar técnicos calificados, competentes para solucionar las necesidades de la población que literatos, filósofos o artistas, como si las únicas necesidades que los hombres tuvieran fueran las que se pueden representar en números o en estadísticas.

Entonces, tenemos que la filosofía está desapareciendo por su inutilidad. Las sociedades deben ser cada vez más competitivas y trabajar en pro de producir justamente por la globalización, cada una de estas debe mostrar resultados, estadísticas que entre más altas mejor. No obstante, antes de afirmar esto, hay que pensar también que el ser humano necesita tener una parte que lo haga ser “humano”. Si nos enfocamos meramente en producir, llegamos a convertirnos en máquinas de producción que terminarán por perder su esencia hasta el punto en el que tendremos una cantidad de seres con felicidad fingida. Es así como surge la importancia de la literatura, la pintura, el arte, y por supuesto, la filosofía, dado que son estas las que marcan la diferencia entre un autómata y un ser humano, porque el primero no las disfruta, no las aprecia, el segundo sí.

A pesar de la falta de tiempo a la que se enfrenta el hombre moderno, es importante recordar qué es lo que nos hace humanos, ¿será que si extirpo de mi mente los recuerdos aún sigo siendo yo? No lo creo, porque de esta manera no podría tener una personalidad, la cual se forma basándose en los diferentes gustos y vivencias que he tenido a lo largo mi vida. Si fuese así, entonces, ¿por qué estaría satisfecho de haber escuchado las sinfonías de Beethoven, de qué valdría haber escuchado

la áspera voz de Janis Joplin, visto tres veces la serie “Friends” y pasado horas contemplando una pintura de Toulouse o Bruegel?, ¿de qué serviría haber memorizado cien verbos en francés, o mil, o diez mil si habrá una máquina que podrá hacerlo y traducir obras literarias mucho mejor que yo?, ¿para qué haber leído cinco veces La Odisea si finalmente eso no puedo mostrarlo como útil monetariamente ante alguien?, ¿para qué todo esto?, ¿será que no lo entienden los formadores de máquinas humanas? Puede que sí, ellos saben que no seríamos nosotros, como todos lo sabemos, igual, para qué seres con personalidad.

Entonces, hay una uniformidad que pretende ser implantada y las personas contribuyen a ello. No hay tiempo para ser diferentes, no hay tiempo para nada, sólo para producir. La filosofía hace pensar. Quienes no saben de filosofía igual piensan, pero lo importante es en qué se piensa y cómo se hace, ¿cómo poder convencer a los ocupados y útiles de que la filosofía en medio de su inutilidad termina siendo útil?, ¿cómo explicarles que la literatura a pesar de su inutilidad también sirve? Es realmente complejo y más si se pone atención a las palabras del dramaturgo Eugène Ionesco en una conferencia en 1961:

Mirad las personas que corren afanasas por las calles. No miran ni a derecha ni a izquierda, con gesto preocupado, los ojos fijos en el suelo como los perros. Se lanzan hacia delante, sin mirar ante sí, pues recorren maquinalmente el trayecto, conocido de antemano. En todas las grandes ciudades del mundo es lo mismo. El hombre moderno, universal, es el hombre apurado, no tiene tiempo, es prisionero de la necesidad, no comprende que algo pueda no ser útil; no comprende tampoco que, en el fondo, lo útil pueda ser un peso inútil, agobiante. Si no se comprende la utilidad de lo inútil, la inutilidad de lo útil, no se comprende el arte. Y un país en donde no se comprende el arte es un país de esclavos o de robots, un país de gente desdichada, de gente que no ríe ni sonríe, un país sin espíritu; donde no hay humorismo, donde no hay risa, hay cólera y odio [201]. (Ordine, 2013).

De esta manera, es evidente que si respondemos a la pregunta ¿para qué filosofía? hecha cada vez que decimos que la estudiamos, la respuesta tendría que ser “nada”, al igual que la literatura, la pintura y el arte. Tampoco sirve la historia, ni las ciencias sociales, pues

LA UTILIDAD DE LA FILOSOFIA RADICA PRECISAMENTE EN QUE ELLA NOS PERMITE SER PERSONAS CON CRITERIO, CON ARGUMENTOS, CON CAPACIDAD PARA ENTENDER QUÉ ES LO QUE ESTÁ SUCEDIENDO

estas no producen dinero cuando hablamos de una sociedad completamente líquida y vacía. Sin embargo, es justo por esto que estas disciplinas inútiles son tan útiles, ya que en su ausencia miles de personas, ante la orfandad que ofrece el mundo, recurren a la religión como un modo de llenar ese vacío, e idolatran ciertos fenómenos que aumentan la guerra, el desacuerdo, la incomprendición y la irracionalesidad.

Por tanto, la filosofía es inútil. No hay cifras que muestren cuánto gana el Estado por dar filosofía. Tampoco generan tantos beneficios económicos los profesores-filósofos como lo haría cualquier tipo de técnico. A pesar de ello, la utilidad de la filosofía radica precisamente en que ella nos permite ser personas con criterio, con argumentos, con capacidad para entender qué es lo que está sucediendo. En épocas donde el avance tecnológico y científico parecen mostrar que es evidente qué es el agua por el cual preguntaba el pez anciano, se ve que realmente no se tiene una respuesta, no se es capaz de entender quiénes somos, de dónde venimos, y al final no nos importa, porque mientras el Estado crezca, se enriquezca con nuestra mano de obra,

se podrá seguir comprando cajas que suenan, hablan y reproducen historias que vivimos diariamente con malos actores que sólo quieren comprar cajas hablantes más lujosas.

Es por esto que la filosofía es valiosa, lo inútil es valioso, es necesario para ser felices y conscientes, y precisamente, para evitar la infelicidad, la comprensión del mundo es que se quiere enviar a la filosofía y a sus seguidores en una nave de locos. Lo inútil es importante, y de hecho lo útil no sirve, como afirmaba Théophile Gautier:

Sólo es realmente hermoso lo que no sirve para nada. Todo lo que es útil es feo, porque es la expresión de alguna necesidad y las necesidades de los hombres son ruines y desagradables, igual que su pobre y enfermiza naturaleza (Ordine, 2013).

De igual manera que Charles Baudelaire dijo: “el hombre útil es espantoso”; la filosofía evita ser útil y por eso tiene utilidad.

Referencias bibliográficas

Ordine, 2013, *La utilidad de lo inútil*. Recuperado de:
[http://assets.espapdf.com/b/Nuccio%20Ordine/La%20utilidad%20de%20lo%20inutil%20\(4736\)/La%20utilidad%20de%20lo%20inutil%20-%20Nuccio%20Ordine.pdf](http://assets.espapdf.com/b/Nuccio%20Ordine/La%20utilidad%20de%20lo%20inutil%20(4736)/La%20utilidad%20de%20lo%20inutil%20-%20Nuccio%20Ordine.pdf)

**GANADO
RES DE
CONCUR
SO CUEN
TO**

*Pequeña mosca:
Mi mano que no pensaba
Ha acabado con
Tus juegos estivales*

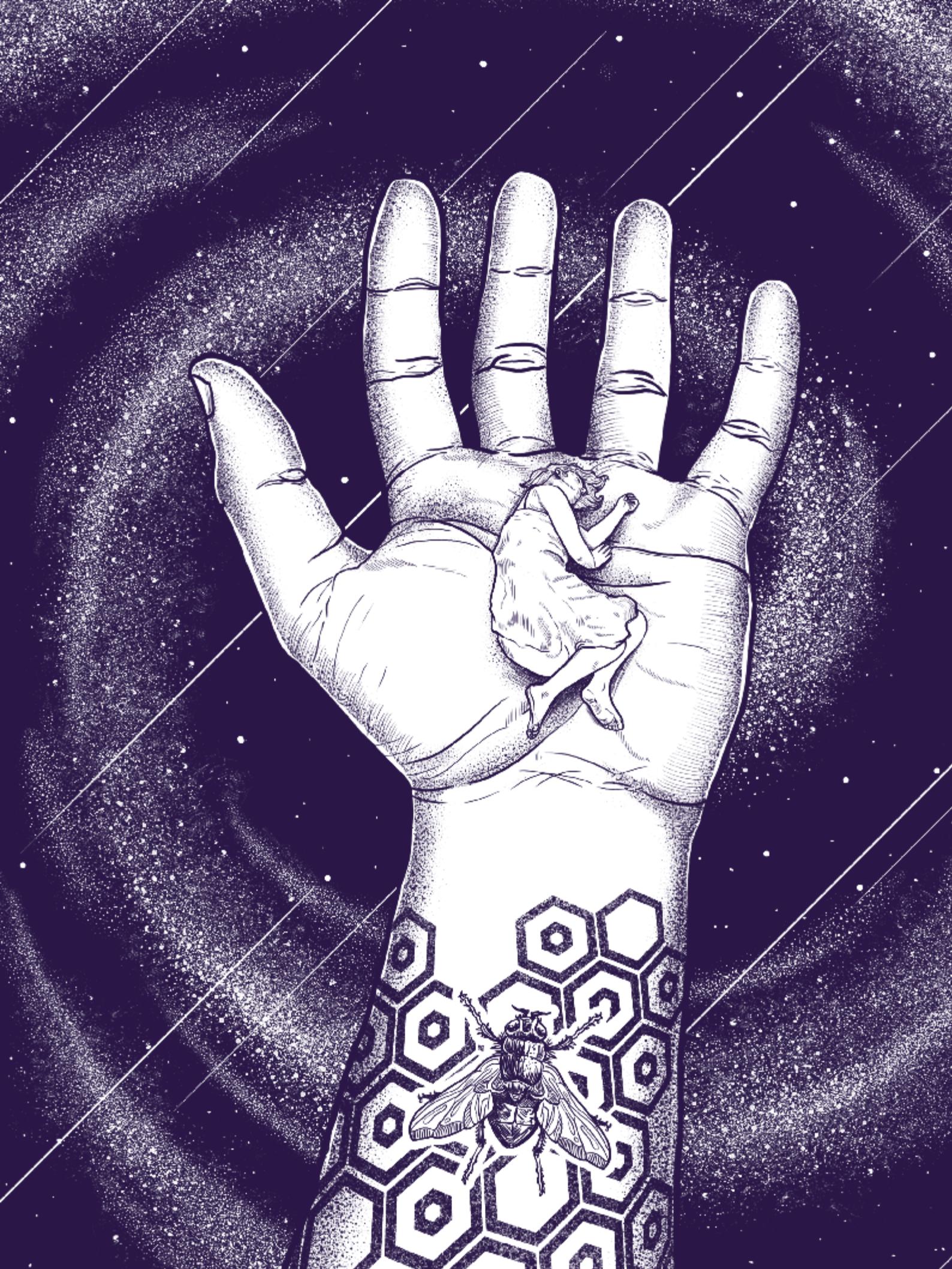
*¿No soy yo
Una mosca como tú?
¿No eres tú
un hombre como yo?*

