

XIPE TOTEK

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES, ITESO



Michel Foucault (1926 – 1984) Historia y filosofía

Año 33 / Vol. 1 / No. 121 / 31 de julio de 2024

Equipo editorial

Director

Miguel Fernández Membrive, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Director fundador

† Jorge Manzano Vargas, S.J. (1930–2013)

Comité editorial

José Pedro Arriaga Arroyo, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara /

Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Rubén Ignacio Corona Cadena, S.J., Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Carlos Sánchez Romero, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Demetrio Zavala Scherer, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Consejo Editorial

Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México / El Colegio de México

Francisco Castro Merrifield, Universidad Iberoamericana Ciudad de México

María Cristina Conforti Rojas, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Nazzareno Fioraso, Università di Verona, Italia

Àngela Lorena Fuster Peiró, Universitat de Barcelona, España

José Ramón Daniel López, S.J., Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Emilio Martínez Navarro, Universidad de Murcia, España

Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana Ciudad de México

Equipo técnico

Editor B: Antonio Cham Fuentes

Diseño de portada: Pamela Scarlett Gutiérrez González

Diagramación: Daniela Rico Cudurie

Traductor: William Quinn

Asistente general: Saraí Salazar Rivera

Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO

Xipe totek. Revista semestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 33, No. 121, enero-junio de 2024, es una publicación semestral editada y distribuida por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, AC (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, CP 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Miguel Fernández Membrive. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2017-071211042100-203 ISSN: 2448-9085, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Daniel Jonas Benchimol, el 31 de julio de 2024.

XIPE TOTEK

Michel Foucault (1926–1984) Historia y filosofía

- **Presentación**
Miguel Fernández Membrive 5

- **Michel Foucault (1926–1984). Historia y filosofía**
 - FOUCAULT Y LA ARQUEOLOGÍA FILOSÓFICA DE KANT 9
Héctor Pérez Guido

 - NARRATIVAS SOBRE EL ESTILO Y LA HISTORIA EN
MICHEL FOUCAULT. PENSAR UNA SINGULARIDAD 30
Esteban Arellano

 - SORTEAR LAS SOLEMNIDADES DE LA HISTORIA:
LA FILOSOFÍA COMO TAREA HISTÓRICO-CRÍTICA 42
EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT
Ana Laura Vallejos

- **Acercamientos filosóficos**
 - LA MORALIDAD DEL PLACER: REVALORACIÓN DEL PLACER 66
Y DESARROLLO MORAL EN EL HEDONISMO EPICÚREO
Jorge Antonio Bárcena Reynoso

 - HERMENÉUTICA Y PSICOANÁLISIS INTERSUBJETIVO: 90
POSIBILIDADES DE UNA CLÍNICA INTERDISCIPLINARIA
Irma Jazmín Velasco Casas

CRÍTICA Y REALISMO ESTÉTICO: UN ACERCAMIENTO NORMATIVO Y PLURAL AL ARTE CONTEMPORÁNEO <i>Bernardo Gutiérrez</i>	122
● Cine y literatura	
LAS MADRES DE HOY EN EL CINE MEXICANO <i>Luis García Orso, S.J.</i>	148
SOBRE LA (IM)POSIBILIDAD DE JUSTIFICAR RACIONALMENTE LA FE CRISTIANA <i>José Miguel Tomasena</i>	154

Presentación

La *historia*, la *historia de la filosofía* y la *filosofía* quizá no deban confundirse entre sí, pero tampoco deben ignorar sus mutuas convergencias e influencias. Por lo que se refiere a la filosofía y a la historia de la filosofía, al menos desde el siglo XIX esto último ha sucedido menos, ya que numerosos filósofos han incorporado *conciencia histórica* en su pensamiento. Entre éstos, sin duda, destaca Michel Foucault, pues tal vez más que cualquier otro ha conseguido —tanto por sus objetos de investigación como por su estilo discursivo— atizar una controversia entre filósofos e historiadores en torno a la ascendencia disciplinar de su trabajo; lo que en última instancia resuena en un cuestionamiento profundo dirigido a la naturaleza de la filosofía y a la naturaleza de la historia, en un llamado a la *crítica* de límites. En *Xipe totek* queremos reconocer la fecundidad de esta controversia y de la obra de Foucault, con el solo pretexto de haberse cumplido 40 años de su muerte en París. La carpeta temática de este número y los tres artículos publicados en ella aspiran a colmar esta intención.

En el primer artículo de la carpeta, “Michel Foucault (1926–1984). Historia y filosofía”, Héctor Pérez Guido se remonta a unas páginas de Immanuel Kant, escritas en algún momento entre 1793 y 1795, en las que el filósofo prusiano traza un bosquejo de lo que denomina “arqueología filosófica”. El autor considera que este bosquejo, al igual que algunas ideas expuestas al final de la primera *Crítica*, influyen en la correspondencia que puede descubrirse entre las primeras obras

arqueológicas de Foucault y tres de sus últimas conferencias dedicadas a los temas de la crítica y la Ilustración. Esta trayectoria y esta conexión muestran de qué manera el trabajo conjunto de la *arqueología* y de la *genealogía* continúan en la senda crítica antes abierta por Kant.

En el segundo artículo, Esteban Arellano indaga el *estilo* de pensamiento y de escritura de Michel Foucault, el cual, a juicio del autor, configura posiciones dinámicas de acercamiento a los objetos, de las que, a su vez, emergen estrategias o métodos específicos para su interrogación. Es lo que sucede en sus *historias* (de la locura, de la clínica, de la prisión, de la sexualidad, etcétera), las cuales no se desarrollan conforme con una linealidad explicativa y tampoco responden a alguna teoría general, sino, en cada caso, al instrumento creado por el filósofo francés para “hacer aparecer objetos” imposibles, imprevistos, irregulares; sin menoscabo de la libertad ni del rigor.

Finalmente, en el tercer artículo de esta carpeta temática, Ana Laura Vallejos retoma una autodefinition del proyecto de Foucault como una “historia crítica del pensamiento” para analizar en qué consiste en tanto *método* de trabajo filosófico con la historia. En su afán de despejar una respuesta para esta interrogante la autora opta, en el núcleo de su texto, por esclarecer los compromisos —y también las rupturas— que el trabajo de Foucault mantiene con el pensamiento de Kant y la decisiva —y temprana— deuda que contrae con la filosofía de Nietzsche.

En nuestra carpeta *Acercamientos filosóficos* publicamos tres artículos más. En el primero, Jorge Antonio Bárcena Reynoso se propone mostrar la dimensión moral inherente a la doctrina y a la práctica del hedonismo epicúreo. El argumento del autor enfatiza el modo en que Epicuro asocia, de manera inseparable, *placer* y *virtud*, así como la disciplina racional y terapéutica que esta asociación conlleva; con lo

cual también pone de relieve que el epicureísmo, contra lo que suele pensarse a la ligera, no promueve un sensualismo ingenuo o egoísta ni una represión moralizante.

En el segundo artículo Irma Jazmín Velasco Casas explora las intersecciones entre la tradición hermenéutica de la filosofía y la teoría y la clínica psicoanalíticas. En esta exploración la autora se concentra en la recepción del pensamiento de Hans-Georg Gadamer y de Paul Ricœur —así como de Emmanuel Lévinas— en el *psicoanálisis intersubjetivo* de Donna M. Orange; todo con la finalidad de valorar cómo esta última, asimilando aportaciones de los primeros, pretende afrontar el problema epistemológico que subyace a la teoría psicoanalítica.

En el tercer y último artículo de la carpeta Bernardo Gutiérrez plantea una propuesta metodológica para abordar el arte contemporáneo, asumiendo el hecho del *pluralismo artístico*, sin que esto suponga, por un lado, sucumbir al relativismo ni, por otro, negar tal hecho a partir de una distinción dogmática entre lo que es arte y lo que no lo es. Como medida de equilibrio el autor considera oportuno defender, en un contexto pluralista, un *realismo estético* compatible con la argumentación de Noël Carroll acerca de la posibilidad de formular *juicios normativos* y *objetivos* sobre obras artísticas particulares con base en un conjunto determinado de criterios críticos.

En esta ocasión cerramos el número con las respectivas reseñas de la carpeta *Cine y literatura*. En la sección de cine Luis García Orso, S.J., elige rendir homenaje al cine mexicano protagonizado o realizado por mujeres y madres en los últimos cinco años, por lo que reseña diez de sus principales películas. Lo que nuestro colaborador destaca es que en todas estas narrativas cinematográficas las mujeres aparecen con

actitudes, preocupaciones y anhelos diferentes a las del viejo modelo de “la madre sufrida y callada”, interpelándonos inteligente y sensiblemente sobre “nuestra realidad social y familiar actual”.

Por su parte, en la sección de literatura José Miguel Tomasena ofrece la reseña de *El Reino*, la novela de Emmanuel Carrère que discurre en torno a la fe cristiana. El libro comienza, según nuestro colaborador, con el relato de un escéptico volteriano que reniega de su pasado católico; pero de ahí transita a una narración histórica de las primeras comunidades cristianas (especialmente, la historia de Lucas), que Carrère intercala con algunas disquisiciones sobre temas personales. Al final, parece que, para el novelista, el cristianismo sí pasa cierta prueba narrativa y de realidad, aunque más allá de los márgenes de la racionalidad lógica.

Desde el equipo editorial de *Xipe totек* les deseamos un feliz verano y un mejor otoño a todas y todos nuestros lectores. Y aprovechamos, asimismo, para informarles que próximamente migraremos los contenidos digitales de nuestro actual sitio web a la plataforma Open Journal Systems (OJS), manteniendo el mismo dominio: xipetotек.iteso.mx.✕

Miguel Fernández Membrive

Foucault y la arqueología filosófica de Kant*

Héctor Pérez Guido**



Recepción: 6 de marzo de 2024
Aprobación: 26 de abril de 2024

Resumen. Pérez Guido, Héctor. *Foucault y la arqueología filosófica de Kant*. En el presente trabajo busco demostrar que Michel Foucault intenta construir una *arqueología filosófica* como vía de acceso a la historia desde el ámbito de la libertad. Para ello presentaré el desarrollo del pensamiento de este filósofo sobre las posibilidades de hacer historia hasta llegar al punto en el que la arqueología se ve necesitada del trabajo conjunto con la genealogía. Asimismo, veremos que, juntas, arqueología y genealogía, son pensadas por Foucault en tanto una manera de continuar con la vía crítica de la filosofía a la que el propio Immanuel Kant se refiere en la “Historia de la razón pura”, en el seno de la *Crítica de la razón pura*. Además, abordaré cómo esa vía crítica se orienta también por principios prácticos, según lo estipula la arqueología filosófica que Kant define en un fragmento escrito entre 1793 y 1795.

Palabras clave: arqueología filosófica, ontología del presente, genealogía, Foucault, Kant.

Abstract. Pérez Guido, Héctor. *Foucault and Kant’s Philosophical Archaeology*. In this article I set out to demonstrate that Michel Foucault tries to construct a *philosophical archaeology* as a way to access history from the realm of freedom. I will present the development of this philosopher’s thought about the possibilities of making history up to the point where archaeology needs to work jointly

* Este artículo se desprende de la tesis de Héctor Pérez Guido, “Michel Foucault: lecturas de Kant”, tesis de Doctorado en Filosofía realizada en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2020.

** Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Docente en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y en la Universidad del Claustro de Sor Juana. hpguido@gmail.com

with genealogy. We will also see that together, archaeology and genealogy are seen by Foucault as a way to continue down the critical route of philosophy that Immanuel Kant himself refers to in “History of Pure Reason,” at the heart of *Critical of Pure Reason*. In addition, I will look at the way this critical route is also guided by practical principles, as stipulated by the philosophical archaeology that Kant defines in a fragment written between 1793 and 1795.

Key words: philosophical archaeology, ontology of the present, genealogy, Foucault, Kant.

Durante los primeros años de su producción intelectual Michel Foucault escribió tres obras de carácter histórico a las que siempre se refirió como “arqueologías”: *La historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*. Posteriormente, en 1969, publicó un intento de exposición metodológica y teórica de aquellos trabajos en *La arqueología del saber*. Más tarde, en los últimos años de su vida, dictó tres conferencias en las que reflexionó en torno a los temas de la crítica y la Ilustración a partir de Immanuel Kant. Tomando esto en cuenta, como señala Rodrigo Castro Orellana, puede decirse que Foucault ha abordado el pensamiento de Kant desde dos enfoques distintos, uno orientado a la crítica de la antropología como fundamento del pensamiento moderno y otro dedicado a la valoración de la Ilustración desde el pensamiento crítico.¹ En sintonía con el mismo autor, se puede considerar que, aun cuando sean cronológicamente muy distantes, las arqueologías y las conferencias guardan cierta correspondencia entre sí, y, como trataremos de hacer notar, en ello tiene que ver Kant en buena medida.

¿Cómo entiende el filósofo de Königsberg la filosofía de la historia? En la “Doctrina del método”, apartado de la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, se indica que, al final del sistema, hay un lugar para lo que se denomina “La historia de la razón pura”. En la historia Kant se aleja del terreno empírico que supondría una revisión histórica y, fiel a su método, opta por realizar un análisis trascendental de los

1. Rodrigo Castro Orellana, “Foucault y el retorno a Kant” en *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Oviedo, Oviedo, vol. XXIII, N° 1-3, 2004, pp. 171-179, p. 171.

sistemas filosóficos que le anteceden. De acuerdo con esta perspectiva, los diversos modos en los que se ha filosofado obedecen principalmente a tres ejes. En primer lugar, se trata de las dos diferentes maneras de pensar acerca del objeto del conocimiento. Por un lado, se encuentran los sensualistas, quienes atribuyen toda la realidad a los objetos de los sentidos; por el otro, los intelectualistas, quienes afirman la ilusión de los sentidos y postulan que la única verdad reside en el entendimiento. En segundo lugar, están las dos maneras de filosofar conforme al origen de los conocimientos. Se distingue, entonces, entre aquéllos que, como Aristóteles, sostienen que éstos provienen de la experiencia, y otros que, como Platón, afirman que la razón es su fuente. En tercer lugar, se distinguen los modos en que los filósofos han concebido su método, en dos ramas: quienes se guían por los principios de la metafísica, a los que Kant denomina “naturalistas”, y quienes se dejan guiar por principios científicos, a través de la especulación. Estos últimos pueden dividirse, a su vez, en dogmáticos (cuyo ejemplo encuentra Kant en Christian Wolff) y escépticos (a quienes identifica con David Hume). A continuación, el autor de la *Crítica de la razón pura* señala que, tras esos intentos, el único camino que queda abierto es el crítico, el cual, según sus propias palabras, se ha encargado él mismo de abrir, y, concluye, invita a sus lectores a continuar en su construcción. De esta manera, nuestro autor parece comprender que una época de la filosofía ha llegado a su fin y, al mismo tiempo, ha comenzado una nueva que él se ha responsabilizado de inaugurar. A pesar de esto, parece que el propósito original de la filosofía no cambia, esto es, “[...] llevar a la razón humana a completa satisfacción en [...] su afán de saber”.²

Varios años más tarde, en una fecha que no es posible ubicar con precisión entre 1793 y 1795, el filósofo alemán aborda de nuevo el tema de la historia de la filosofía en una de las hojas sueltas que se publicaron

2. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2009, p. 729.

póstumamente como parte del texto conocido como *Los progresos de la metafísica*. Mario Caimi señala que estas hojas sueltas no aparecieron originalmente en la edición de Rink, sino en las posteriores; sin embargo, es factible encontrarlas también en *Ak. XX*, 341, de acuerdo con la edición canónica.³ En el texto en cuestión nuestro autor diferencia entre elaborar una historia de la filosofía y una historia filosófica de la filosofía. La primera ha de llevarse a cabo haciendo una narración de la manera en que se ha filosofado en cada época; algo parecido a lo que hizo en la “Dialéctica trascendental”, como vimos anteriormente. No obstante, señala, el filosofar es un desarrollo progresivo de la razón, por lo que no pudo haber avanzado ni comenzado por la vía empírica. Así pues, si ha de haber una historia de la filosofía, ésta debe obedecer en su estructura a los principios mismos de la razón, los cuales ha de extraer conforme a lo que ahí denomina una “arqueología filosófica”.⁴ A esto se refiere Giorgio Agamben cuando apunta que “la idea de una arqueología filosófica aparece por primera vez en Kant”.⁵

¿Cómo distinguir entre la historia de la razón pura, que aparece en la *Crítica*, y la historia filosófica de la filosofía? Lo que resulta más evidente es que la primera divide la filosofía según sus propósitos, mientras que la arqueología filosófica se orienta según hechos de la razón que no toma de una narración, sino de la razón humana misma. Ambas, por lo tanto, proceden racionalmente, sin tomar en cuenta datos empíricos o acontecimientos históricos. Sin embargo, al referirse a los propósitos que la han dirigido, la historia de la razón pura encuentra su límite en los intentos ya realizados, si bien deja abierta la vía de la filosofía crítica, que se encuentra apenas en ciernes. Otro aspecto importante es que la arqueología filosófica del germano fue acuñada más de una década después de la *Crítica de la*

3. Mario Caimi, “La metafísica de Kant” en Immanuel Kant, *Los progresos de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008, p. XII, p. 104.

4. Immanuel Kant, *Los progresos de la metafísica*, p. 104.

5. Giorgio Agamben, “Arqueología filosófica” en *Signatura rerum. Sobre el método*, Anagrama, Barcelona, 2010, p. 109.

razón pura y es posterior a la *Crítica del juicio*. Esto lleva a advertir que, según señala Salvi Turró, es posible distinguir dos etapas en la reflexión kantiana acerca de la historia: una que va de la primera a la tercera *Crítica*, y otra que va de esta última en adelante. Su principal diferencia estriba en el carácter hipotético de una frente al carácter práctico de la otra.⁶ A decir de Turró, “A partir de la *KU* y los *Fortschritte* la libertad no es únicamente un concepto trascendental no contradictorio, sino un mandato de realización del bien supremo en el mundo y, por tanto, causalidad fenoménicamente activa que se traduce en los acontecimientos humanos en el mundo”.⁷ Esto significa que, tras cambiar su concepción sobre la historia, Kant considera que el progreso de la razón queda deslindado de juicios hipotéticos acerca de la finalidad de la naturaleza, como si ella indicara el destino de la humanidad. Tomando esto en cuenta, se puede pensar que la arqueología filosófica está orientada por un principio práctico que obliga a hacer uso de la libertad, de tal modo que prevalezca la autonomía de la razón. Este principio encuentra expresión en el conocido lema de la Ilustración: “*Sapere aude!*”, “Ten valor de servirte de tu propio entendimiento”, que más tarde será retomado por Foucault.

Por otra parte, en una de las conferencias de Foucault señaladas al comienzo, la cual lleva por título “Seminario sobre el texto de Kant ‘*Was ist Aufklärung?*’”, sostiene que el pensador alemán es fundador de dos grandes tradiciones críticas. La primera de ellas consiste en una analítica de la verdad que se encarga de las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero; la segunda se refiere a la tradición que se dedica a cuestionar acerca de la actualidad y de cuál es el campo actual de experiencias posibles. A esta última es bien sabido que el autor francés la denomina “ontología del presente” y apunta, además, que está representada por filósofos que van desde Hegel y Nietzsche hasta Weber y la

6. Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Barcelona/México, 1996, pp. 244 y 252.

7. *Ibidem*, p. 250.

Escuela de Fráncfort.⁸ Dicho de otra manera, Foucault está señalando que la filosofía crítica de Kant está integrada por dos partes: una que se refiere al conocimiento científico y otra que se orienta a la reflexión sobre el ámbito práctico. Este último corresponde al de las acciones humanas en el tiempo y, por lo tanto, es aquél que posibilita la instauración de un campo del derecho, de la ética, de la política y de la historia.

De acuerdo con Robert B. Loudon y Reinhard Brandt, entre otros, con cierta seguridad podemos afirmar que la antropología kantiana está ubicada también dentro del ámbito práctico de su sistema filosófico.⁹ Para Foucault, en cambio, éste es justamente un punto problemático, ya que él la entiende como una especie de creación híbrida en la que se pretende hacer convivir dos terrenos distintos según la episteme moderna: el del conocimiento de la naturaleza y el de la práctica de la libertad; o, al menos, así pretendió entenderlo la época moderna.¹⁰ Con esa mezcla de dos ámbitos distintos, de acuerdo con nuestro filósofo, nace un modelo o instrumento de análisis que combina la presunta observación científica (la objetividad) con una disciplina, es decir, con una manera de orientar el uso de la libertad en el mundo. Visto de esta manera, el contenido de la *Antropología* de Kant estaría muy próximo a ser definido como una dietética, ya que ella trata de orientar acerca

8. Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 68-69.

9. Robert B. Loudon, "The second part of morals" y Reinhard Brandt, "The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being", ambos en Brian Jacobs y Patrick Kain (Eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 60-84 y 85-104, respectivamente.

10. La interpretación de Foucault de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant se encuentra en su tesis secundaria *Genèse et structure de la Anthropologie de Kant*, la cual acompañaba su tesis principal *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* de 1961. La versión en español contiene una interesante introducción a cargo de Edgardo Castro, "Foucault, lector de Kant" en Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, pp. 9-29. También se recomienda revisar los comentarios críticos de esta lectura foucaultiana de Kant en José Luis Villacañas, "Foucault-Kant: la prehistoria de la obra foucaultiana" en José Luis Villacañas y Rodrigo Castro (Eds.), *Foucault y la historia de la filosofía*, Ediciones DADO, Madrid, 2018, pp. 169-192; Robert B. Loudon, "El Kant de Foucault" en *Estudios Kantianos*, Universidad Estatal Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, vol 1, N° 1, septiembre de 2021, pp. 163-182; así como el capítulo de Héctor Pérez Guido, "La lectura de Foucault a la Antropología de Kant" en Héctor Pérez Guido, *Michel Foucault: lecturas de Kant*, tesis de Doctorado en Filosofía realizada en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2020, pp. 59-119.

de lo que beneficia y perjudica al espíritu, en tanto se refiere al sujeto (en lo particular) y dado que este sujeto es comprendido como parte de la humanidad (en lo universal). Así, de acuerdo con la interpretación del oriundo de Poitiers, la antropología filosófica subsecuente cargaría siempre con este prejuicio en el que se da por sentado que, para conocer al ser humano, hay que observar todas sus acciones con miras a descubrir un interior, una causa o esencia común a todos, y que ésta sea la que deba guiar el estudio y, consecuentemente, arroje resultados positivos sobre lo que pueda esperar y deba hacer y pensar el ser humano de sí mismo. En contra de todo esto Foucault opone resistencia y aplica el sentido crítico de la filosofía del autor alemán en términos prácticos. En pocas palabras, para Foucault no hay un ser humano en sí ni, por consiguiente, una ciencia sobre él. Todo esto ha sido un invento, producto de una ilusión, y la tarea de la crítica consiste en identificar de dónde viene y cómo desarticularla para abrir otras maneras de comprender las acciones libres de los sujetos.

La crítica es, de acuerdo con el francés, una práctica de la libertad que, a su vez, se aplica a las diversas prácticas de libertad que se han realizado y que se realizan en el momento del trabajo crítico. Veamos, por ejemplo, lo que se sostiene en la última de las tres conferencias, la que lleva por título “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984). En ella se señala que la actitud ilustrada es un “ethos filosófico consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos”.¹¹ La crítica tiene, entonces, dos sentidos y formas de realizarse. En un sentido negativo lleva a cabo un análisis y una reflexión acerca de los límites del conocimiento establecidos por las ciencias en una época determinada; en un sentido positivo puede convertirse en una manera de impulsar el pensamiento hacia prácticas particulares, dentro y fuera de estas ciencias, para la exploración externa a esos límites, es decir, para la transgresión de los mismos. Esto lleva a

11. Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, pp. 90–91.

que, más adelante, aquél se pregunte: “lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, ¿en qué medida es particular, contingente y debido a constricciones arbitrarias?”.¹² Esto se lo interroga en alusión directa al estado en que se encontraban las ciencias humanas por aquellos días. Puesta de otra manera, la pregunta anterior puede entenderse también así: ¿en qué medida lo que han dicho las ciencias sociales, la historia, la antropología, la economía, la geografía, la medicina y otras tantas disciplinas o teorías que tratan las actividades relacionadas con la vida de los llamados seres humanos, respecto a lo que significa y lo que implica actuar conforme a lo que cada una de ellas indica, no podría ser modificado si se cambia desde su base la concepción acerca de lo que se ha concebido como propio del ser humano?