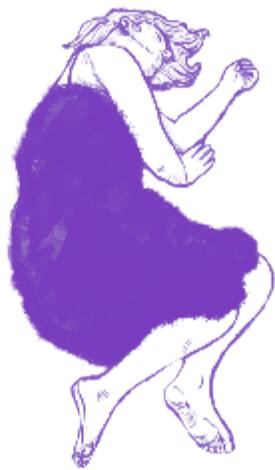
*Puesto que bailo
Y bebo, y canto
Hasta que alguna mano ciega
Me corta las alas*

*Si pensar es vida,
fortaleza y aliento
y querer pensar
es muerte*

*Entonces yo soy
una mosca feliz,
tanto si vivo
como si muero.*

William Blake (*La mosca*), En *Cantos de experiencia*







OTRO CUENTO PARA

SAROVAN

Guarquilocó:
Mauricio Garay Quiñones
popoeta4@gmail.com



Empezar siempre será difícil. La frase que rompa el silencio debería estar hecha con palabras preñadas de significado; deberá ser algo así como una matriz semántica donde las palabras estén obligadas a significar, violentadas, forzadas a referirse a algo. No sabía cómo empezar y escribí la frase anterior. No supe cómo continuar y escribo esta. De lo único que estoy seguro es de querer contar una historia sobre mi vieja máquina de escribir y mi empedernido vicio de fumar. Quiero narrarlo sin mentiras, siendo sincero con todos y conmigo mismo, y la mejor manera de ser fiel es contradecirme a cada instante. (El lector me perdonaría el desvarío pues todavía soy novato en el tráfico y aún no tengo la crueldad necesaria para violentar el silencio con palabras que esparzan su oscuro velo sobre lo demás, sobre el resto no dicho y condenado al olvido.)

No soy un experto narrador, nunca encuentro la manera idónea de iniciar, le cargo miedo a la urgencia de la idea que acelera su exposición. Empezar es el arte, también rematar, pero ante todo iniciar; por esto es mejor cazar ballenas que perseguirle el vuelo salvaje a las palabras. Intento contar la historia de mi máquina y mis tabacos pero iniciar es costoso y debo ser muy despiadado para organizar el caótico torrente de imágenes que me acechan; debo tener un pulso cruel para darle orden a las frases y filtrar tenue mente los recuerdos precisos. Pero soy bisoño y no un cuentista consagrado, y si el lector me sigue hasta aquí es por purita lástima o compasión. Gracias, pero no me importa, mi intención no es la fama ni el dinero.

Únicamente escribo bajo el asedio de escenas reiterativas y aquí me propongo contar la historia de mi máquina de escribir y mi vicio, pero no soy lo suficientemente cruel para silenciar palabras y ordenar las frases. (Estoy un poco tenso, hace un calor volcánico, me rasco la cabeza, no sé cómo empezar, repito frases desesperadamente.)

Empiezo a sentirme culpable e incompetente. Esto es lo que hace que un joven escritor renuncie: la extraña sensación de hablar mierda, de no decir nada. Cualquier periodista mediocre habría sido capaz de condensar

esto en un simple titular de una línea, cinco palabras. Pero yo intento escribir la historia de mis tabacos y mi máquina. Es lo que importa, insistir, nada más.

No soy un jefe, el lenguaje no es mi fiel siervo, podría decir más bien que soy la pasiva víctima de un sacrificio para algún dios agonizante; estas palabras son ajenas, me llegan desde otra parte, no vienen a mí atemorizadas por el llamado de mi látigo; no soy su amo y me vi obligado a empezar así porque soy un triste aprendiz sin esperanzas. Ni revistas ni periódicos se pelean por lo que escribo, ninguna editorial carroñera me busca y tampoco me importa. Yo escribo para olvidarme de mí y morir por un momento en la piel de otro. Escribo esto solamente por no saber cómo iniciar este relato y es por esto que voy en círculos y, en ocasiones, por las ramas. También sonámbulo.

Pero esta historia es sobre mi adicción a los tabacos y a la escritura.

No sé si fumo para escribir o escribo para fumar, pero estoy aquí, apretando con furia una colilla entre mis labios ressecos, mientras mis dedos recorren estas teclas igual que niños asustados que saltan sobre las resbalosas piedrecillas de un río. Aquí no va a pasar nada. No estoy utilizando un material innovador para un relato breve. No estoy elaborando una sofisticada trama para atrapar monedas. No crearé un personaje que atraviese la espesura del tiempo. No seré leído en otro idioma.

No me importa la vida, solo el arte, solo crear, crear aun a cuesta de mi propia vida. No es fama lo que ando buscando. Simplemente intento narrar una historia insignificante sobre mi máquina y mis tabacos y si no lo logro es únicamente porque estoy aprendiendo mientras me hago chichones con el desorden en mi cabeza. Soy sincero y por eso me contradigo, soy novato y por eso no logro avanzar. Pero no hay afán; no sé escribir pero escribo sobre mí y no existen reglas para escribir sobre mí. Sin embargo... debo decir sin embargo.

Tuve una hermosa máquina de escribir muy antigua, un modelo clásico, extraño, apetecido. Era una legendaria Remington que robé de la casa de una tía a la que desprecio. Una joya, una genuina reliquia. Aquí el lector podrá pensar, si así lo desea, que soy un anacrónico, un romántico, un ridículo o un auténtico fracasado. Al principio no soportaba el ruido que sus teclas emitían, me fustigaba, me parecía que estuvieran clavando la tapa de mi ataúd. Pero con el tiempo logré

NO SE SI FUMO PARA ESCRIBIR O ESCRIBO PARA FUMAR

entender que eso era escribir: entregar el cuerpo al hambre insaciable de las palabras. Entonces escuchaba ese teclear y me sentía agonizante, podrido, hediondo, y las palabras llegaban a mí como hordas de buitres insaciables.

Prendía un tabaco y la realidad se deshacia lentamente ante mí con la danza azul y sensual del humo. Fumaba y escribía y fumaba y escribía y fumaba y morían las noches y se desgajaban los días, siempre el teclear de la máquina resonando a lo lejos como el taconeo insomne de una puta sobre los andenes mojados de un callejón sin salida. Pero las putas también fuman y quizá solamente a ellas les quede bien este verbo. Prescindiré aquí de retórica para terminar esta historia. No me importa si el final es poco ingenioso. Seré sincero: no voy a lanzarte, lector, hacia los laberintos abismales de mi mente. Seré breve. Ya que no pude empezar como lo deseaba, terminaré sin preámbulos, a las patadas, sin decorados ni lujos estilísticos.

El final es solo mío, yo lo controlo, me pertenece, no hay sorpresas.

Ya no quería seguir fumando esos horribles tabacos Rocco, eran poco dignos para un escritor como yo. Estaba ya cansado de baratijas que me causaban fuertes dolores de cabeza. Un día, sin dinero y agobiado por la abstinencia, decidí empeñar mi máquina para conseguir unos buenos tabacos. ¡A la mierda el arte! Sí, ¡a la mierda!

Me compré algunos habanos y seis empanadas, y con el resto del dinero me dirigí, con un asomo de arrogancia, hacia el más barato de los burdeles.





CAFÉ DIENTE AZUL

Niño Espacial:
Andrea Marín Arcila
andreamarinarcila@gmail.com



Eran cortas y estrechas las calles que se extendían en la ciudad Espejo, la ciudad donde se reflejaba todo, hasta el olor de la tierra. Pese a su tamaño, Espejo tenía tantos habitantes como abejas un panal. Lo que nadie sabe es que allí existía el Café Diente Azul. Pero Diente Azul no era un café cualquiera, tenía forma de colmillo y lo cubría un cielo tan azul que los pájaros podían nadar. A Diente Azul acudían caballos extrañados, escarabajos encontrados en botellas de plata, lobos rojos con camisas a rayas que trabajaban con máquinas de escribir (máquinas que de vez en cuando también se paseaban risueñas entre las tazas de café), osos veteranos de guerra y cualquier criatura que no tuviera ni una casa ni un perro.

Algunos rumoraban que Diente Azul era uno de los lugares más desprovistos de lujos y que adentro solo se podía tomar café de rosas, capuchino de estrellas y jugo de luciérnagas. De vez en cuando se veía pasar por allí a señores con la cabeza envuelta en enredaderas de moras, y que, cuando tenían ganas de morir de risa y no matar el tiempo, como lo suelen hacer a veces con cuchillos, entraban a ese lugar sonriendo con dientes de leche.

Según los dienteazulinos (gentilicio que se comenzó a usar cuando las gentes estaban más en ese lugar que afuera en la ciudad), Gabriel fue el primer forastero que decidió entrar a aquel café. Dicen que en 1961, cuando entró por primera vez, iba acompañado por un coronel flaco, de bigotes y cabello engominado y también por un diccionario. Quienes se encontraban en Diente Azul escucharon de Gabriel una combinación de historias de fantasmas, premoniciones, augurios y signos, y de su diccionario salieron mariposas del color del sol y cartas escritas por seres que habitaban ya hace más de cien años el cielo. Cuando salieron del lugar, su compañero el Coronel fue interceptado por un hombre del correo quien le obsequió un gallo y le dijo que su correspondencia había sido extraviada en los colmillos de una ballena que no encontraba la orilla. En Diente Azul sucedían eventos extraordinarios como este, que hacían volar a los viajeros hacia otros aires. Así que el Coronel se despidió: "Hasta Dios se va de vacaciones en

agosto", y con estas palabras se desvaneció por la calle corta y estrecha de la ciudad Espejo, para buscar entre miles la única carta que le devolvería lo que el mar se le llevó.

Como El Coronel, muchos iban y volvían y revolteaban por Espejo. Pero Gabriel permanecía trece meses al año y veintinueve horas al día en el Café Diente Azul. Gabriel invitaba a sus reuniones a otros caballeros que tenían lapiceros de tinta invisible, que mientras escribían convertían las letras en agua.

De pronto, una mañana anaranjada, vieron entrar a Diente Azul a un niño envuelto en una piel de arrugas. -Dirige mi nave a los países ocultos, enséñale a mi brújula a seguir

el alocado rumbo de la libertad- fue lo primero que dijo Jairo, el nuevo forastero y el próximo compañero de Gabriel. Algunos aseguran que esa mañana todas las letras del abecedario quedaron hechas un río cuando Jairo y Gabriel se conocieron y empezaron a reír sin parar, poniendo nombres a los unicornios que pasaban a las tres de la tarde por el cielo sobre Diente Azul.

Es inexplicablemente extraña la razón por la que Gabriel y Jairo nunca podían estar fuera del café. Leían las nubes y los trenes, los árboles, los carteles, las copas de vino, las sopas de letras, las tazas y los cigarrillos, y también leían la sonrisa de un niño ciego que los escuchaba junto a un perro negro.

Decían las lenguas doradas del pueblo que Jairo tenía un libro de donde salían tantas preguntas que se escapaban y comenzaban a galopar en el viento de la noche, atropellando los edificios y las ventanas cerradas, abriendo las claves secretas de las cajas fuertes para encontrar las respuestas.

Una madrugada Gabriel y Jairo abrieron las cerraduras de sus ojos al terminar su sueño, y al mirarse entre las mieles de un largo silencio comprendieron que todos aquellos que escuchaban sus historias habían corrido a otras ciudades, a calles más largas y a otros cielos. Era el momento de sentarse juntos con la soledad de sus recuerdos.

Los mapas de nuevos mundos llegaron a manos de Jairo mientras que a Gabriel *el corazón amenazaba con salirse por la boca*. Ambos, con la nieve de sus cabellos, después de tantos años de una larga cita odontológica en el tan querido café azul, donde los dientes y las sonrisas se adueñaron de millones de bocas saladas, abrieron la puerta, salieron, se derritieron en un suelo de plumas

**DEJARON SUS NOMBRES
GRABADOS CON TINTA VISIBLE
EN LOS CUERNOS DE MARFIL DE UN
ELEFANTE
ESCRITOR, QUIEN
LLEVÓ A OTRAS CIUDADES
LOS CUENTOS QUE MÁRQUEZ Y NIÑO
-COMO SE HACÍAN LLAMAR-
HABÍAN COCINADO EN SU
**SAGRADO
LABORATORIO DE LETRAS****

de oro y dejaron sus nombres grabados con tinta visible en los cuernos de marfil de un elefante escritor, quien llevó a otras ciudades los cuentos que Márquez y Niño -como se hacían llamar- habían cocinado en su sagrado laboratorio de letras.

En las cuerdas de luz de la Ciudad Espejo quedaron escritas para siempre las palabras que todo viajero que pasa por allí escribe en su mano para no olvidar: «*Hazme merced de que al llegar a nuevas tierras pueda comprobar que toda criatura está hecha de canto, abrazo, estrellas, pensamiento, amor y colibríes*».

Desde ese momento, Café Diente Azul espera a otro viajero de escuela, que guarde un glosario de animales en su maleta, para liberarlo en la boca de algún dromedario sediento que al entrar a Espejo decida quedarse y no morir jamás.

*A Gabriel y Jairo Aníbal,
los que llevan las palabras del corazón
en el viento de una cometa.*





LEVIATÁNICO

Dr Rascawillie:
Erik J. Vallejo Fonseca
ejvallejof@gmail.com



“ni artes; ni letras; ni sociedad; sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.” Cerré de golpe el libro y sobre la mesa, junto al café caliente, dejé el Leviatán de Tomas Hobbes. Hacía frío aquella noche y decidí salir a caminar para despejar mi mente. La ciudad parecía tranquila y los círculos de luz que forman los focos sobre el suelo me hacían sentir seguro.

Se podían escuchar los sonidos que producían los zapatos al pisar el césped mojado. Mientras tanto, el viento intentaba llevarse mi bufanda y mi sombra se alargaba y se acortaba conforme iba caminando bajo los postes de luz. Recuerdo muy bien que esa noche crucé la calle de prisa y sin cautela, y justo antes de poner un pie sobre la acera sentí que alguien me agarraba del antebrazo.

-Regáleme una moneda que tengo hambre.

Se trataba de un hombre sucio y maloliente que arrastraba, con pena, una carretilla llena de objetos inservibles. Con desdén, observé la mano que me sujetaba y noté quemaduras similares a las que produce el bazuco

-No tengo- dije, e intenté soltarme.

Seguí por la misma calle sin darme cuenta de que estaba en el sitio equivocado si lo que buscaba era tranquilidad, al menos la que yo deseaba. Mientras pensaba en ello, me acechaban las lúbricas miradas de las prostitutas, dispuestas a servir a quien, por unos pesos, las arrastrara más allá de la puerta de la residencia. Reflexioné de nuevo y quise estar en casa leyendo el Leviatán. ¡Maldita sea! Aceleré el paso y lo mantuve hasta llegar al parque de la calle 67, que estaba oscuro, como siempre -porque el alcalde de la ciudad piensa que comprar tres malditos focos cuesta una millonada-, y abandonado. Los columpios se movían por culpa del viento y el ruido de sus piezas oxidadas entonaban una melodía misteriosa, como la de las películas de terror de clase B. Algo, no recuerdo qué, entre los árboles, captó mi atención. Dudé, pero finalmente decidí acercarme. Tenía una sensación extraña en el estómago, que se intensificaba con cada paso. ¿Recuerdan cuando Kevin

Lomax va a buscar a John Milton y las calles de New York están completamente vacías? Bueno, así mismo se encontraba todo a mi alrededor, completamente vacío. Mi corazón se aceleró un poco. Tragué saliva y sentí un leve sabor a café.

Había una hendidura en el suelo que llegaba hasta un agujero que emitía un olor a tierra húmeda. Parecían escaleras.

Lo último que recuerdo fue sentir un golpe en mi espalda. Luego abrí los ojos y como pude me puse en pie. Estaba en un extenso pasillo con luces rojas a lo largo del techo y paredes lisas de color azul oscuro. Después de pensarla mucho y concluir que no se trataba de un sueño, pregunté: “¿hay alguien?”.

No se veía ni el principio ni el final del pasadizo, así que comencé a caminar protegiendo mi espalda con la pared: no quería terminar muerto o descuartizado por algún Michael Myers. Aquel corredor se hizo más largo y lúgubre; la angustia me dominó y comencé a correr. ¿Dónde mierda estaban las escaleras? Me detuve mientras trataba de recordar el camino. ¿Cuál camino? Vi una puerta grande de madera en lo que parecía ser el final del túnel; estaba entreabierta. Tardé un par de minutos, tal vez horas, no lo sé, en reconocer aquel umbral. Anonadado atravesé la puerta y de nuevo caí al suelo; sentía mucha debilidad en el cuerpo. Todo se oscureció de nuevo. Abrí los ojos, me levanté rápidamente y puse una mano en la pared; me dolía la cabeza. Alcé la mirada y quedé tiso. ¿Todavía piensan que el infierno es caliente y está en llamas? No. Es frío, extenso, cadavérico, oscuro... Se escuchaban alardos y gritos agudos que erizaban mi piel. Pude entrever un sinnúmero de hombres quemados, mujeres decapitadas, niños troceados, ancianos desangrados. ¡Qué agonía! Me sentía como una hormiga en las manos de un niño.

Miles de veces quise ver el infierno; miles de veces soñé con ver la figura mítica del Leviatán, y ahora, estando en su morada, comprendí que eran deseos vagos y falsos. Sentí que la cruz que llevaba puesta quemaba mi pecho; la arranqué de un solo tirón. Sentía cómo mi corazón salía de su lugar y las pulsaciones se incrementaban. Comencé a gritar con la fuerza necesaria para escupir sangre. Las miradas de los muertos se hacían cada vez más intensas. Di dos o tres pasos y vi la silueta de un hombre, se fue acercando lentamente y pude distinguir a un tipo de aspecto draculesco. ¡Maldito ser infernal! ¡Bastardo hijo de..., y una sonrisa

MILES DE VECES QUISE VER EL INFIERNO, MILES DE VECES SOÑÉ CON VER LA FIGURA MÍTICA DEL LEVIAJAN, Y AHORA, ESTANDO EN SU MORADA, COMPRENDÍ QUE ERAN DESEOS VAGOS Y FALSOS

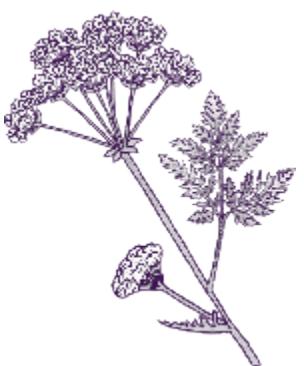
miedosa se dibujó en su rostro; enmudecí. Se aproximó y sin pronunciar palabra alguna atravesó mi estómago con su mano. Sentí más dolor del que hubiese podido soportar un humano promedio; grité como nunca lo había hecho mientras inútilmente pateaba y agarraba su mano llena de sangre, de mi propia sangre. Luego me dejó caer.