La crítica del profesor del Collège de France intenta llevarnos un paso más allá del plano arqueológico, en el que sólo se describe el estado de las materias o saberes encargados de constituir una episteme, a partir de la cual se constituye, a su vez, una época. Se trata, por tanto, de desantropologizar las explicaciones sobre el mundo y las relaciones entre sujetos, objetos, instituciones, tecnologías y saberes que lo constituyen tal y como es actualmente. Dicha tarea, en palabras del propio Foucault, fue emprendida inicialmente por Marx en su intento a favor de un descentramiento de la historia que, hasta entonces, fue entendida y expuesta a partir de un sentido de identidad fundado por una supuesta finalidad racional. De esto es claro ejemplo la primera interpretación que veíamos en la idea de Kant a favor de una guía en la naturaleza que participa en la realización de la humanidad por intercesión de la razón, cual si ésta tuviera un plan predeterminado. En cambio, Marx se aleja de este planteamiento al tomar en cuenta que los individuos tienen también

12. *Ibidem*, p. 91.

determinaciones particulares dadas en las relaciones de producción: las determinaciones económicas y las luchas de clases.¹³

Como bien ha señalado Agamben,¹⁴ para el francés el máximo realizador de este descentramiento o desantropologización fue Nietzsche mediante la implementación de la genealogía.¹⁵ En relación con esta última, Foucault redactó el texto *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*, en el que explica que la genealogía no consiste en ser la búsqueda de un origen, puesto que no se supone la existencia de una esencia de las cosas en su identidad inmóvil. Ciertamente, la historia que supone este pretendido origen se convierte en metafísica. En cambio, la genealogía conduce la historia en el sentido opuesto, hacia lo externo y lo accidental, las diferencias y las peripecias. Por ello, también se concentra en la proveniencia a partir de la disociación de las identidades. Por ejemplo, en el caso del sujeto, la genealogía escruta los accidentes, los cálculos, los errores a partir de los cuales se ha formado con el tiempo una identidad, con lo que la verdad aparece como la afirmación de un modo de vida, pues su trabajo consiste en articular el cuerpo y la historia. En consecuencia, el genealogista busca dar cuenta de la emergencia de las identidades y de las esencias; su labor consiste en investigar cómo surgen las dominaciones, los gobiernos, los órdenes, los regímenes a partir del juego del azar. El filósofo y psicólogo piensa, entonces, junto con Nietzsche, que la proveniencia viene de un instinto, mientras que la emergencia se muestra en la lucha. “La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hasta la reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; ella instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación”.¹⁶

13. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2010, p. 24.

14. Giorgio Agamben, “Arqueología filosófica”, pp. 111–114.

15. *Idem*.

16. Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire” en Michel Foucault, *Dits et écrits II*, Gallimard, París, 1994, p. 145. Traducción propia.

De la misma manera en que los métodos de estudio de Marx y Nietzsche se habían encargado de avanzar en la descentralización de los análisis sobre las prácticas de la libertad, la crítica que Foucault propone, pese a su inspiración de cuño kantiano, no es trascendental ni pretende conquistar alguna metafísica propia. Consiste en una propuesta que, por un lado, es arqueológica, es decir, descriptiva, y, por el otro, es genealógica, es decir, explicativa. A esta distinción nos dedicaremos a continuación.

Antes de llegar al planteamiento genealógico debemos poner en claro el modo en que la crítica foucaultiana es arqueológica. De acuerdo con lo que se expone en la conferencia de 1984, la crítica “no intentará determinar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción posible, sino ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos”.¹⁷ En este sentido, la finalidad de la arqueología es describir las condiciones históricas de posibilidad de un saber, con lo cual se enfrenta a los documentos como si se tratase de los restos de un objeto antiguo y, a partir de ellos, se busca reconstruir la elaboración de un discurso particular que se ha constituido en un saber. Con esto, para el oriundo de Poitiers se deja de lado recurrir a la supuesta identidad del sujeto o de la historia misma como constructo de la razón de ese sujeto. Así, mantiene el estatuto de la crítica y la arqueología como formas descriptivas de relaciones específicas que se pueden encontrar a través de los discursos en los documentos. Para dejarlo más claro, la arqueología entendida como crítica había surgido inicialmente como un análisis discursivo orientado básicamente a la reconstrucción de un cierto saber dentro de un momento histórico (la episteme de una época) a partir de un trabajo de archivo, de acuerdo con lo establecido en *Las palabras y las cosas*. En su labor descriptiva la arqueología debe poner de manifiesto las condiciones que han hecho posibles ciertos conocimientos sin apelar a su valor racional u objetivo, sino sólo a su evidencia discursiva.

17. Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, p. 91.

[...] manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una “arqueología”.¹⁸

Más tarde, nuestro autor habrá de reconocer la limitación en el alcance de esta empresa, ya que procede como si se tratara de un análisis en términos de una totalidad cultural, lo cual aún conecta directamente con Levi-Strauss y el estructuralismo en general.¹⁹ A partir de ahí llevará a cabo su reelaboración teórica en *La arqueología del saber*, obra en la que se vale de nuevas categorías, como “formaciones discursivas”, “enunciado” y “archivo”, para dar con los elementos particulares que está tratando de descubrir. No obstante, con esta labor no se concluye el trabajo del historiador, ya que sólo ha podido dar con un cierto orden de las cosas establecido discursivamente. Existe un siguiente paso que no pudo darse con la arqueología y que consiste en pensar alternativas a ese orden. Ésta constituye la tarea complementaria de la genealogía, esa otra parte de la vía crítica que Foucault está reconstruyendo inspirado en el pensamiento de Kant, además del de Nietzsche, como ahora trataremos de demostrar.

La crítica, en el sentido que Foucault le da a su interpretación de Kant (según el texto de 1984), es, además de arqueológica, genealógica. En palabras del filósofo francés esto significa que “no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos”.²⁰ En este sentido, él mismo invierte conscientemente el sentido de la crítica trascendental kantiana, que ponía sus ojos en los límites de la razón pura con la finalidad

18. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, p. 7.

19. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. XX.

20. Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, pp. 91-92.

de negar el acceso a lo que se encontraba fuera de ellos. Sin embargo, estos límites se encuentran en el terreno epistemológico. En cambio, Foucault explora la vía de la libertad kantiana, desde la cual es posible concebir distintas maneras de ser y de actuar, ya sea para promover su realización o desarticular sus prácticas. Además, la identificación de los límites de nuestros modos de ser y de actuar debe servir para identificar también la contingencia histórica que los configuró; ya que, tras dar cuenta de ellos, se abre la posibilidad de pensar en otras configuraciones dentro del campo histórico y humano. Visto de esa manera, la *Crítica de la razón pura* kantiana era negativa, en tanto restringía el ámbito de nuestro conocimiento de la naturaleza. Por su parte, la crítica foucaultiana se inspira en la conciencia ilustrada del filósofo de Königsberg y tiende a ser positiva en su labor de detectar límites históricos en el ámbito práctico, con el propósito de franquearlos y, con ello, promover la práctica de la libertad en todo momento.

Dado que la crítica está constituida por una parte que se encarga de identificar los límites dentro de un saber, y por otra parte abocada a la producción o potenciación de aquello ya delimitado para transgredirlo, podemos comprender de mejor manera la función de cada una y el papel que desempeñan en la reelaboración del pensamiento foucaultiano acerca de la relación entre filosofía e historia. La arqueología se encarga de indicar el método a seguir, la descripción y, con ello, la detección de límites; la genealogía, en contraparte, se aboca a dar cuenta de la finalidad de la crítica, su siguiente paso, la explicación de cómo es que han llegado a existir tales límites y abrir, entonces, la posibilidad de franquearlos.²¹ Esta manera de proceder respecto de la historia está relacionada con la manera en la que Foucault entendía la genealogía de Nietzsche, esto es, como un análisis de la exterioridad, lo cual nos lleva de vuelta al ámbito práctico de la filosofía kantiana. La genealogía de Foucault, por lo

21. *Ibidem*, p. 91.

tanto, trata de investigar un campo de acciones enmarcado por la regulación de las relaciones entre sujetos, objetos e instituciones.

Conforme Foucault se aleja del pensamiento arqueológico hacia los años setenta, en la misma medida va orientando su análisis a lo no discursivo, como es patente en su concepción nietzscheana de que la historia va marcada por un instinto y se manifiesta con la lucha de las fuerzas producidas por éste. De este modo, surgen las nociones de “poder” y “saber”, que se convierten en los temas principales de sus siguientes estudios, a partir del conocido texto *L'ordre du discours*. En esto nos distanciamos del trabajo de Sergio Pérez Cortés, para quien en este escrito de 1971 arqueología y genealogía “aparecen como proyectos complementarios en el análisis del discurso”.²² Desde nuestro punto de vista el profesor del Collège de France, a partir de entonces, logra movilizar la labor meramente descriptiva de la arqueología hacia la posibilidad de identificar la dinámica de los cambios históricos por sí mismos, lo que significó que la genealogía viniera a complementarla para dar explicación de los procesos dinámicos dentro de la historia. Así pues, para él ya no era suficiente reconstruir el entramado de relaciones discursivas que arrojaron como resultado un nuevo, más amplio y específico discurso que dio pie a la episteme de una época. Ahora, para salir del paradigma del anticuario al que este filósofo tanto se oponía, era necesario dar cuenta del elemento dinámico, aquello que producía los cambios en el momento y aquello que hacía surgir modificaciones en la historia. Para ello este filósofo y psicólogo habrá de dirigir su estudio hacia las maneras en que se dan las relaciones entre los otros y, posteriormente, los tipos de relación que los sujetos tienen consigo mismos a través de la historia.

22. Sergio Pérez Cortés, “La arqueología y la genealogía tal como yo las entiendo” en *Estudios Políticos*, Universidad de Antioquía, Medellín, N° 18, junio de 2001, pp. 153–169, p. 162.

En la conferencia “Qu’est-ce que les Lumières?” Foucault define toda su propuesta como una ontología crítica que se aleja de la metafísica y que consiste en un análisis histórico que pone a prueba los límites de lo que se ha pensado y se orienta a su posible transgresión. En un sentido parecido él mismo ya se había pronunciado en *L’ordre du discours* respecto a que su trabajo podía distinguirse en dos conjuntos de análisis: crítico y genealógico. El primero procede por un principio de inversión que consiste en ver negativamente las figuras del autor, de la disciplina y de la voluntad de verdad. Por su parte, el genealógico sigue otras tres reglas metodológicas: *discontinuidad, especificidad y exterioridad*. Estas reglas consisten, primero, en tomar los discursos desde su particularidad y sin suponer un discurso soterrado que los mantiene unidos; segundo, en que aquéllos constituyen una violencia sobre las cosas, y, tercero, en que no se ceñirá a nada oculto o algún núcleo interior sino sus condiciones externas de aparición.²³ Ambos conjuntos, enfatiza, son inseparables, en tanto corresponden a las dos perspectivas de un mismo análisis.²⁴ En una entrevista concedida y posteriormente publicada en 1983 por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, cuyo título es *A propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours*, Foucault señala que

Hay tres dominios posibles de la genealogía. De inicio, una genealogía histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad (que nos permite constituirnos en sujetos de conocimiento), una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder (el modo en que nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros) y una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la moral (el modo en que nos constituimos como sujetos éticos que actúan sobre sí mismos).²⁵

23. Michel Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992, pp. 54–55.

24. *Ibidem*, p. 67.

25. Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, Gallimard, París, 1994, p. 618. Traducción propia.

Además, explica que este análisis implica llevar a cabo diversas investigaciones cuya coherencia práctica estriba en el cuidado con que somete la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas. Con esto cabe señalar que él se aparta de toda pretensión de validez científica y decide en favor del campo de la libertad, en consonancia con lo que ya veíamos acerca de la filosofía de la historia de Kant al pasar de principios teóricos a principios prácticos. Foucault aclara que esto no significa que tales investigaciones deban ser ejecutadas en el completo desorden y la contingencia, ya que la ontología crítica, que conjunta el trabajo arqueológico con el genealógico, mantiene tres principios: *homogeneidad*, *sistematicidad* y *generalidad*. Veamos en qué consiste cada uno.

Por principio de “homogeneidad” nuestro filósofo entiende aquellas formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer, a las que también denomina “prácticas”. Éstas, para él, incluyen el dominio discursivo (las epistemes) y no discursivo (los dispositivos de poder, de saber y las relaciones consigo mismo). Podemos decir que corresponden a aquello que regula las actividades de los sujetos bajo un cierto orden sistemático y general. A partir de estas formas de racionalidad es factible que aparezca una forma de libertad surgida al interactuar entre individuos y que permite modificar las reglas del juego o sistema. La “sistematicidad” corresponde, por otra parte, a tres ejes que, en su modo de relacionarse, orientan las prácticas: el saber, el poder y la ética, por lo que todo análisis debe incluirlos. Y la “generalidad” consiste en la recurrencia con que ciertas investigaciones o problematizaciones sobre las relaciones de los ejes anteriores se dan en las prácticas. Esto no significa que los estudios sobre ellas deban dirigirse a validar su continuidad o sus variaciones, sino a la develación de los aspectos que las hacen singulares en un momento histórico determinado.²⁶ Así, estos tres principios nos llevan a entender el procedimiento de la ontología crítica como una manera de

26. Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, pp. 93–96.

interpretar históricamente todo acontecimiento. Para lo anterior ésta deberá llevarse a cabo bajo el entendido de que todo suceso corresponde a una práctica basada en una racionalidad u orden que permite jugar con ciertas reglas, las cuales, a su vez, predisponen las condiciones que permitirán modificarlas. Además, al analizar tales prácticas se debe tener en cuenta que todas están sistematizadas por los tres ejes que las orientan desde el saber, el poder y la ética. Como hemos señalado antes, los tres ejes son entendidos, en realidad, como relaciones, no como entidades. Finalmente, en ese análisis también se toma en cuenta que hay maneras recurrentes de problematizar o enfocar las relaciones que se dan entre esos ejes sin que ello tenga por finalidad el validarlas, sino demostrar su singularidad histórica. Con esto, dicho sea de paso, el oriundo de Poitiers apuesta nuevamente a favor de romper con la continuidad del historicismo que valora cualquier acontecimiento por su relación con un antes y un después, en lugar de advertir que se trata de algo único y de apreciar las relaciones que debieron ponerse en juego para que sucediera de esa forma específica. Le interesa resaltar el cambio, la ruptura y las alteraciones, con la finalidad de hacer notar cómo es que, a través de eso, se reconfiguran las relaciones de una manera nueva; cómo emergen siempre de un modo diferente en una repetición que faculta la manifestación propia de la vida en su reproducción y constante renovación.

La arqueología filosófica planteada por el filósofo germano apunta hacia la realización de una filosofía de la historia orientada por principios prácticos. En contraste, la arqueología del pensador francés se complementa con la genealogía para constituir una forma de crítica que introduce la contingencia al reflexionar sobre las particularidades o singularidades en las prácticas concretas. Para ello requiere abordar lo contingente histórico en complemento con el trabajo genealógico, a partir del cual se mantienen los tres principios teóricos y metodológicos referentes al ámbito de la libertad que antes hemos descrito. Lo anterior significa que, de acuerdo con la vía crítica, el pensamiento es libre e histórico, y que, para comprenderlo mejor, debemos analizar, a partir de aquellos

principios que ya abordamos, las condiciones que lo han hecho posible. Con esto se abre, a la par, la posibilidad de filosofar transgrediendo los límites de los presupuestos firmes e inamovibles de la actualidad, y de orientar la historia a partir del uso de la libertad, es decir, con autonomía, de acuerdo con la inspiración kantiana de Foucault. Además, la ontología crítica también parece relacionarse con el objetivo de la filosofía heredada de Jean Hyppolite respecto a su intento de llevar la filosofía hacia lo no filosófico, lo singular y lo contingente; eso que había quedado al margen en Hegel y que era lo exterior al pensamiento de la totalidad.²⁷

Podemos ahora replantearnos la pregunta de hasta dónde es posible sostener que Foucault sigue a Kant en su concepción de una arqueología filosófica. Por lo que se ha visto, al menos, esto se cumple en tanto su análisis de la historia parte de principios prácticos. Pero, a diferencia de lo que se establece en “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, texto kantiano en el que se afirma que debemos suponer un propósito en la naturaleza,²⁸ Foucault parte del campo de la libertad, en el que privan la cultura y el derecho. Esto nos muestra que el francés opta por el enfoque crítico positivo de “¿Qué es la Ilustración?”, ensayo en el que Kant apunta que el uso público y el uso privado de la razón constituyen dos ámbitos del dominio de la libertad. Ambos, desde nuestra perspectiva, se ven realizados en su “Doctrina del derecho” y su “Doctrina de la virtud”, respectivamente. Asimismo, el francés retoma la concepción tardía del germano acerca de una arqueología filosófica, pero se aparta de la determinación y fundamentación metafísica; busca que los usos de la libertad puedan ser analizados en sus manifestaciones particulares y diversas.

Si aplicamos esta manera de entender la historia al caso del derecho, la crítica nos incita a pensar en una manera de explicar su realidad sin una fundamentación de cómo deben ser las relaciones entre los

27. Michel Foucault, *El orden del discurso*, pp. 60–61.

28. Immanuel Kant, “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita” en Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, Alba, Barcelona, 2006, pp. 73–75.

individuos. Nos invita a cuestionarnos cómo identificar las formas particulares en las que se han dado tales relaciones entre sujetos que dieron lugar a una cierta forma de normatividad y legislación en algún momento de la historia. Para esto último habremos de tomar en cuenta los elementos discursivos y no discursivos en juego, así como aquéllos que se han influido entre sí para manifestarse de una manera específica en el momento específico analizado. De este modo, la crítica servirá para explicar cómo es que un orden normativo ha sido construido y, con ello, proporcionará una manera de pensar que permita la desarticulación de ese orden, así como de cavilar cómo sería posible un ordenamiento diferente, pues su finalidad es constituir por cuenta propia nuestra forma de ser y actuar, del mismo modo en que el lema ilustrado de Kant nos alentaba a ser capaces de pensar por cuenta propia y a ser consecuentes con ello.

De vuelta a nuestra pregunta inicial, resulta interesante distinguir que el objeto de la arqueología filosófica kantiana no es la historia universal, sino la historia de la filosofía, sobre la cual, según el mismo Kant, no se puede proceder empíricamente, sino por la vía trascendental; esto es, por principios como condiciones de posibilidad. Por su parte, Foucault procede bajo el principio de autonomía, el cual parte del uso práctico de la razón como manera de constituir, delimitar o normalizar las prácticas, y toma en cuenta que su aplicación y desarrollo es contingente al momento de establecer las relaciones entre las instituciones, los otros y uno mismo (correspondientes a los dominios del saber, del poder y de la ética). Estas relaciones, si bien responden a un orden previamente establecido, no corresponden a principios racionales universales; son relaciones que concurren dentro de las actividades humanas y son históricas.

Foucault mantiene y prioriza el sentido positivo de la crítica ilustrada kantiana, que impulsa a salir de la minoría de edad, que insta a escapar de los límites históricos actuales y a crear un orden diferente mediante el uso de la libertad. Para realizar esta labor identifica aquellos ejes de

los que hemos hablado anteriormente: los principios de homogeneidad, sistematicidad y generalidad. Son ellos los que permiten analizar las diversas maneras en las que se constituyen distintos momentos en la historia, es decir, las variadas prácticas en torno al poder, al saber y a los sujetos mismos. Por consiguiente, la vía para pensar cómo se llega a ser lo que se es pasa por una reflexión que, alejada de los discursos antropológicos y fisiológicos, se pregunta acerca de las relaciones que se producen entre los sujetos, entre ellos y sus instituciones y consigo mismos.

Para concluir diremos que el paso de la arqueología a la genealogía emula el modo en que el propio Foucault hablaba de la relación entre la crítica y la antropología kantiana. El tema final habría sido el mismo que detonó inicialmente la totalidad de la obra: “¿Qué es el hombre?”.²⁹ El francés ha realizado el mismo periplo que acusaba en su tesis secundaria sobre la *Antropología* de Kant: ha partido de una pregunta que no puede ser respondida por completo sino hasta el final del recorrido. La diferencia estriba en que no tuvo la intención de dar con una idea de hombre, sino de hacer evidente la historicidad de esa idea, para lo cual se hizo las preguntas acerca de cómo es que pudo surgir y de qué manera se ha mantenido durante cierto tiempo, así como de las alternativas abiertas desde la crítica de su acontecer histórico. Creemos que desde ese cuestionamiento crítico le fue posible al profesor del Collège de France emprender la tarea de combinar la arqueología y la genealogía en sus investigaciones en torno a las posibilidades de ser sujeto en la historia y de dar con el planteamiento del cuidado de sí (*souci de soi*) en los volúmenes que constituyen actualmente su última gran obra, la *Historia de la sexualidad*. ✕

29. Michel Foucault, *Una lectura de Kant*, p. 126.

Fuentes documentales

- Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sobre el método*, Anagrama, Barcelona, 2010.
- Brandt, Reinhard, “La idea rectora de la antropología kantiana y la determinación (*Bestimmung*) del Hombre” en Brandt, Reinhard, *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés, México 2001, pp. 197–206.
- _____ “The Guiding Idea of Kant’s Anthropology and the Vocation of the Human Being” en Jacobs, Brian y Kain, Patrick (Eds.), *Essays on Kant’s Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 85–104.
- Castro, Edgardo, “Foucault, lector de Kant” en Foucault, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, pp. 9–29.
- _____ *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.
- Castro Orellana, Rodrigo, “Foucault y el retorno a Kant” en *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Oviedo, Oviedo, vol. XXIII, N° 1–3, 2004, pp. 171–179.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits* II, Gallimard, París, 1994.
- _____ *Dits et écrits* IV, Gallimard, París, 1994.
- _____ *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992.
- _____ *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2010.
- _____ *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.
- _____ *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006.
- _____ *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2009.

- _____ *Los progresos de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008.
- _____ *En defensa de la Ilustración*, Alba, Barcelona, 2006.
- Louden, Robert B., “El Kant de Foucault” en *Estudios Kantianos*, Universidad Estatal Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, vol 1, Nº 1, septiembre de 2021, pp. 163–182.
- _____ “The second part of morals” en Jacobs, Brian y Kain, Patrick (Eds.), *Essays on Kant’s Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 60–84.
- Pérez Cortés, Sergio, “La arqueología y la genealogía tal como yo las entiendo” en *Estudios Políticos*, Universidad de Antioquía, Medellín, Nº 18, junio de 2001, pp. 153–169.
- Pérez Guido, Héctor, *Michel Foucault: lecturas de Kant*, tesis de Doctorado en Filosofía realizada en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2020.
- Turró, Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Barcelona/México, 1996.
- Villacañas, José Luis, “Foucault–Kant: la prehistoria de la obra foucaultiana” en Villacañas, José Luis y Castro, Rodrigo (Eds.), *Foucault y la historia de la filosofía*, Ediciones DADO, Madrid, 2018, pp. 169–192.

Narrativas sobre el estilo y la historia en Michel Foucault. Pensar una singularidad*

Esteban Arellano**



Recepción: 3 de marzo de 2024
Aprobación: 25 de abril de 2024

Resumen. Arellano, Esteban. *Narrativas sobre el estilo y la historia en Michel Foucault. Pensar una singularidad.* Michel Foucault establece una forma y un estilo de trabajo que le permiten crear artefactos de pensamiento específicos. El pensamiento del francés abre posibilidades de abordajes singulares sobre determinados problemas surgidos en los intersticios de la historia, el archivo, la heterogeneidad de espacios, los elementos discursivos y el poder. En el presente trabajo planteo la posibilidad de un recorrido narrativo que dé cuenta de algunas implicaciones y consecuencias de la creación de objetos de investigación en la escritura de Foucault, señalando tanto un camino de creación dentro de su forma estilística de proposición de método como sus alcances.