Diría que estuve cuatro o cinco minutos apretándome la herida, con los ojos cerrados y la frente sobre el suelo. Elevé mi rostro. Estaba sentado justo en frente del televisor sin señal con el volumen lo suficientemente arriba como para escuchar el sonido del espectro. El libro estaba junto al café frío. Parecía mi casa pero no estaba seguro. Tenía el corazón en la garganta. -¡Mierda! Qué mal sueño -dije, mientras me limpiaba el sudor de la frente. Caminé hasta el baño para lavarme la cara. Me miré al espejo y sacudí la cabeza antes de gritar y terminar manchándolo. Mi pecho tenía la marca por la quemadura de la cruz.

Salí corriendo hacia la puerta y la abrí intrépidamente y solo vi el cono de luz intermitente que la farola hacía sobre el césped húmedo. Dudé en salir, todo estaba muy silencioso. Intenté caminar, pero la angustia me mantenía rígido y el miedo me negaba la capacidad de mirar atrás. El foco comenzó a parpadear y solo en ese instante me percaté de que era la única luz

que se podía observar en todo el lugar. Tres segundos de oscuridad absoluta. Silencio. Un sonido agudo me aturdió y sentí que alguien me tomó de mi pie derecho, tan fuertemente que me sentí desmembrado. La sensación de vacío que produce una caída llenó mi estómago; golpeé mi pecho contra lo que parecía un suelo mojado y el aire de mis pulmones salió por completo. Casi sin poder respirar me levanté y vi sangre por todo el lugar. Escuchaba cómo mis pasos torcidos y arrastrados movían el líquido rojo. Hacía mucho frío y la noción del tiempo estaba perdida. No sabía si estaba vivo o muerto. Caminé por varios minutos sin poder ver alguna ruta.

Inesperadamente, sentí que alguien agarró mi mano y me detuvo. ¿Otra vez el tipo de la carretilla...? Mi reacción fue exagerada cuando de reojo y con la escasa luz que había pude ver a un hombre, de rostro delicado y mirada penetrante. Escuché una voz suave, pero no logré entender lo que pronunció; su lengua recorrió mi rostro, dejando el rastro de una baba horrible. Era el demonio: Lucifer, el señor tenebroso. Quise gritar pero solo me salieron palabras entrecortadas. -¡Dios mío, salvame!- clamé. Y sentí de nuevo un vacío. Abri mis ojos y estaba tirado sobre el césped húmedo del parque. Estaba lloviendo suavemente y lo primero que hice fue mirar mi pecho. Estaba sucio y sentía mucho frío. Mi corazón estaba a punto de reventar. Atravesé el lugar hasta llegar a la autopista y paré a un taxi; le pedí al conductor que me llevara a cualquier lugar lejos de allí. Miré el rostro del taxista por el retrovisor, estaba mirándome y sonreía maliciosamente. No quería hablar con nadie, me sentía solo y atontado, como si mi alma hubiese sido herida. Miré mis manos húmedas y temblorosas...



**SEDEM
EN LOS
TIERRAS
RIOS**

Bolingbrocke, Shaftesbury y Pope (...) no enseñan nada cuando dicen cosas archisabidas, por ejemplo: que las moscas han nacido para que coman las arañas, las arañas para que se las coman las golondrinas, las golondrinas para que las devoren las picazas, las picazas para que se las coman las águilas, las águilas para que las maten los hombres y los hombres para matarse unos a otros, y que luego se los coman los gusanos y después los diablos...

Voltaire, En Diccionario filosófico.







MANIZALES

Mónica Andrea Valencia
monicsnvr@hotmail.com
Universidad de Caldas



A El tiempo se fuga
Por los poros de la catedral
Como un fantasma.
Hay luz
Entre plegarias vacías
Y vitrales.

Enérgica,
Una voz prematura grita
Que cambia, por pesos, mandarinas.
Juega al malabarista
Mientras lo cuida
Jorge Eliécer Gaitán,
Otro adulto.

El ruido de la calle veinticinco
Trae rostros que habitan trincheras,
Cuando la bella se prepara
Para irse a dormir.



SERIE:
NOSOTROS
LOS HUIDOS

Gabriel Alejandro García Urrutia
gabogabucho@gmail.com



NOSOTROS LOS HUIDOS

Algún día nos recordarán como los huidos.
Dirán entonces:
Aquellos los que se fueron,
los que marcharon al exilio.
Algún día dirán:
Ahí están, ellos son los que escaparon.
Me verán a mí blandiendo la patria con mis dos manos,
y sin embargo, dirán aún: huidos descorazonados,
nosotros que nos fuimos porque no nos encontramos.

PATRIA O MUERTE

Mirábamos el rastro de los pasos:
A medio andar los trenes y los vuelos.
Mirábamos sentados, fronterizos
¿cómo cerraron las puertas de la casa
y los dejaron adentro?
Prisioneros de ellos mismos,
los aquellos,
los terrados.
Descubrimos los rostros, de los jóvenes, aviejados,
de los que se quedaron con la hoz y el martillo en sus manos.
ya no tenían muros que pintar,
no tenían comunismo que defender,
no tenían, sin embargo,
patria, ni muerte.

MURO

¿Qué habrá pasado con ellos?
¿Quién los ampara sin feudo?
¿Sin testaferro?
Algunos están encerrados detrás del muro,
alzaron vigas y platabandas ajenas,
se esforzaron en construirse a sí mismos,
sin derrumbarse
uno sobre uno y luego sobre el otro.
Todo cuatro de febrero celebran la victoria única que no tuvieron.
Todas las noches de marzo lo lloran.

VIAJE EN TREN

De pequeño nunca viajé en tren.
No teníamos tren en Maracaibo,
después de la caída y de los pedazos,
después de los complejos y desencantos,
viajo en tren de lunes a viernes y
no logro ver a Maracaibo.

TENEMOS PATRIA

Todo está mal
cuando tener patria es un chiste,
una mofa,
cuando el signo más precario de la decadencia
es solemne. y sensible.
Tener patria es tener algo,
pero no todo,
en parte.

TODAS LAS NOCHES REGRESO

Yo no vuelvo me quedo.
Aún tengo planes patrióticos.
Todas las noches, a la media noche, aprieto el himno en la quijada.
Nadie me lo pregunta,
pero nosotros todas las noches soñamos con romper el vil egoísmo.
Todos nosotros, en las noches, no volvemos.
¡Regresamos!

CASA SOBRE PATRIA

Hubiera querido vivir en Buenos Aires
sin sentir que escapaba de mi patria.
Es normal que las noches bonaerenses sean nostálgicas
sempiternas.
Sin embargo, hubiera querido decirle a mi hijo:
esta es tu casa,
ellos son tus iguales,
pero hoy estoy huido de mi tiempo,
es otro destino,
nuevos aires,
y le digo: aquella es tu casa, hijo,
y esta tu nueva patria.

**IRÁ
duo
ción**

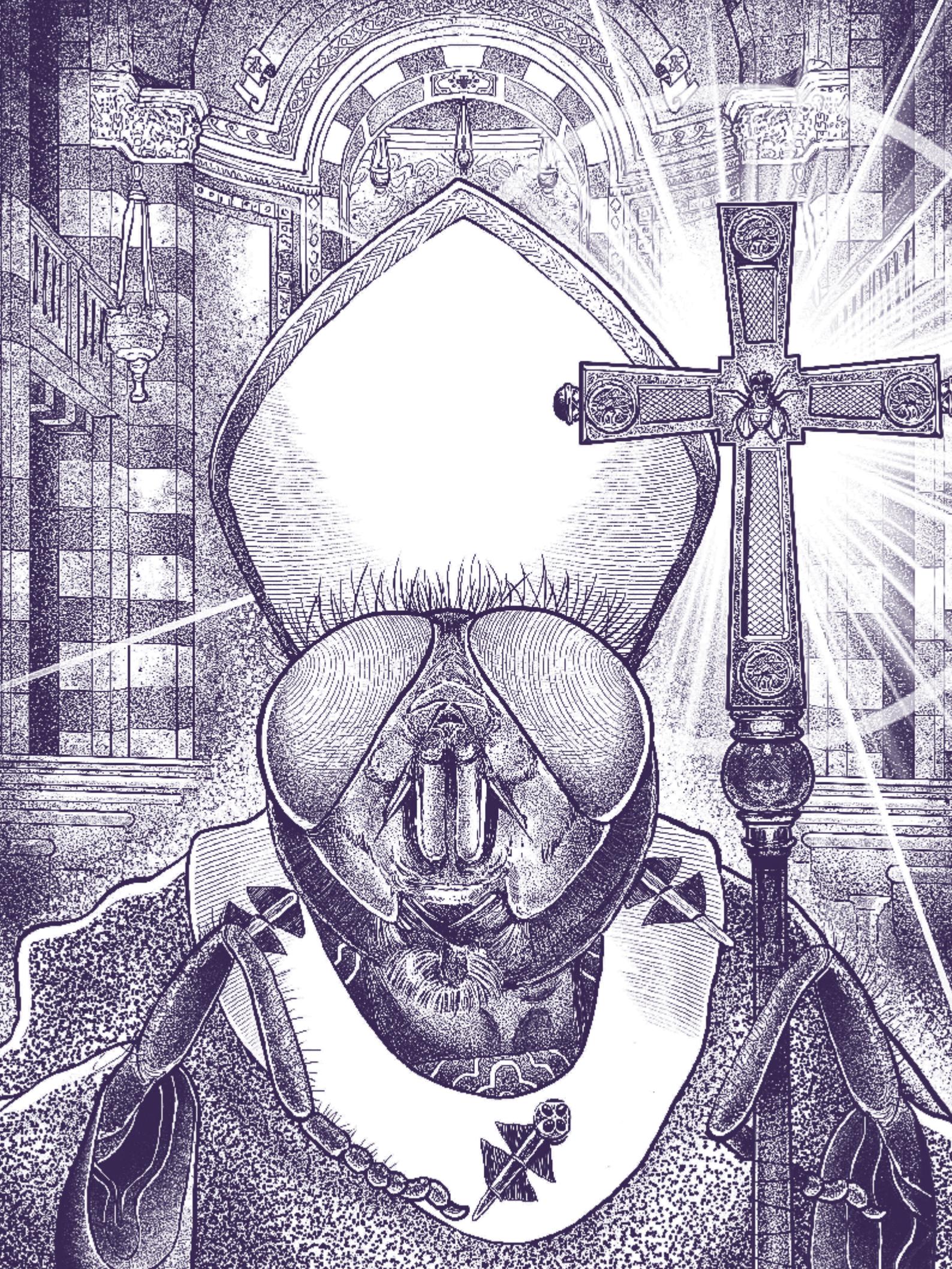
Exienplo de las propiedades de las moscas