Palabras clave: método, Foucault, historia, artificiero, estilo.

Abstract. Arellano, Esteban. *Narratives about Style and History in Michel Foucault. Thinking a Singularity.* Michel Foucault establishes a form and style of work that allow him to create specific artifacts of thought. The Frenchman's thought opens up possibilities of singular approaches to certain problems arising in the interstices of history, the archive, the heterogeneity of spaces,

* Este artículo se desprende de la tesis de Esteban Arellano "Espectropolítica: transmutaciones y reconfiguraciones de la desaparición en México. Una genealogía del terror y violencia en el siglo XXI", realizada en la Universidad Autónoma de Zacatecas, México, noviembre de 2023.

** Doctor en Filosofía e Historia de las Ideas por la Universidad Autónoma de Zacatecas. Profesor del ITESO. esteban.arellano@iteso.mx

discursive elements and power. In this paper I raise the possibility of a narrative journey that accounts for some implications and consequences of the creation of objects of research in Foucault's writing, pointing out a path of creation within his stylistic form of proposition of method, as well as its scope. *Key words:* method, Foucault, history, artificer, style.

En 1966 París se convierte en la escena donde aparecen dos obras que desconciertan y fascinan simultáneamente al público lector. En primer lugar, surge el críptico libro del psicoanalista Jacques Lacan, llamado *Escritos*. Este libro, compuesto por arquitecturas disímiles y barrocas, así como por planteamientos heterogéneos, no invita a comprenderlo, sino a su lectura. El segundo libro proviene de la pluma de Michel Foucault: *Las palabras y las cosas*. Esta paradójica publicación no habla ni de palabras ni de cosas; más bien dedica sus páginas a describir los tipos de discursos, así como a analizar sus transformaciones. A lo largo del texto aparecen los códigos fundamentales de una cultura y las coordenadas que permiten situar sus condiciones de posibilidad. Este libro abre una nueva dimensión que posiciona una tesis distinta para problematizar desde otro lugar; Foucault la denomina *episteme*. En este punto encontramos una compleja pero singular postura en ambas publicaciones; no por casualidad devinieron éxito comercial dentro y fuera de Francia.

Mientras la esfera editorial atestiguaba el impacto de estos hitos escriturales, dos años más tarde la escena global presentará una serie de acontecimientos en distintas latitudes que producirán cambios importantes en la atmósfera política y que cambiarán sus coordenadas: en Praga, frente al duro invierno social que azota a sus pobladores, surge la esperanza de un cambio que permitiría florecer un socialismo más humano.¹ Por las calles de la Ciudad de México el eco de innumerables voces demanda escucha en un momento crítico; las autoridades en turno pretendieron acallar no sólo a esos estudiantes, sino también los

1. Ver Marc Santora, "Lo que nos enseñó la Primavera de Praga (y el invierno de su represión)" en *The New York Times*, The New York Times Company, 23 de agosto de 2018, <https://www.nytimes.com/es/2018/08/23/espanol/primavera-praga-aniversario-50-urss.html>, Consultado 4/IV/2024.

sueños de otras generaciones. Y del otro lado del Atlántico la capital francesa escenificará el incesante fulgor y estruendo de una juventud que señala y cuestiona las promesas sociales, alzando el puño contra la injusticia de un mundo cada vez más apegado a los imperativos capitalistas. El Estado atendió únicamente una cosa: silenciar esas demandas.²

El mundo comenzaba a girar con otra velocidad. Y aunque Foucault nació en el continente europeo, la resonancia política no tuvo efectos en esas tierras, sino en medio del calor imperante y de la arena en el viento, provenientes del país africano que entonces habitaba: Túnez.³ Si la escena política internacional cambió a partir de estos sucesos, la esfera del pensamiento no podía quedar incólume: “[...] en Foucault hay una politización de su investigación, de sus actividades, de sus declaraciones, de sus modos de existencia”.⁴ Un año antes de terminar la década *La arqueología del saber* veía la luz. En este libro aparecen las nociones de “discontinuidad” y “enunciado” que intentan esclarecer algunos problemas de método y ciertas precisiones conceptuales surgidas en textos anteriores, como *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*. Un año después, a inicios de los setenta, el filósofo francés será elegido profesor del prestigioso Colegio de Francia. La particularidad de ese lugar es que las investigaciones producidas son expuestas gratuitamente, sin necesidad de inscripción, a un público movido por el deseo de escuchar y conocer la actualidad de las comarcas

2. Una postura que establece una lectura que entrecruza el ámbito político, histórico y literario puede encontrarse en Carlos Fuentes, *Los 68. París-Praga-México*, Debate, Buenos Aires, 2008. Cabe resaltar que en otros lugares también existieron sucesos de enorme importancia, como en Vietnam, donde Estados Unidos sitió la bahía de Khe Sanh. El descontento social en Estados Unidos por esta ocupación cristalizó en importantes protestas, particularmente en California. También acaecieron los asesinatos de John F. Kennedy y Martin Luther King, entre otros acontecimientos. Para más información ver Judit Bokser Misses-Liwierant y Federico José Saracho López, “Los 68: movimientos estudiantiles y sociales en un emergente transnacionalismo y sus olas dentro del sistema-mundo. A manera de editorial” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, vol. 63, N° 234, septiembre/diciembre de 2018, pp. 13-52.
3. “Esto es lo que significó Túnez para mí: tuve que entrar en el debate político. No fue Mayo del 68 en Francia, sino Marzo del 68 en un país del Tercer Mundo”. Cita de Foucault en Edgardo Castro, *Introducción a Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, p. 65.
4. Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p. 84.

del pensamiento contemporáneo. La conferencia debutante es nombrada “El orden del discurso”.⁵ En ella explicitará una nueva coordenada en sus planteamientos y escritos: el poder. Si bien es cierto que el tema inicial es el discurso, su materialidad no está constituida únicamente por palabras, sino que ahí subyace la dimensión del poder y su relación con el saber. Detenerse en el discurso implica entender su producción y cómo constituye un dispositivo a manera de diagrama de fuerzas. Así, Foucault desmarca su posición de pensar el poder únicamente como función restrictiva, pues si bien es cierto que prescribe, también es verdad que produce cosas.⁶

Tras cinco años de su ingreso al Colegio de Francia se publica una nota en el periódico *Le Monde* y en *Le Magazine Littéraire* que habla de la aparición de un texto cuyo objetivo es plantear el nacimiento de la prisión. El nombre garantiza otro éxito editorial: *Vigilar y castigar*.⁷ Este trabajo es singular, pues sitúa un cambio estructural y sus consecuencias epistemológicas entre los siglos XIX y XX. Si la prisión es

5. Cabe resaltar que *Las palabras y las cosas* estaba pensado para llevar el nombre *El orden de las cosas*. Sin embargo, resulta interesante que la publicación de este libro en inglés sí lleva dicho nombre: *The Order of Things*.
6. Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 84. Como más adelante Foucault señalará: “[...] las medidas punitivas no son simplemente mecanismos ‘negativos’ que permiten reprimir, impedir, excluir, suprimir, sino que están ligadas a una serie de efectos positivos y útiles a los que tienen por misión sostener [...]”. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 2009, p. 34.
7. Roberto Machado apunta: “La historia arqueológica es un momento preciso y fechado de su proyecto teórico en su trayectoria. Por lo demás dicha historia arqueológica habrá de ceder el lugar, en *Surveiller et punir*, a una genealogía que sufrirá ella misma luego importantes modificaciones”. Roberto Machado, “Arqueología y epistemología” en Gilles Deleuze (Ed.), *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 15-31, p. 28. En este sentido, en una entrevista con Shigehiko Hasumi en 1972, Foucault afirma: “En *Las palabras y las cosas* intenté describir tipos de discursos. Me parece que la clasificación institucional, enciclopédica, pedagógica de las ciencias, por ejemplo, en biología, psicología, sociología, no da cuenta de los fenómenos de agrupamiento más generales que puedan ser detectados. Traté de aislar formas normativas y regladas de los discursos [...]. Realicé por tanto esta descripción, este análisis, si usted prefiere, de la transformación de los tipos de discursos. A lo largo de todo el libro advertí que este análisis se situaba únicamente en una esfera determinada, que no pretendía resolver en este libro el problema de saber en torno a qué realidades históricas se articulaban este tipo de discursos, ni cuál era la razón profunda de los cambios que se podían observar en ellos [...]. Me encuentro precisamente en este momento intentando plantear estos problemas, es decir, he cambiado de nivel: tras haber analizado los tipos de discursos, intento ver cómo estos tipos de discursos pudieron formarse históricamente, y sobre qué realidades históricas se articulan [...]. De este modo *Las palabras y las cosas* se ha convertido en *La arqueología del saber*, y lo que estoy a punto de comenzar a hacer se refiere a la dinástica del saber”. Michel Foucault, “De la arqueología a la dinástica” en Michel Foucault, *Estrategias de poder*, Paidós, Buenos Aires, 1999, pp. 145-159, pp. 145-146.

el objeto general de estudio del francés, el cuerpo de los prisioneros, entendido como centro de gravedad del control, permitirá entender las implicaciones de esta reestructuración. Durante el siglo XIX la prisión sostiene una práctica común: la tortura. Ésta es determinante, ya que la brutalidad del desmembramiento y su exposición ponen en juego el castigo y sus efectos en el prisionero y en quienes miran. No obstante, al inicio del siglo XX estas pautas cederán lugar a una transformación y una reconfiguración que sujetarán al sujeto de otra manera particular: tanto la guillotina como el cadalso, que tocan ferrozmente el cuerpo, son desplazados por la disciplina, que no dejará de reformar las disposiciones del alma del prisionero. En este sentido, la disciplina sigue produciendo efectos sobre el cuerpo, pero desde otro lugar. Para nuestro autor el cambio de siglo establecerá otras líneas que demarcan la cartografía del cuerpo, el saber y el poder:

Bajo la benignidad cada vez mayor de los castigos se puede descubrir, por lo tanto, un desplazamiento de su punto de aplicación, y a través de este desplazamiento, todo un campo de objetos recientes, todo un nuevo régimen de la verdad y una multitud de papeles hasta ahora inéditos en el ejercicio de la justicia criminal. Un saber, unas técnicas y unos discursos “científicos” se forman y se entrelazan con la práctica del poder de castigar. Objetivo de este libro: una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar se apoya, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad.⁸

Esta práctica, en su replanteamiento, abre efectos singulares en la comprensión de un cuerpo aprisionado por el alma. En ese sentido, el trabajo del filósofo francés no deja de situar un abordaje y un estudio sobre las

8. Michel Foucault, *Vigilar y castigar...*, p. 32; Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París, 1975, p. 32: “[...] une histoire corrélatrice de l’âme moderne et d’un nouveau pouvoir de juger; une généalogie de l’actuel complexe scientifique-judiciaire où le pouvoir de punir prend ses appuis, reçoit ses justifications et ses règles, étend ses effets et masque son exorbitante singularité”. Traducción propia.

políticas del cuerpo.⁹ Lo planteado hasta ahora permite vislumbrar ciertas pautas que demarcan una forma particular de pensar y de establecer problemáticas. De la episteme al discurso, del poder al cuerpo, ¿acaso existe vaguedad en el planteamiento de nuestro autor? Foucault no escribe ni piensa a partir de imprecisiones en su trabajo. Por el contrario, establece *métodos* surgidos de un *estilo* que le permite entrecruzar, enlazar y producir objetos de estudio en los que aparecen *posibilidades* singulares de acercamiento. Estas formas de producción, aunque libres, no pierden rigor en su materialidad textual. En función del estilo, distintas experiencias de escritura acontecen, por lo que no responden a una secuencia sistemática previa, sino a una lógica que dinamiza el trazo de nuevos e imprevistos caminos del pensamiento. Situemos dos aristas constitutivas de este estilo. La primera puede localizarse en 1974. Tras concebir sus libros como herramientas, el francés comenta: “Yo no escribo para un público, escribo para utilizadores, no para lectores”.¹⁰ La pregunta no puede esperar: ¿por qué no escribir para lectores? Propongamos una hipótesis. Quizá, más que anhelar grises repeticiones escriturales o seguidores que imitan mecánicamente los andamiajes teóricos hasta totalizarlos,¹¹ el francés propone un estilo de escritura que abre dimensiones de funcionamiento, creación, articulación y establecimiento de fisuras dispares y discontinuas a tal punto que, incluso, descomponen textualidades, inutilizan referencias literarias o vuelven inoperantes ciertas referencias. La segunda pauta aparece un año más tarde, en 1975, cuando este estilo de escritura se inclina por una dimensión fugaz. La herramienta a la mano cede lugar a la construcción y utilización de artefactos efímeros, pero bellamente eficaces: “Yo quisiera que mis libros fuesen algo así como un bisturí, una bomba molotov o galerías de minas, y que se carbonizaran después de su uso, tal como hacen los fuegos

9. Michel Foucault, *Vigilar y castigar...*, p. 35.

10. “Je n’écris pas pour un public, j’écris pour utilisateurs, non pas pour des lecteurs”. Michel Foucault, *Dits et écrits I*, Gallimard, París, 2001, p. 1391.