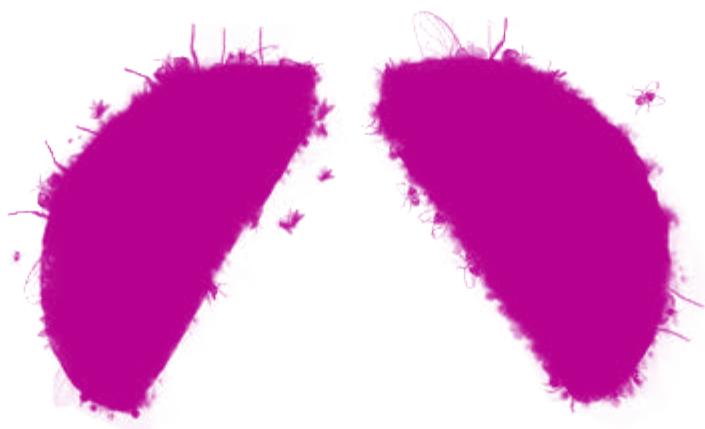
Las moscas tienen diversas características semejantes a las de los clérigos:

Hay unas que muerden fuertemente [del mismo modo que hay curas que roban a sus feligreses], otras que ensucian por todas partes [cual los sacerdotes que viven luxuriosamente] y unas más que hacen mucho ruido [como aquellos prelados que hacen ostentación de su poder y riqueza]; y a todas se las lleva el viento [sí, la

Muerte no perdona a ningún clérigo].

Odo de Cheriton, En *Libro de los gatos*.







CRITÓN O DEL DEBER

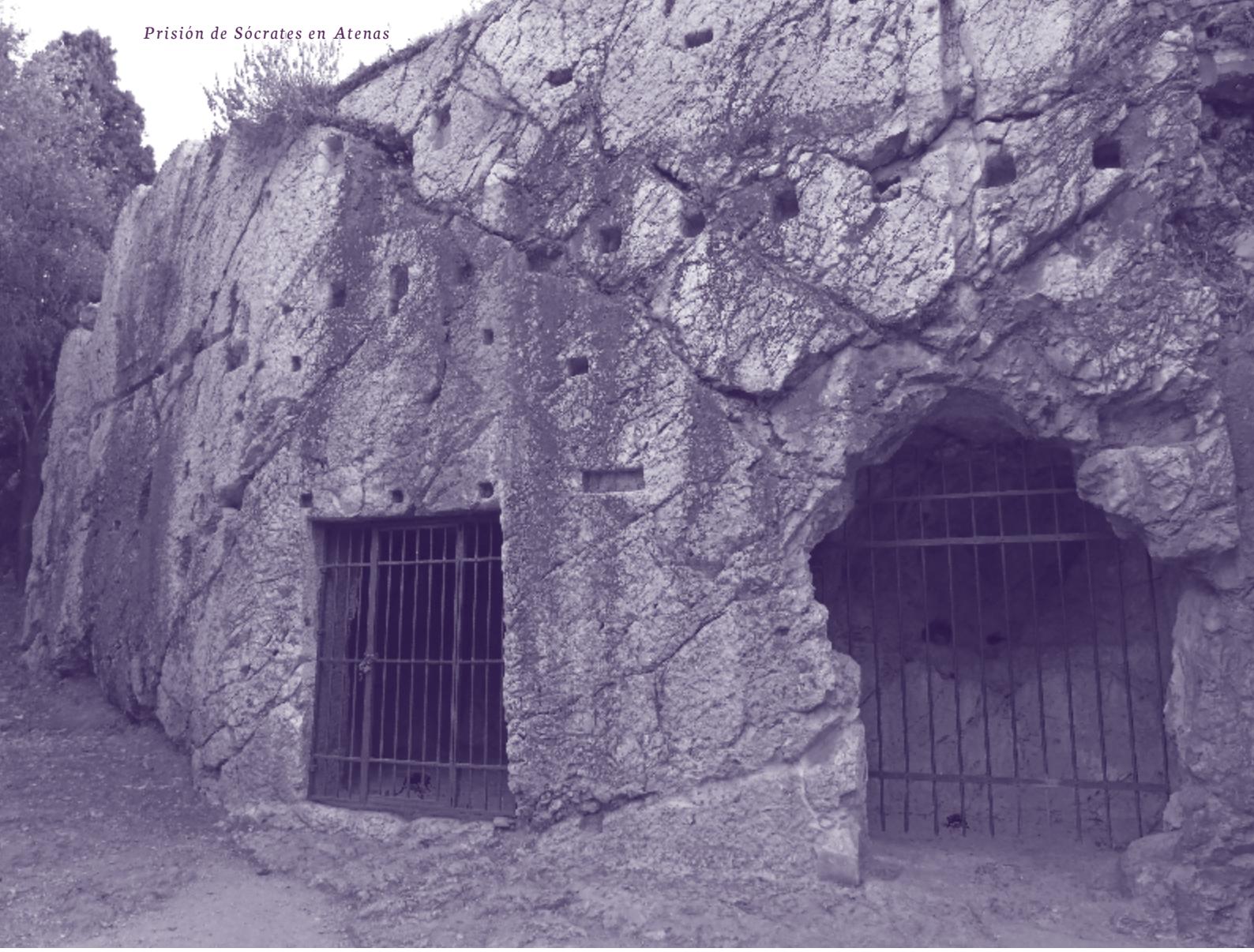
Traducido por: Semillero de traducción Logos*

* Semillero conformado por: Jorge Alejandro Flórez y Jesús Esteven Arias, profesores del Departamento de Filosofía, Universidad de Caldas; Jesús David Uchima, Sandra Patricia Núñez y Mateo Navarro, estudiantes del programa Profesional en Filosofía y Letras, Universidad de Caldas.



- 43a** **Sócrates:** ¿Por qué, Critón, has venido a esta hora? ¿Acaso no es aún muy temprano?
- Critón:** Sí, es muy temprano.
- S:** ¿Qué tan temprano es?
- C:** Está amaneciendo.
- S:** Me sorprende que el guardia de la prisión haya querido atenderte.
- C:** Ya nos conocemos, Sócrates, porque he venido muchas veces y porque también le he hecho un favor.
- S:** ¿Llegaste hace rato?
- C:** Sí, hace mucho.
- 43b** **S:** ¿Y por qué te sentaste en silencio en lugar de despertarme de inmediato?
- C:** ¡No, por Zeus! Ni yo mismo quisiera, Sócrates, estar despierto con tal aflicción. Además, hace rato me sorprendo de ver como duermes placenteramente y por eso no te desperté para que siguieras durmiendo lo más tranquilamente posible. Muchas veces antes, durante toda tu vida y mucho más ahora, en la desgracia actual, he admirado la manera como soportas serena y fácilmente la adversidad.
- S:** No sería conveniente, Critón, irritarme en la edad cuando ya es inevitable morir.
- 43c** **C:** Otros de tu edad, Sócrates, también han caído en tales desgracias, pero la edad no los libra de irritarse por su suerte.
- S:** Así es. Pero ¿Por qué has llegado tan temprano?
- C:** Traigo, Sócrates, una noticia difícil y dolorosa, no para ti según creo, sino para mí y todos tus amigos cercanos, la cual, me parece, está entre las más dolorosas que podría yo soportar.
- S:** ¿Cuál? ¿Acaso ha llegado el barco de Delos, a cuyo regreso es necesario que yo muera?
- C:** Hasta el momento no ha llegado, pero me parece que llegará hoy, según lo que anuncian algunos que han llegado desde Sunio¹ y que desembarcaron allí. Por lo tanto, según los mensajeros es evidente que llegará hoy y, en consecuencia, será necesario que mañana, Sócrates, tu vida llegue a su fin.
- S:** Pero, Critón, por buena fortuna, si así lo quieren los dioses, que así sea. Sin embargo, no creo que el barco llegue hoy.
- 44a** **C:** ¿De dónde infieres esto?
- S:** Te lo diré. De suponer que sea necesario que yo muera el día siguiente de la llegada del barco.
- C:** Los que mandan sobre estas cosas dicen que es así.

1. Sunio es la parte más baja de la península ática. El barco procedente de la isla de Delos debía pasar por Sunio antes de llegar al puerto ateniense del Pireo.



- S: No creo que el barco llegue hoy, sino mañana. Lo infiero de una visión que he tenido en un sueño esta noche y no lo arriesgaste despertándome en un momento inoportuno.
- C: ¿Cuál fue la visión?
- S: Me parecía que una mujer bella y de buena figura, que tenía un vestido blanco se acercaba, me llamaba y me decía: "Sócrates, al tercer día llegarás a la fértil Ftía."²
- 44b** C: Extraña visión, Sócrates.
- S: A mí, por el contrario, me parece clara.
- C: Mucho, según parece. Sin embargo, divino Sócrates, hazme caso y sálvate ahora. Pues si tú mueres no solo habría una desgracia para mí, sino que aparte de perder tal amigo íntimo como jamás pudiera conseguir otro, también muchos, que no nos conocen bien ni a ti ni a mí, considerarán que te he abandonado pudiendo salvarte, si hubiera querido gastar algo de dinero. Y además, ¿qué opinión sería más vergonzosa que considerar que el dinero es de mayor importancia que los amigos?
- 44c**

2. Verso de la Iliada. Ftía es la patria de Aquiles.

- Pues muchos no están persuadidos de que tú mismo no quisiste salir de aquí, aunque nosotros así lo hubiéramos querido.
- S: ¿Pero, ¡bienaventurado Critón! qué nos interesa a nosotros la opinión de la gente? Los más sensatos, cuya opinión es más valiosa considerar, creen que estas cosas se han hecho como deben hacerse.
- 44d** C: Pero mira que realmente nos debe importar la opinión de la gente. Pues las mismas cosas que están sucediendo ponen de manifiesto que la gente es capaz de hacer, no los males más pequeños sino quizás los más grandes, si alguno entre ellos ha sido calumniado.
- S: Ojalá, Critón, la gente fuera capaz de hacer los más grandes males, de modo que también fueran capaces de realizar los más grandes bienes, y entonces estaría bien; pero ahora no son capaces de ninguna de las dos. Pues no son capaces de hacer ni algo sensato, ni algo insensato, sino que hacen las cosas por azar.
- 44e** C: Dejemos que estas cosas sean así. Más bien respóndeme: ¿acaso te preocupa que si tú salieras de aquí, los calumniadores tomarían represalias contra mí y tus otros amigos por haberte sacado y estaríamos obligados a despojarnos de todas nuestras propiedades o al menos de gran parte o a padecer otras cosas además de estas? Si temes algo de tal clase, no lo hagas. Pues es justo que nosotros para salvarte corramos este riesgo y si fuera necesario incluso uno mayor a este. Pero hazme caso y no hagas otra cosa.
- S: Me preocupan estas cosas, Critón, y muchas más.
- C: Pues bien, no temas, pues tampoco es mucho el dinero que quieren recibir algunos para salvarte y sacarte de aquí. ¿Acaso no ves que estos calumniadores son tan ruines que no se necesitaría mucho dinero para ellos? Además todas mis riquezas, según pienso, son suficientes, pero si preocupándote en algo por mí no crees que sea necesario que yo gaste lo mío, estos extranjeros están acá dispuestos a gastar³. Simias el Tebano ha traído suficiente dinero para esto, al igual que Cebes y muchos otros que también lo están. De manera que, como digo, no desistas de salvarte por temor a estas cosas ni sigas pensando, como decías en el Tribunal, que sobrevendrá la dificultad de que al salir no tengas lo necesario para vivir, pues en muchos lugares a donde llegues te acogerán con gusto. Si quieres ir hacia Tesalia, tengo allí extranjeros que te tratarán bien y te ofrecerán seguridad, de modo que ningún Tesalio te afligirá.
- Además, Sócrates, no me parece justo que te traiciones a ti mismo siendo posible salvarte, y que apresures las cosas que tus enemigos apresurarían y, de hecho, apresuraron queriéndote matar. Además de esto, me parece que traicionas también a tus propios hijos que podrías criar y educar, pero que abandonarías al morir; y en lo que a ti respecta, les tocaría probablemente hacer las cosas que usualmente

3. En ese preciso momento en la prisión sólo estaban Critón y Sócrates. Critón se está refiriendo a que los extranjeros Simias y Cebes están en Atenas. De hecho, ellos asisten a la prisión el día de la muerte de Sócrates para despedirlo, junto con un grupo de amigos cercanos de Sócrates entre los que se encuentra también Critón. Son precisamente Simias y Cebes quienes hacen de interlocutores en ese diálogo final de Sócrates, conversación que quedó retratada en el diálogo el Fedón de Platón.

- hacen los huérfanos en los orfanatos. En efecto, es necesario o no tener hijos o que quien los cría y educa comparta la desgracia con ellos, pero me parece que tú elegiste lo más fácil. Es necesario elegir lo que un hombre bueno y valiente elegiría, sobre todo el que dice que se debe cuidar la virtud durante toda la vida.
- 45e** Yo me avergüenzo por ti y por nosotros tus amigos de que parezca que todo este asunto tuyo ha sucedido por alguna cobardía de nuestra parte: tanto la entrada de la demanda en el tribunal y el juicio que pudieron haberse evitado, como, finalmente, esta condena, que parece el final risible del proceso, hacen parecer que nosotros hemos huido por cierta maldad y cobardía, y que ninguno de nosotros te salvó ni siquiera tú mismo, lo cual habría sido posible si te hubiéramos dado una pequeña ayuda. Evita que estas cosas, Sócrates, sean al mismo tiempo malas y vergonzosas para ti y para nosotros. Toma una decisión, aunque ya no es tiempo de decidir, sino de haber decidido; pues es necesario que estas cosas se hagan esta misma noche porque si esperamos será imposible hacerlo. Pero, de todas maneras, Sócrates, obedéceme y de ningún modo actúes de otra forma.
- 46a** S: Amigo Critón, tu buena voluntad sería muy valiosa si estuviera acompañada de cierta rectitud, pero si no, tu voluntad será tan dañina como grande. Por lo tanto, es necesario que nosotros examinemos si estas cosas se deben hacer o no. Dado que yo, no ahora por primera vez, sino siempre, he sido de tal naturaleza como para no obedecer a ningún otro de mis impulsos sino a la razón que me parezca mejor luego de haberla meditado. No soy capaz de desechar esas razones que antes pronunciaba pese a que ahora me ha acaecido tal suerte, por el contrario, me parecen casi similares y las venoro y las honro igual que antes. Si ahora no somos capaces de decir algo mejor que ellas has de saber que no estaré de acuerdo contigo, aunque el poder de muchos nos amenace como a niños, con males mayores que los presentes, como enviarnos cadenas, muertes y despojarnos de nuestras riquezas. ¿Cómo, entonces, deberíamos considerar estas cosas de la manera más moderada?
- 46b** Si aceptáramos este argumento que tú dijiste antes acerca de las opiniones, entonces, ¿se hablaría bien en cada caso o no, de modo que es necesario prestar atención a algunas de esas opiniones y a otras no? ¿No sería realmente infantil y estúpido que antes estuviera bien decir que yo debía morir, pero que ahora es evidente, en virtud del argumento, que está mal decirlo? Yo deseo examinar contigo, Critón, si ahora este argumento me va a parecer diferente o igual dado que estoy en esta situación, y si lo dejaremos ir o le obedeceremos. Según creo, los que creían hablar siempre así de algo importante, de alguna manera decían como yo hace poco, que era necesario que algunas de las opiniones que los hombres mantienen se consideren importantes y otras no. Por los dioses, Critón ¿No te parece que esto está bien dicho? Pues tú, aunque sea humano morir, no vas a morir mañana y no te debería perturbar la presente desgracia. Considera: ¿no te parece a ti suficiente que se diga que no es necesario estimar todas las opiniones de los hombres, sino no
- 46c**
- 46d**
- 46e**
- 47a**

algunas sí y otras no, ni las de todos los hombres, sino las de algunos sí y las de otros no? ¿Qué dices? ¿Sí está bien dicho?

C: Así es.

S: ¿Acaso no es necesario estimar las buenas opiniones y no las malas?

C: Sí.

S: ¿No son buenas las opiniones de los sabios y malas las de los necios?

C: ¿Cómo no?

S: Ahora bien, ¿qué más se podría decir de estas cosas? ¿Acaso un hombre
47b que se ejercita pone atención a la alabanza, la censura y la opinión de todo hombre o de solo aquél que es médico o entrenador?

C: Solo de aquel.

S: En consecuencia, es preciso temer las censuras y aceptar los elogios sólo de aquel, pero no de los demás.

C: Por supuesto.

S: Por lo tanto, él debe hacer, ejercitarse, comer y beber del modo en que a una única persona le parezca, es decir, al experto o conocedor, más que de la manera en que a todo el resto de personas juntas les parezca.

C: Así es.

47c S: Pues bien, si aquel hombre desobedece al experto y desprecia su opinión y sus elogios, pero honra los de los demás y no los de los que saben, ¿acaso no sufrirá un mal?

C: ¿Cómo no?

S: ¿Cuál es este mal, hacia dónde se dirige y qué parte afecta de aquel que desobedece?

C: Es evidente que al cuerpo porque este mal lo arruina.

S: Dices bien. Por lo tanto, digamos que así también sucede en las demás cosas para que no las enumeremos todas, en particular sobre lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo, sobre los cuales estamos ahora deliberando: ¿es acaso necesario que nosotros sigamos y temamos la opinión de muchos, o la de uno sólo, si hay algún experto frente a quien es necesario sentir vergüenza y temor más que frente a todos los demás juntos? Si no seguimos al experto, destruiremos y maltrataremos aquello que se hace mejor por lo justo y que es destruido por lo injusto, ¿no es así?

47d

C: Creo que sí, Sócrates.

S: Ahora bien, si esto que llega a ser mejor por lo saludable, pero se corrompe por lo nocivo, lo destruimos no obedeciendo la opinión de los que saben, ¿acaso podemos vivir habiéndolo destruido? ¿Quizá esto es el cuerpo? ¿O no?

C: Sí.

S: ¿Acaso, entonces, podemos vivir con un cuerpo arruinado y corrompido?

C: De ninguna manera.

S: Así pues, ¿es posible para nosotros vivir con aquello destruido que lo injusto arruina y lo justo beneficia? ¿O creemos que aquello, que es propio de nosotros y a lo cual se refieren la justicia y la injusticia, es más trivial que el cuerpo?

48a

C: De ninguna manera.

S: Pero, entonces ¿es más digno?