11. “Les historiens sont, comme les philosophes ou les historiens de la littérature, habitués à une histoire des sommets”. Michel Foucault, *Dits et écrits II*, Gallimard, París, 1994, p. 740.

artificiales [...]”.¹² Un fuego artificial fulgura en el firmamento anochecido, pero agota su fuerza en una sola exposición; en otras palabras, no puede volver a utilizarse. El paso de la herramienta al fuego artificial y la bomba permite establecer, a partir de la escritura, problemáticas específicas que difícilmente podrán reutilizarse. De ahí que se autonombre *artificiero*: “Soy un artificiero [... soy] en primer lugar un geólogo, alguien que mira con atención los estratos del terreno, los pliegues y las fallas [...]. El método, al fin y al cabo, no es más que esta estrategia”.¹³ Ahora bien, estas tácticas estilísticas abren finalmente espacio al surgimiento del método de trabajo. Para nuestro filósofo un método es una estrategia que permite a sus objetos acontecer. De ahí que sus abordajes sean, en cada caso, distintos. En este sentido, la andanza del pensamiento construye no sólo caminos, sino también modos de transitarlos; cada espacio, cada contexto, permite dimensionar texturas y consistencias singulares que posibilitan pensar, escribir y problematizar. Por ello, más que escritor, Foucault es creador, a partir de su estilo, de métodos de trabajo que hacen viable interpelar problemáticas que abren hendiduras y crean puentes entre las relaciones de poder, de saber, de placer y de otras prácticas que involucran al sujeto, al discurso en su materialidad y a la verdad. Si bien es cierto que su pensamiento gira en torno a la locura, la sexualidad y la dimensión espacial que va del asilo a la cárcel, esto no implica confusión conceptual o metodológica, sino una creativa libertad de estilo que le faculta adentrarse en el oscuro bosque del lenguaje, donde toda garantía y sentido preestablecido están ausentes. Las brechas argumentativas surgen al caminar; gracias a ellas el duro suelo del archivo permite emerger palabras donde antes prevalecía el silencio. Así, es posible dimensionar en *Historia de la locura en la época clásica* el funcionamiento del saber médico y entender cómo en el siglo XIX fue viable fijar una noción diferencial entre el loco y el no-loco. Por su parte, en *Las palabras y las cosas* se constata este corte

12. “Je voudrais que mes livres soient de sortes de bistouris, de cocktails Molotov ou de galeries de mine, et qu'ils se carbonisent après usage à la manière des feux d'artifice”. Michel Foucault, *Dits et écrits* I, p. 1593.

13. Michel Foucault, “Soy un artificiero” en Roger-Pol Droit, *Entrevistas con Michel Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 2008, pp. 71-104, p. 74.

al señalar un pasaje entre el saber y las cosas. Mientras tanto, en *Vigilar y castigar* vemos el análisis de las condiciones históricas de ese corte.¹⁴

A partir de lo anterior remarcamos ese talante que posibilita otra forma de pensar y de *construir acercamientos* a distintas problemáticas que responden a interrogantes específicas en cada escrito.¹⁵ Una última consideración que permite anudar lo anterior: a pesar de no ser historiador, la dimensión histórica nunca fue ajena a Foucault. Su trabajo no se dirige a abordar tal dimensión explicativamente, sino que intenta entrecruzar series dispares o azarosas para crear otras lecturas posibles. Así, más que describir la historia, configura una posición para mirar ciertos espacios, resquicios, prácticas, elementos discursivos o las implicaciones del poder y sus formas de aparición: “Las historias que hago no son explicativas, nunca muestran la necesidad de algo, sino más bien la serie de engranajes mediante los cuales se produce lo imposible, y reconduce su propio escándalo, su propia paradoja, hasta ahora. Me interesa particularmente todo lo irregular, lo arriesgado y lo imprevisible que pueda haber en un proceso histórico”.¹⁶ Lo imposible acontece en las fronteras; pero no en las establecidas, sino en las imprevistas, en las delimitadas a partir de esa mirada. El francés arriesga su escritura en los márgenes y la lleva a los límites. El riesgo, siguiendo a Anne Dufourmantelle, abre espacios desconocidos.¹⁷ Sus modos de acercarse a la historia lo arriesgan a navegar en el vasto océano, obligándolo a soportar y sostener la incertidumbre de no mirar un faro que lo guíe; aunque, en la medida que avanza, crea artefactos para mirar entre la penumbra de la noche. Por ello, no es posible entender una teoría general en este autor ni una forma única de establecer métodos y problemáticas a partir de la historia. Lo que tenemos frente a nosotros son formas en las que objetos, métodos y problemáticas aparecen gracias

14. *Ibidem*, p. 96.

15. Como dirá en una entrevista de 1977: “No hago una obra, hago investigaciones que son históricas y políticas al mismo tiempo [...]”, Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012, p. 39.

16. Michel Foucault, “Soy un artificiero”, p. 102.

17. Anne Dufourmantelle, *Elogio del riesgo*, Paradiso Editores, México, 2015, p. 14.

a la creación previa de artificios que posibilitan mirar la singularidad de su construcción. Si un catalejo facilita ver a lo lejos la presencia de una bahía y las costas que permiten el resguardo de las tempestades marítimas, sólo un microscopio hace posible mirar de cerca la arena y las rocas que la conforman. En este sentido, no existe un camino lineal o universal. Como señala nuestro pensador: “No tengo teoría general y tampoco instrumento seguro. Voy a tientas, *fabrico como puedo, instrumentos destinados a hacer aparecer objetos*. Los objetos están algo determinados por los instrumentos buenos o malos que fabrico”.¹⁸ Sin una metodología previa se producen *métodos* que hacen aparecer objetos, pues de ellos depende *su forma* de emerger. Ahora bien, cabe ser consecuente: ni los métodos ni el abordaje de los objetos serán perpetuos o inamovibles, sino que están enmarcados por la singularidad de una época que produce interrogantes precisas. La dimensión histórica y su acercamiento permiten crear y situar un abordaje singular, aunque no restrictivo. Foucault establece, en acto, un estilo de pensamiento que parte de recortes inciertos, yuxtaposiciones y anudamientos que producen campos específicos de escritura. Tal vez por ello valga la pena ubicar dos caras de la lógica de este estilo. La primera permite dimensionar la alegre apertura y la libre potencia de pensamiento provocadas por esta forma de abordaje. Un artíficiero funda comarcas en las que el archivo, el espacio, la economía o la literatura convergen, perfilando la mirada de manera singular sobre problemáticas precisas que dejan localizar ciertos derroteros del sujeto. La segunda cara, en consonancia con la anterior, implica no constreñirnos y aprender a mirar, no el dedo con el que señala Foucault, sino aquello a lo que apunta. Con esto indicamos la importancia de preguntar hasta dónde resulta deseable y posible “aplicar” acriticamente y a manera de réplica las herramientas y los artificios creados por el francés. Del panóptico a la biopolítica, de la genealogía a la historia de la sexualidad; cada época plantea anudamientos singulares y estratificaciones complejas, aunque distintas a los anteriores. En ese sentido, las propuestas de Foucault permiten acercarse y acceder a

18. Miguel Morey, *Escritos sobre Foucault*, Sexto Piso, Madrid, 2014, p. 170. Cursivas propias.

ciertas aristas de un problema, aceptando la imposibilidad de agotarlo. En este punto hemos de avanzar con cuidado, pues entender que el oriundo de Poitiers planteó un estilo no significa que su pensamiento ya contiene respuestas prefiguradas a ciertas problemáticas; aunque tampoco implica prescindir de lo que propone. Al pensar a Nietzsche y su fuerza creativa, el francés entiende la importancia de *utilizarlo* de una manera específica: “La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir si se es o no fiel, cosa que no tiene ningún interés”.¹⁹ Ahora bien —y digámoslo con todas sus letras—, esta posibilidad de utilizar y deformar a un autor toma consistencia únicamente avanzando a su lado, no a expensas de él; hay que llevarlo al límite de su proposición, no asumir y descontextualizar su pensamiento. Cercano a ello encontramos el famoso apotegma lacanian: “ir más allá del padre a condición de servirse de él”. Remarquemos: lo propuesto por Foucault acerca de Nietzsche retorna a su propia obra, mostrando su dimensión de creación específica en momentos precisos, no instituyendo métodos *a priori*, lo que implica pensarlo, no imitarlo.

Así, lo referente al estilo y al método instaurados por Michel Foucault nos permite dimensionar una forma singular de trabajo, aunque también subraya su dimensión particular, invitando a crear, en cada caso, campos de inmanencia en los que confluyen otras posibilidades de pensar, de escribir, de problematizar. De esta manera, más que respuestas, encontramos nuevas preguntas que llevan a crear artificios para adentrarnos en la noche de la historia y del archivo; porque sólo bajo el manto oscuro del firmamento es posible ver arder los fuegos artificiales cuya lógica ilumina las confluencias específicas mientras revela los espacios, las aporías, los discursos y los saberes en que el sujeto en nuestros tiempos se encuentra inmerso.

19. Michel Foucault, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método” en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1980, pp. 87–102, p. 101.

A manera de conclusión

Michel Foucault es un escritor prolífico y singular. Sus objetos de estudio e intereses son diversos, múltiples, heterogéneos. A simple vista encontramos una escritura caprichosa, difusa y neblinosa que no responde a una lógica secuencial de pensamiento. Sin embargo, la inexistencia de una linealidad no implica la carencia de un pensamiento. Por el contrario, esta manera en que la escritura se revela y cómo aborda sus objetos de estudio sitúan la libertad y el rigor de un estilo propio. Debido a la primera, el riesgo creativo permanece constante en los escritos de Foucault, atravesando una multiplicidad de temas que van del discurso a la prisión, de la episteme al poder. Ahora bien, esto no restringe el rigor, pues el filósofo francés recurre a la minuciosidad del archivo o a la historia para extraer las pautas necesarias de esta creación. Así, libertad y rigor muestran reverso y anverso de una lógica creativa cuyo nombre de pila es “estilo”; un estilo de escritura que crea en tanto avanza, sin elementos previos que lo condicionen, pero asentado en marcos epistemológicos que le dan la fuerza de creación. Gracias al estilo surgen métodos singulares que permiten a los objetos de estudio advenir. No obstante, la eficacia de esta fuerza creadora tiene fecha de caducidad, por lo que al establecer un objeto de estudio éste será inutilizado para otros propósitos. Con ello encontramos una singularidad creativa, pero también cierta imposibilidad de repetición. De ser así, ¿hallamos un *impasse* al referir, estudiar o trabajar con los planteamientos de Foucault? En otras palabras, ¿su estilo y método no vuelven imposible referenciarlo o abordarlo? Consideramos que el hecho de que sus abordajes vuelvan irrepetibles sus condiciones no significa que no muestren caminos que posibiliten ir hacia otros lugares. En otros términos, este planteamiento marca la pauta para que las construcciones plasmadas en sus textos inviten a seguir construyendo, no a detenerse en lo construido. De ahí que la imitación o la simple disección de la obra de este filósofo francés corra el riesgo de volverse estéril, gris e improductiva. X

Fuentes documentales

- Castro, Edgardo, *Introducción a Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- Deleuze, Gilles (Ed.), *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- Díaz, Esther, *La filosofía de Michel Foucault*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Droit, Roger-Pol, *Entrevistas con Michel Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Dufourmantelle, Anne, *Elogio del riesgo*, Paradiso Editores, México, 2015.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits I*, Gallimard, París, 2001.
- _____ *Dits et écrits II*, Gallimard, París, 1994.
- _____ *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.
- _____ *Estrategias de poder*, Paidós, Buenos Aires, 1999.
- _____ *Microfísica del poder*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1980.
- _____ *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París, 1975.
- _____ *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 2009.
- Fuentes, Carlos, *Los 68. París-Praga-México*, Debate, Buenos Aires, 2008.
- Misses-Liwerant, Judit Bokser y Saracho López, Federico José, “Los 68: movimientos estudiantiles y sociales en un emergente transnacionalismo y sus olas dentro del sistema-mundo. A manera de editorial” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 63, Nº 234, septiembre/diciembre de 2018, pp. 13-52.
- Morey, Miguel, *Escritos sobre Foucault*, Sexto Piso, Madrid, 2014.
- Santora, Marc, “Lo que nos enseñó la Primavera de Praga (y el invierno de su represión)” en *The New York Times*, The New York Times Company, 23 de agosto de 2018, <https://www.nytimes.com/es/2018/08/23/espanol/primavera-praga-aniversario-50-urss.html> Consultado 4/IV/2024.