- C: Mucho más.
- S: Por lo tanto, querido amigo, no debemos considerar en absoluto lo que la mayoría, sino lo que el que sabe nos diga acerca de lo justo y lo injusto. Sólo nos debe preocupar el que sabe y la verdad misma. Por consiguiente, en principio no hablas correctamente, de este modo, cuando afirmas que debemos seguir la opinión de muchos con respecto a lo bueno, lo justo, lo bello y sus contrarios. "Mira que obviamente -diría alguien- la mayoría es capaz de asesinarnos."
- 48b** C: También es evidente que así lo diría, Sócrates. Tienes razón.
- S: Pero, apreciado amigo, este argumento que hemos repasado me parece aún el mismo que antes. Y considera tú de nuevo, si el argumento según el cual no debemos dar más importancia al vivir que al vivir bien, es aún válido para nosotros o no.
- C: Es aún válido.
- S: ¿Y que el vivir bien es lo mismo que vivir con bondad y justicia?
- C: Es así.
- 48c** S: Por lo tanto, a partir de lo que hemos acordado se debe considerar lo siguiente: si es justo o no que yo intente salir de aquí sin permitirlo los atenienses; y si parece justo, intentémoslo, pero si no, abstengámonos de ello. Las consideraciones que tú mencionas acerca de gastar dinero, de la fama y de la crianza de los niños, quizás serían en verdad, consideraciones de esta mayoría que fácilmente mataría y traería de nuevo a la vida si fueran capaces, pero sin ninguna razón. Dado que el argumento así se nos impone, no debemos considerar ningún otro argumento más que el que acabamos de mencionar, según el cual: o haremos lo justo pagándole dinero y favores a aquellos que me ayudarán a escapar de aquí, y nosotros mismos ayudando y siendo ayudados a escapar, o en verdad cometemos injusticia haciendo todo esto. Y si nos pareciera que obramos de manera injusta, quizás no deberíamos ni siquiera cuestionar si se debe morir acá en silencio y padecer de cualquier otra manera en lugar de cometer injusticia.
- 48d** C: Me parece que hablas correctamente, Sócrates, pero dime, entonces, qué debemos hacer.
- S: Considerémoslo juntos, mi buen amigo, y si de algún modo eres capaz de contradecir lo que yo digo, contradícame y te obedeceré. Pero si no, deja ya mi querido Critón de decirme tantas veces lo mismo: que es necesario que yo me vaya de aquí aunque los atenienses no lo quieran, porque considero importante hacer estas cosas luego de haberte persuadido y no en contra de tu voluntad. Mira si el fundamento de este argumento se te planteó adecuadamente e intenta responder a lo que yo te pregunto de la mejor manera que creas.
- 48e** C: Lo intentaré.
- S: ¿Decimos que en ningún caso se debe hacer injusticia voluntariamente o que en un caso sí y en otro caso no? ¿o de ninguna manera obrar injustamente es bueno ni bello, como lo acordamos muchas veces en otro tiempo? ¿o acaso todo lo que acordamos anteriormente se ha echado a perder en estos pocos días, Critón, y por lo tanto, nosotros, hombres de avanzada edad, conversábamos unos con otros muy seriamente
- 49a**
- 49b**

ignorando que nosotros mismos no nos diferenciábamos de unos niños? ¿O es, sobre todo, de la manera que en aquel tiempo decíamos: que aunque la mayoría lo afirme o no lo afirme, y aunque debamos padecer incluso lo más cruel de esta o también lo más dulce, sin embargo, obrar de manera injusta es precisamente malo y vergonzoso en todo momento para el que así obra? ¿Lo seguimos diciendo o no?

C: Lo seguimos diciendo.

S: Por lo tanto, de ninguna manera se debe obrar injustamente.

C: Por supuesto que no.

S: Luego, tampoco se debe devolver injuria por injuria, como la mayoría cree, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia

49c C: Parece que no se debe.

S: Entonces, ¿Se debe obrar mal o no?

C: Sin duda que no se debe, Sócrates

S: ¿Pues qué? ¿Es justo o injusto que quien haya padecido una injuria devuelva mal por mal, como cree la mayoría?

C: De ninguna manera.

S: Esto se debe a que tratar mal a los hombres no difiere de cometer injusticia.

C: Dices la verdad.

49d S: Por lo tanto, no se debe devolver injuria por injuria, ni hacer mal a ningón hombre, aunque se padezca alguna injuria de parte suya. Y mira, Critón, que has concedido estas cosas por completo y que no las has concedido en contra de tu opinión. Pues yo sé que estas cosas les parecen y les parecerán así a algunos pocos. Aquellos a quienes les parece así y a los que no, no tienen la misma opinión, sino que es preciso que estos se desprecien unos a otros al considerar mutuamente sus opiniones. Por lo tanto, considera tú muy bien si compartes y estás de acuerdo en que nunca es correcto ni hacer injusticia, ni devolver injurias, ni que el que reciba un mal se defienda tomando retaliaciones, y comencemos desde aquí a deliberar o considera si renuncias y no compartes este principio. A mí, desde hace tiempo y aún ahora, me sigue pareciendo que este principio es correcto, pero si a ti te ha parecido de otra manera, dilo y explícalo. No obstante, si sigues estando de acuerdo con él, escucha lo siguiente.

49e

C: Sigo estando de acuerdo y me sigue pareciendo bien. Por lo tanto, dime lo que me vas a decir.

S: Más bien te lo preguntaré: lo que alguien reconoce que es justo ¿debe hacerlo o evitarlo?

C: Debe hacerlo.

50a

S: De acuerdo con esto, entonces mira: al escaparnos de aquí sin persuadir a la ciudad, ¿le haríamos daño a algunos, incluso a los que menos deberíamos hacérselo, o no? Y, ¿nos mantendríamos en lo que reconocimos como justo o no?

C: No soy capaz, Sócrates, de responder lo que me preguntas, pues no lo entiendo.

S: Entonces considéralo de esta manera: si nosotros intentamos escapar de aquí, o como se deba llamar esto, cuando lleguen las leyes y se presenten

- ante el común de la ciudad nos preguntarían: “Dime, Sócrates, qué tienes en mente hacer, ¿Con esta acción que emprendes, piensas, por tu parte, hacer algo diferente que destruirnos a nosotras las leyes y a la ciudad completa? ¿O te parece que aquella ciudad en la cual los juicios pronunciados no tuvieran vigor, sino que sin autoridad ninguna pudieran ser destruidos por ciudadanos particulares, dicha ciudad podría existir sin ser perturbada?” ¿Qué diremos, Critón, a estas cosas y a otras de la misma naturaleza? Pues alguien tendría mucho que decir, especialmente un orador, en favor de la ley destruida, la cual determina que los juicios sentenciados sean legítimos. ¿O les diremos a ellas que “nos escapamos porque la ciudad fue injusta con nosotros y no juzgó correctamente”? ¿Diremos esto o qué otra cosa?
- C: Por Zeus, Sócrates, esto diremos.
- S: ¿Qué dirían entonces las leyes? “Sócrates, ¿realmente acordamos nosotras estas cosas contigo, o más bien acordamos respetar el veredicto que la ciudad pronuncie?” Si nos extrañáramos de lo que ellas dicen, entonces quizás dirían “Sócrates, no te extrañes de lo que hemos dicho, más bien responde, dado que tú también acostumbras valerte del preguntar y el responder. Pues bien, ¿por qué acusándonos a nosotras y a la ciudad intentas destruirnos? ¿Acaso no te engendramos primero nosotras a ti, y, por medio de nosotras, tu padre tomó por esposa a tu madre y te engendró? Di pues, ¿reprochas algo a aquellas de nosotras, las leyes del matrimonio, como si no fueran buenas?” Yo respondería que no les reprocho nada. “¿pero sí reprocharías a aquellas leyes de la crianza del recién nacido y de la educación en que tú has sido formado? ¿O aquellas leyes de entre nosotras establecidas para esto no fueron bien establecidas al ordenar que tu padre te educara en música y gimnástica⁴?” Yo respondería que sí fueron bien establecidas. “Ahora bien, dado que fuiste engendrado, criado y educado, ¿serías capaz de decir que no fuiste nuestro hijo y esclavo, tú mismo y tus ancestros? Y si esto es así, ¿acaso tú crees que es igualmente justo para ti y para nosotras que intentemos hacerte algo y que tú hagas esto mismo en represalia? ¿Crees que es justo? ¿No sería igualmente justo para tu padre y para tu maestro, si acaso lo tuvieras, que les devolvieras las injurias que hubieras recibido de ellos, que los contradijeras si te reprenden, que los golpearas si te golpean, o muchas otra cosas de este tipo? y si es así, ¿te será permitido obrar en contra de la patria y las leyes, de modo que, si nosotras te intentamos destruir creyendo que esto es justo, entonces tú también intentarás, en cuanto puedas, destruirnos en venganza a nosotras la leyes y a la patria, y dirás que al hacer esto actúas con justicia? ¿Harás esto tú, el que verdaderamente cuida de la virtud? ¿O acaso eres tan sabio que se te ha olvidado que la patria es más valiosa, más venerable y más sagrada que la madre, el padre y todos los demás ancestros, que está en la mayor estimación entre los dioses y los hombres inteligentes, que es necesario honrar, obedecer

4. *Mousiké*: se refiere a todas las artes liberales, incluidas la música, la astronomía, la poesía, etc.

Gymnastiké: se refiere al cultivo del cuerpo

- y halagar más a la patria cuando está enfurecida que al padre, que es necesario o aconsejar a otros o hacer uno mismo lo que ella ordene, que si ella ordenara padecer algo, ser golpeado y ser atado, se debe padecer con tranquilidad, y si conduce a la guerra para ser herido o asesinado, es preciso y justo hacerlo, y no se debe retroceder, ni retirarse, ni abandonar la posición, sino que tanto en la guerra como en el tribunal y en cualquier parte se tiene que hacer lo que la ciudad y la patria ordenen, o se te ha olvidado que ella confía en lo que es justo por naturaleza: que no es sagrado maltratar ni a la madre, ni al padre y mucho menos a la patria?" ¿Qué responderemos a esto, Critón? ¿Diremos que las leyes dicen la verdad o no?
- 51c**
- C: Me parece que dicen la verdad.
- S: Las leyes quizás dirían: "Si nosotras decimos la verdad, es decir, que no es justo que intentes hacernos lo que ahora intentas hacer, entonces, Sócrates, considera esto: a pesar de que te hemos engendrado, criado, educado y hecho partícipe a ti y a los demás ciudadanos de todas las cosas bellas que hemos podido, establecimos la libertad de que aquel ateniense que lo deseé, una vez haya sido aceptado en la vida política y haya conocido los asuntos públicos y a nosotras las leyes, si no le agradamos, puede tomar sus bienes e irse a donde quiera. Si nosotras y la ciudad no le agradamos, y si alguno de ustedes quisiera irse a una colonia ateniense o a otra ciudad fuera de Atenas, ninguna de nosotras las leyes le impediríamos ni le prohibiríamos irse a donde quiera con todas sus cosas. Pero cuando alguno de ustedes, al observar la manera en que nosotras impartimos justicia y proveemos otras cosas a la ciudad, decide quedarse, declaramos que este ya ha acordado de hecho con nosotras hacer las cosas que ordenemos, pero también declaramos que si este desobedece, comete injusticia de tres maneras, porque no nos obedece a nosotras que, primero, lo engendramos, después, lo criamos, y finalmente, porque habiendo acordado obedecernos, ni nos obedece ni nos persuade cuando no hacemos algo bien, pues nosotras proponemos y mandamos sin violencia hacer las cosas que ordenemos, pero aunque permitimos dos opciones: o persuadirnos o hacer lo que mandamos, no hace ninguna de estas. Y también decimos que tú, Sócrates, quedarás sujeto a estos cargos, si realmente haces lo que planeas hacer, tú que no eres el de menos, sino el de más entre los atenienses." Si entonces yo preguntara "¿por qué?" quizás ellas me reprenderían con justicia diciendo que entre los atenienses yo más que nadie he pactado con ellas este acuerdo. Dirán: "Nosotras, Sócrates, tenemos grandes pruebas de que nosotras y la ciudad te agradábamos, pues no habrías vivido siempre en esta ciudad mucho más que todos los demás atenienses si no te agradara a ti particularmente, porque no saliste nunca fuera de la ciudad ni para una fiesta, excepto una vez al Istmo, ni a ningún otro lugar, sino para ir a la guerra, ni hiciste ningún viaje nunca como los demás, ni tuviste el deseo de conocer otras ciudades u otras leyes, sino que nosotras y nuestra ciudad éramos suficientes para ti. Fue tanto así que nos preferías y estabas de acuerdo
- 51d**
- 51e**
- 52a**
- 52b**
- 52c**

en ser gobernado por nosotras, que tuviste tus hijos en esta, la ciudad que te agradaba. Además, podrías haber sido condenado al exilio en aquel juicio si hubieras querido y si la ciudad hubiera escuchado lo que ahora intentas hacer, en ese momento lo habría aceptado gustosa. Pero tú en aquel tiempo te vanagloriabas de no inquietarte si fuera necesario que tú murieras, sino que, por el contrario, preferiste la muerte antes que el destierro como lo dijiste. Pero ahora ni te avergüenzas de aquellas palabras, ni te preocupas de nosotras las leyes, al intentar destruirnos, y haces lo que haría el más vil esclavo: intentar huir en contra de los tratados y acuerdos que conveniste con nosotras al vivir como ciudadano. Por lo tanto, respóndenos primero si decimos la verdad o no al afirmar que tú habías acordado con nosotras ser ciudadano de obra y no sólo de palabra.” ¿Qué diremos a esto, Critón? ¿Qué lo acordamos o no?

52d

C: Es necesario, Sócrates, decir que lo acordamos.

52e

S: Dirían entonces, “¿transgredes algo diferente a los tratados y los acuerdos convenidos con nosotras mismas, a los que conveniste no por necesidad, ni fuiste engañado, ni fuiste forzado en poco tiempo a decidirlo, sino en setenta años, durante los cuales te era permitido irte si nosotras no te agradábamos y si te parecía que los acuerdos no eran justos? Pero tú ni preferiste Lacedemonia, ni Creta, cada una de las cuales dices que tienen buenas leyes, ni a ninguna otras de las ciudades griegas o extranjeras, sino que te alejaste menos de Atenas que los cojos, ciegos y demás lisiados. Es evidente que la ciudad y nosotras las leyes te agradábamos más que al resto de los atenienses, pues, ¿a quién le agradaría una ciudad sin leyes? Pero ¿precisamente ahora no te mantienes en lo acordado? Si nos obedeces, Sócrates, al menos no serás motivo de burla al salir de la ciudad.”

53a

“Considera, entonces, que si has transgredido estos acuerdos y cometes alguna de estas ofensas, qué bien te harás a ti mismo y a tus propios amigos, dado que es algo casi evidente que ellos mismos estarán en riesgo de huir, quedar exiliados de la ciudad o perder sus bienes. Si tú mismo te vas primero hacia una de las ciudades más cercanas, sea Tebas o Megara, pues ambas tienen buenas leyes, irás como enemigo, Sócrates, del gobierno de estas ciudades, y todos los que se preocupen por ellas te mirarán con desconfianza considerándote corruptor de las leyes, y confirmarás esa opinión ante los jueces de modo que se pensará que se ha juzgado correctamente. El que es corruptor de las leyes, quizá parecería mucho más ser corruptor de los jóvenes y los hombres estúpidos. ¿Acaso huirías de las ciudades con buenas leyes y de los hombres más prudentes? ¿Será digno para ti vivir haciendo esto? ¿Al acercarte a ellos y comportarte sin pudor, Sócrates, qué les dirás? ¿Les dirías lo que has dicho aquí, que la virtud y la justicia son más valiosas para los hombres que lo legal y las leyes? ¿No crees que parecería vergonzosa tu situación? Es necesario creerlo. ¿Acaso te alejarás de estos lugares y llegarás a Tesalia donde los amigos de Critón? Pues allí hay mucho desorden y desenfreno, y quizás escucharían con gusto cuan ridículamente te escapaste de la cárcel vistiendo cierto disfraz, o

53b

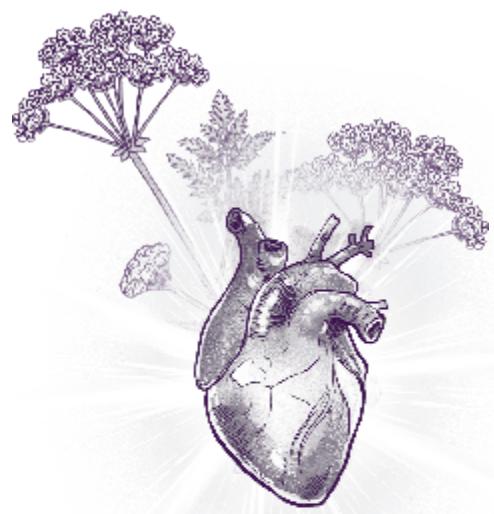
53c

53d

- llevando un chaleco de cuero, o cualquier otra cosa que los fugitivos suelen vestir, y cambiando tu propia apariencia. ¿Acaso nadie dirá que tú, un hombre viejo, al que posiblemente le queda poco tiempo de vida, te atreviste de este modo mezquino a desear vivir transgrediendo las más grandes leyes? Tal vez nadie lo diga si no le causas ningún dolor a nadie, pero por lo menos, escucharás, Sócrates, muchas cosas indignas sobre ti y vivirás adulando y sirviendo a todos los hombres. ¿Qué harías en Tesalia diferente a participar en los banquetes, como si hubieras ido a Tesalia para cenar? ¿Dónde quedarán aquellos discursos acerca de la justicia y de las demás virtudes? ¿Realmente quieres vivir por el bien de los niños, a fin de que criarios y educarlos? ¿Pero qué? ¿los criaráis y educarás llevándolos a Tesalia y volviéndolos extranjeros, a fin de que disfruten esto? ¿O que no disfruten esto, sino que, siendo criados aquí en Atenas mientras tú vives en Tesalia, serán mejor criados y educados aunque tú no estés con ellos? Porque tus amigos cuidarán de ellos. ¿Acaso si te vas a Tesalia los cuidarán, pero si te vas al Hades no los cuidarán? Si hay al menos alguna ayuda de los que dicen ser tus amigos, es necesario creer que sí los cuidarán.
- Pero, Sócrates, obedécenos a nosotras las que te hemos criado y no consideres de mayor importancia ni a los hijos, ni a la vida, ni a ninguna otra cosa más que a lo justo, a fin de que cuando hayas llegado al Hades puedas defender todo esto frente a los que allí gobiernan. Pues ni a ti ni a ningún otro de tus amigos les parece ahora que esas cosas que haces sean mejores, ni más justas, ni más sagradas; y ni siquiera cuando llegues allá te parecerá que sean mejores. Pero ahora si te vas, te habrás ido habiendo sido tratado injustamente, no por nosotras las leyes, sino por los hombres; si te escapas devolviendo así vergonzosamente la injusticia y el mal, transgredirás los acuerdos y contratos que tú mismo sostuviste con nosotras y perjudicarás a aquellos que era menos necesario perjudicar, a tus amigos, a tu patria, y a nosotras, que estaremos furiosas contigo en vida, y nuestras hermanas las leyes que están en el Hades no te recibirán allí amablemente, sabiendo que tú intentaste destruirnos en cuanto a ti depende. Esperamos que no te persuadan más las palabras de Critón que las nuestras.”
- Entiende bien, querido amigo Critón, que esto es lo que creo escuchar, como los coribantes creen escuchar las flautas, y este sonido de aquellas palabras retumba en mí y no me permite escuchar otras. Pero entiende que si dices algo en contra de lo que pienso en este momento, lo dirás en vano. Sin embargo, a pesar de esto, si crees que hay algo mejor para hacer, dilo.
- C: No, Sócrates, no tengo nada que decir.
- S: Permítenos entonces, Critón, hacer esto, porque es el dios el que lo guía.

Prisión de Sócrates en Atenas







Esta revista se terminó de imprimir en el mes de febrero
del 2016, en los talleres gráficos de Espacio Gráfico
Comunicaciones S.A.

Manizales, Colombia