Sortear las solemnidades de la historia: la filosofía como tarea histórico-crítica en el pensamiento de Michel Foucault

Ana Laura Vallejos*



Recepción: 11 de marzo de 2024
Aprobación: 11 de abril de 2024

Resumen. Vallejos, Ana Laura. *Sortear las solemnidades de la historia: la filosofía como tarea histórico-crítica en el pensamiento de Michel Foucault*. A lo largo de más de 30 años de producción Michel Foucault superó los límites disciplinarios y logró una potente amalgama entre campos del saber, como la filosofía, la historia y la psicología. A través de las siguientes páginas me propongo explicitar su recorrido metodológico, las etapas de su proyecto intelectual y, en especial, de qué manera, en la década de los setenta, llevó a cabo una genealogía de la historia inspirada en la filosofía de Friedrich Nietzsche. Este procedimiento conlleva una reflexión histórica y un trabajo minucioso con los archivos. Desde esta perspectiva, la filosofía es una tarea histórico-crítica que no pretende construir un sentido unívoco y conciliador de los sucesos históricos. Por el contrario, el proyecto filosófico de Foucault, en tanto historia crítica del pensamiento, se propone ahondar en las discontinuidades y en las luchas; en definitiva, busca dilucidar los juegos de veridicción que hicieron posible nuestro presente.

Palabras clave: Foucault, genealogía, veridicción, crítica, historia del pensamiento.

Abstract. Vallejos, Ana Laura. *Eluding the Solemnities of History. Philosophy as a Historical-Critical Undertaking in Michel Foucault's Thought*. Over the course of more than 30 years of production Michel Foucault surpassed

* Doctoranda en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesora de filosofía. anavalls16@gmail.com

disciplinary limits and achieved a powerful amalgamation between fields of knowledge such as philosophy, history and psychology. Through the following pages I intend to explain his methodological journey, the stages of his intellectual project, and especially how, in the 1970's, he carried out a genealogy of history inspired by the philosophy of Friedrich Nietzsche. This procedure entails historical reflection and painstaking work with archives. From this perspective, philosophy is a historical-critical task, lacking the pretension of constructing a univocal and conciliatory sense of historical events. On the contrary, Foucault's philosophical project as a critical history of thought aims to delve into discontinuities and struggles; in short it is proposed to elucidate the games of veridiction that made our present possible. *Key words:* Foucault, genealogy, veridiction, critique, history of thought.

El legado Foucault: un corpus en expansión

En el marco del 40 aniversario de su fallecimiento, Michel Foucault sigue siendo uno de los pensadores más influyentes del campo intelectual a escala global. Su obra ha conquistado las discusiones académicas en diversas disciplinas, escuelas de pensamiento y territorios remotos desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. Esto ha sucedido particularmente en Latinoamérica, en donde encontramos sus primeras apariciones hacia finales de la década de los cincuenta¹ con sus escritos de juventud sobre psicología, psicoanálisis y marxismo, los cuales comenzaban a circular en las universidades y militancias. Hoy encontramos una ampliación de su corpus bibliográfico gracias a la publicación de los inéditos del joven Foucault,² escritos que volvieron a revolucionar su recepción luego de décadas de intensas reapropiaciones.³ El filósofo francés se ha convertido en una influencia de alcance difícilmente calculable en el pensamiento contemporáneo. Ciertamente, al igual que el hongo a través de su micelio, el pensamiento de este autor

1. Mariana Canavese, *Usos de Foucault en la Argentina. Recepción, circulación y críticas desde los años cincuenta hasta nuestros días*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, p. 38.
2. Stuart Elden, *The Early Foucault*, Polity Press, Cambridge, Reino Unido, 2021.
3. Ana Laura Vallejos, "Los escritos del joven Foucault: una reconstrucción de las teorizaciones que desembocaron en una arqueología de la locura" en *El Banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, N° 13, 2023, pp. 383-407.

conecta, atraviesa y alimenta el campo intelectual occidental hace más de 50 años. Tratar de sintetizar todos sus aportes conceptuales quizá sea una empresa imposible y, *más aún*, infructífera por reduccionista; sin embargo, se puede llevar adelante un intento de identificar métodos de trabajo, una manera de abordar las problemáticas, la construcción de una terminología propia... en definitiva, identificar un hilo conductor, un hilo de Ariadna, en una obra tan vasta. Ahora bien, el propio Foucault fue siempre renuente a las clasificaciones, a las taxonomías diagnósticas de su pensamiento. Es por ese motivo que se mostró esquivo a la asignación de etiquetas como “estructuralismo”, “marxismo”, “psicoanálisis”, entre otras de su tiempo. Se esforzó por evitar encerrar sus ideas en los callejones de la pertenencia; declaró que el juego del pensamiento valía la pena si hay en él siempre una transformación.⁴ No obstante, también afirmó en diversas ocasiones que su campo de trabajo era la historia del pensamiento, y, precisamente, tal es el punto de partida del presente trabajo. En las siguientes páginas se desarrolla una revisión de las maneras en las que este filósofo elaboró un método de hacer filosofía históricamente, de trabajar en la historia de manera filosófica, de sortear las solemnidades de la historia, en las que cayeron los filósofos idealistas; pero también de las maneras de evitar el solipsismo, el aislamiento de la filosofía, para así poner en contacto la tarea filosófica con todo el campo del conocimiento humano, con las relaciones de poder intersubjetivas y con los juegos de dominación social. Se plantea aquí una reconstrucción del método histórico-crítico a lo largo de su obra y, particularmente, una exploración de la influencia de dos figuras clave de la tradición occidental: Immanuel Kant y Friedrich Nietzsche. Esta herencia no sólo se comprueba a través de los libros publicados en vida del autor, sino también en los escritos del joven Foucault que datan de la segunda mitad de la década de los cincuenta y hasta mediados de la década de los sesenta. La oscilación entre la incorporación y el rechazo

4. Michel Foucault, “Verdad, individuo y poder” en Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 2016, pp. 141-150, p. 142.

de ciertas ideas en esos autores es clave para comprender el proyecto intelectual en tanto crítica del presente y como ontología de nosotros mismos; en tanto labor genealógica y como derrumbe de la disposición antropológica del pensamiento moderno.⁵

La metodología histórica en el proyecto crítico foucaultiano

La historia ha sido una pieza fundamental en el trabajo de Foucault. Muchas veces esta persistencia ha generado cierta confusión entre los lectores no especializados. ¿Es Foucault un historiador? ¿Es un filósofo? ¿Un psicólogo? Michel Foucault tuvo formación de grado en filosofía y en psicología, y, aunque en varias oportunidades se le reconoció exclusivamente como profesor, su proyecto intelectual es definido por el propio autor como una *historia crítica del pensamiento*.⁶ Su obra puede leerse como una historia crítica del sujeto: una historia que se aboca a los modos en los que el sujeto es objeto de conocimiento de las llamadas *ciencias humanas*, y, por otro lado, a la manera en que ese sujeto es atravesado por las relaciones de poder.⁷ Foucault afirmó que sus libros no son tratados filosóficos, aunque tampoco son estudios de historia; son fragmentos filosóficos en los canchales de la historia.⁸ En su trabajo intelectual la filosofía y la historia se encuentran tan estrechamente relacionadas que es casi imposible concebirlas de manera aislada; aun metodológicamente son elementos catalizadores recíprocamente. La crítica filosófica permite crear una historia fuera del paisajismo de las esencias y de las significaciones puras. La historia que elabora este filósofo y psicólogo no trata de hechos inequívocos; no es narración objetiva de los hechos, sino un despliegue de interpretaciones con las que se trata de entender la multiplicidad de luchas y significaciones que atraviesan la realidad. Y, por otra parte, el canchero de la historia permite a nuestro autor construir

5. Edgardo Castro, *Introducción a Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2023, p. 52.

6. Michel Foucault, "Foucault" en Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, Gallimard, París, 1994, pp. 631-636.

7. Edgardo Castro, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2018, p. 101.

8. Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, p. 21.

una filosofía conectada palmariamente con las condiciones materiales y discursivas de existencia de los seres humanos; una filosofía vinculada con el curso de los sucesos y de las contingencias, lejos del paradigma de ésta como torre del saber alejada del mundo circundante. En definitiva, la filosofía y la historia en el pensamiento de Foucault constituyen una misma superficie que funciona como la figura matemática de la banda de Moebius: parece mostrarnos dos superficies, pero en realidad sólo existe una, desplegada, en la que es imposible distinguir un comienzo y un final; no hay distinciones intuitivas, no hay adentro o afuera. Para el francés la historia no es una cara exterior de la filosofía —ni a la inversa—, sino que ambas son las caras internas de un mismo trabajo intelectual.

En primer lugar, en el periodo arqueológico, desde *Histoire de la folie* (1961) hasta *L'archéologie du savoir* (1969), las teorizaciones del autor giran en torno a la pregunta por el saber; la arqueología es un procedimiento que indaga cómo ha sido posible la emergencia de regímenes de saber en ciertos dominios. El surgimiento de saberes, disciplinas y ciencias se enraíza en un determinado contexto histórico, por lo que Foucault describe las condiciones históricas de posibilidad de esos saberes en la cultura occidental. Este procedimiento se puede observar en obras como *Histoire de la folie* y en *Maladie mentale et psychologie*.⁹ Ahí la enfermedad mental es una experiencia de la locura habilitada por el andamiaje histórico de la modernidad europea que vio emerger los dominios de los “saberes psi”: la psiquiatría y la psicología. Esta metodología también está presente en *Naissance de la clinique*, obra en la que analiza la constitución de la medicina moderna en tanto modelo de una nueva mirada clínica. Es una investigación que el propio Foucault califica en el “Prefacio” de esta obra como investigación histórica.¹⁰ Finalmente, en *Le mots et les choses* indaga el surgimiento histórico de

9. Reedición de su primer libro publicado: Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Presses Universitaires de France, París, 1954.

10. Michel Foucault, *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica, Siglo XXI*, Buenos Aires, 2003, p. 17.

las llamadas *ciencias humanas*, tratando de observar cómo el campo epistemológico posibilita la emergencia de saberes históricamente situados. En síntesis, la problematización del periodo arqueológico acerca del saber tiene una raigambre histórica y descriptiva de las luchas, materialidades y azares que permitieron la emergencia de esos dominios del saber. Además, el procedimiento metodológico foucaultiano estuvo signado desde sus primeros años por la intención de evitar toda sujeción antropológica. La idea del *hombre* también es un concepto que debe su positividad a cierto horizonte histórico; por lo tanto, nuestro filósofo pretende esquivar sus posibles consecuencias (las recientes publicaciones del joven Foucault que datan de la década de los cincuenta confirman e iluminan esta afirmación).¹¹ Si entendemos al sujeto como una de las mayores preocupaciones del autor podremos concebir su obra en tanto historia del sujeto o, también, como una indagación de la relación entre sujeto e historia, y la idea del hombre es uno de los productos históricos de esta relación. Sin embargo, el proceder arqueológico no pretende mostrar que los saberes surgen de manera lineal y progresiva; no busca ser una historia de las ideas del hombre o una mera historia del progreso de los saberes occidentales. Por el contrario, la arqueología faculta visualizar una historia de la dispersión que permitió arribar al estado actual del saber. El recurso al archivo y a los documentos historiográficos está presente ya en este periodo en el joven autor; sin embargo, el material de archivo no es utilizado para señalar un curso unificado de la historia, sino al contrario: muestra la enorme cantidad de evidencia a favor de una historia sin interpretaciones últimas; la imposibilidad de una historia unificada, la negación de la reconciliación de los hechos. En este sentido, la historia es, para Foucault, anti-hegeliana.¹²

11. En especial en la obra recientemente publicada en español por la editorial Siglo XXI: Michel Foucault, *La cuestión antropológica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2024.

12. Edgardo Castro, "Michel Foucault: Sujeto e historia" en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Universidad Nacional del Litoral/Ediciones UNL, Santa Fe, Argentina, N° 14, 2006, pp. 171-183, p. 171.

En segundo lugar, en el denominado *periodo genealógico* los análisis del autor se desplazan desde la cuestión del saber hacia las modalidades y los ejercicios del poder. Tal desplazamiento lo encontramos desde los inicios de su cátedra en el Collège de France al comienzo de la década de los setenta y atraviesa obras clásicas como *Surveiller et punir* y el primer volumen de *Histoire de la sexualité*. En la primera de estas obras realiza una investigación de cómo el hombre moderno se ha convertido en un sujeto atravesado por una nueva economía del castigo, envuelto en un conjunto de dispositivos disciplinarios, y en la segunda de ellas, cuyo primer volumen se tituló *La volonté de savoir*, indaga la nueva economía del deseo que esta sociedad disciplinaria desarrolló; así como cuándo y cómo el sexo se inscribe en Occidente en un determinado régimen de verdad.¹³ En todo este periodo continúa el trabajo con los archivos y el empleo de documentos como un recurso central. Sigue la metodología histórico-crítica para explicar de qué manera se dieron estas transiciones y cuáles fueron los elementos constitutivos de estos juegos de veridicción que rigen los sistemas médicos y penales, y los códigos culturales del deseo del hombre europeo a partir del siglo XVIII.

En la primera clase de su curso en el Collège de France de 1983, titulado *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault incluye algunas aclaraciones metodológicas en las que advierte que su trabajo, en tanto historia del pensamiento, puede entenderse como un análisis de “focos de experiencia” que articulan formas de un saber posible, matrices normativas de comportamiento de los individuos y modos de existencia virtuales para sujetos posibles.¹⁴ La noción de “foco de experiencia” permite captar cómo se articulan diferentes momentos de su obra¹⁵ para

13. Para tal investigación llevará adelante un análisis que comienza en el primer volumen de la serie, indagando la experiencia moderna de la sexualidad, especialmente en los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, en los siguientes tomos dará un brusco giro de más de un milenio para abordar las experiencias grecorromanas y cristianas.

14. Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 19.

15. Nos referimos aquí a la diferenciación en tres etapas de su obra: arqueología, genealogía y ética/gubernamentalidad. Se trata de una clasificación útil y aceptada por una amplia mayoría de especialistas, pero que debe tomarse con cautela para no simplificar y reducir su pensamiento.

comprender que, más allá de las transiciones o los cambios de perspectiva entre un periodo y otro, lo que persiste en el pensamiento de este filósofo y psicólogo es cierta relación con la historia, entendida aquí como multiplicidad de focos de experiencia, experiencias históricas que involucran planos cognitivos, sociales, penales, médicos y éticos.¹⁶ Es a través del espesor de la historia como el ser humano construye y practica determinados juegos de veridicción, procesos a través de los cuales se legitima un determinado foco de experiencia, una práctica de relación del ser humano consigo mismo y con los otros. Su pensamiento nos permite problematizar esos focos, entendiendo su materialidad y sus maneras de validación: la enfermedad, la sexualidad y las ciencias humanas son expresiones, variantes históricas, ejes de aquellos focos de experiencia en los que se expresan los juegos de verdad. El oriundo de Poitiers sostenía que su tarea intelectual intentaba trazar una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. Sin embargo, mediante su tarea histórico-crítica no busca trazar la curva de una evolución en la historia. Tampoco pretende la reconciliación de los procesos históricos en una unidad o sentido de progreso, como lo hace la filosofía de la historia idealista de Kant o Hegel. Por el contrario, su tarea es una actividad de reflexión respecto de los modos de subjetivación envueltos en los procesos de la historia. De esta manera, Foucault no desea trazar el perfil del sujeto de la historia occidental, *sino pensar al sujeto en la historia*, con sus condiciones materiales de posibilidad, el entramado de saberes que lo atraviesan y los mecanismos de poder de los que forma parte. De allí la importancia de reconstruir los sucesos históricos en su plena discontinuidad, tarea para la cual el archivo es una herramienta indispensable que permite vislumbrar las luchas que hicieron posible el presente como tal.

16. Pedro Cerruti, "La 'ontología histórica' de Michel Foucault. Apuntes de método para el análisis crítico socio-cultural" en *Sociedade e Cultura*, Universidad Federal de Goiás, Goiânia, Brasil, vol. 15, Nº 2, julio/diciembre de 2012, pp. 393-403, p. 395.

Es precisamente ese recorrido metodológico lo que nos proponemos abordar en las siguientes páginas a partir de quienes influyeron al francés de manera más importante en el plano filosófico, a saber, Kant y Nietzsche. Ambos marcaron el rumbo para una investigación histórico-crítica.¹⁷

La filosofía como tarea crítica y ontología histórica de nosotros mismos

A comienzos de la década de los ochenta Denis Huisman, académico y escritor francés, preparó la publicación de una entrada dedicada a Michel Foucault en el *Dictionnaire des philosophes*.¹⁸ Para llevar a cabo esa tarea consultó a su asistente, François Ewald, y el propio Foucault decidió colaborar con la presentación retrospectiva de su trabajo. El breve artículo fue publicado bajo el seudónimo de Maurice Florence y representa una pieza de mucho valor para los lectores e intérpretes del autor, ya que allí se lleva a cabo un análisis personal de su itinerario intelectual a lo largo de más de 30 años de trabajo. Foucault afirma, en primera instancia, que su pensamiento podría enmarcarse dentro de la línea crítica de Kant. Así, para sorpresa de todos, se sitúa en consonancia con un autor del canon de la filosofía moderna alemana respecto del cual podríamos enumerar significativas diferencias conceptuales (en especial porque Kant representa el desarrollo de una filosofía idealista trascendental que está en las antípodas del perspectivismo nietzscheano, el cual situamos en convergencia con el pensamiento de Foucault). Mientras el alemán basa su filosofía en un sistema en el

17. Pablo Martín Routier, "Subjetividad e historia en el debate Foucault-Derrida: Sobre las condiciones de posibilidad de una historia crítica de la razón y la locura" en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Universidad Nacional del Litoral/Ediciones UNL, Santa Fe, Argentina, N° 45, 2023, pp. 1-13, p. 3.
18. *Dictionnaire des philosophes* fue un proyecto llevado a cabo a principios de los años ochenta por el escritor y pensador francés Denis Huisman bajo la dirección editorial de Presses Universitaires de France. Este proyecto expondría de manera sintética el pensamiento de los filósofos más importantes de la tradición occidental de todos los tiempos; empresa de pretensión ecuménica y sin duda utópica, pero que implicó la colaboración de especialistas de múltiples países del mundo. Se publicó finalmente en 1984 en dos tomos. Aquí nos referimos a la entrada correspondiente a Michel Foucault, que fue redactada por él mismo.

que la subjetividad se determina a partir de un *a priori* trascendental y en postulados antropológicos universales, el francés, por su parte, rechaza todo tipo de universal antropológico, lo cual lo aleja de los pilares éticos, epistemológicos y metafísicos del filósofo de Königsberg. No obstante, Foucault dedicó diversos textos, exposiciones e, incluso, su tesis secundaria de doctorado al pensamiento kantiano.¹⁹ Evidentemente, había un interés en la lectura de su obra y una influencia conceptual. Pero ¿cuáles son los elementos que le resultan admisibles de esta filosofía? Foucault considera su trabajo como una “historia crítica del pensamiento”, por lo que tenemos aquí dos elementos importantes: el pensamiento y el elemento crítico.

En primer lugar, en este artículo se define *pensamiento* como el acto que coloca, en sus diversas relaciones posibles, a un sujeto y a un objeto; por lo tanto, la historia crítica del pensamiento emprende un análisis de las condiciones en las que se han formado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que tales relaciones son constitutivas de un saber posible.²⁰ El pensamiento, desde esta perspectiva, tiene la tarea de estudiar los modos de subjetivación, es decir, los modos de constitución de la subjetividad en un determinado contexto histórico, en la medida en que los sujetos se convierten en objetos de un saber posible y son atravesados por relaciones de poder. Así pues, el pensamiento crítico estudia, a su vez, modos de objetivación. Ese doble movimiento ya fue anticipado por el autor en *Les mots et les choses*. Ahí el sujeto se convierte en el soberano sumiso, en el sujeto que intenta conocerse a sí mismo en los pliegues de su facticidad. Es por ello que estudiar al sujeto moderno occidental no es legitimar la razón moderna ni es un gesto de complicidad con el presente; por el

19. La tesis secundaria de doctorado contiene una introducción, traducción y notas al texto kantiano *Antropología en sentido pragmático*. El joven Foucault trabajó en esta investigación sobre Kant entre los años 1959 y 1960 durante su estadía en Hamburgo, desde donde dirigía el Instituto Francés, a la par que trabajaba en su tesis principal de doctorado, *Histoire de la folie*.

20. Michel Foucault, *Dits et écrits* IV, p. 632.

contrario, es una actitud de sospecha, una exploración retrospectiva de la racionalidad occidental. Este doble proceso de subjetivación y objetivación recíprocas es lo que Foucault denomina *juegos de verdad*,²¹ es decir, la historia de la emergencia de los enunciados capaces de ser verdaderos y, por ello, enunciados que atraviesan la vida de los individuos y de las poblaciones, en el cuerpo y en la ideología, en la conciencia y en la carne. Una historia del pensamiento así entendida no busca, por lo tanto, develar la verdad, sino que procura las condiciones a través de las cuales ha sido construida la verdad misma. Tal es el terreno de un *a priori* histórico; un terreno de múltiples verdades que se superponen como máscaras, que poseen un estatus de realidad capaz de ocultar su emergencia en la pura contingencia, su origen en la pura discontinuidad.

En segundo lugar, en este proyecto intelectual denominado *historia crítica del pensamiento* tenemos el elemento crítico. Éste es un punto nodal porque allí se evidencia cómo el filósofo francés tomará ciertos rasgos de la empresa crítica kantiana para su propio método de trabajo. En *Qu'est-ce que les Lumières?* Foucault vuelve sobre el texto kantiano *Was ist Aufklärung?*²² (1784) y retoma esa pregunta que Kant intenta responder, cuya respuesta inaugura un gesto de la modernidad filosófica: ¿qué es ese acontecimiento llamado *Aufklärung*, el cual ha determinado, al menos en parte, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy?²³ El gesto de Kant que llama la atención de Foucault es la interrogación a la actualidad: el filósofo de Königsberg quiere

21. La problemática de la construcción de la verdad, de los discursos verdaderos o regímenes de verificación, representa uno de los polos temáticos más importantes de la obra foucaultiana, En *La voluntad de saber* expresa que su trabajo puede ser considerado una historia política de la verdad, una historia de las relaciones entre verdad y poder (Edgardo Castro, *Diccionario Foucault...*, p. 387). Todas sus obras pueden ser releídas como una indagación crítica de la verdad. Para profundizar en esta problemática se recomiendan sus cursos en el Collège de France, en especial los siguientes: “Leçons sur la volonté de savoir”, “Le pouvoir psychiatrique”, “Du gouvernement des vivants”, “Naissance de la biopolitique” y “Le Courage de la vérité”.

22. Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?” en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000, pp. 25-37.

23. Michel Foucault, *Dits et écrits* IV, p. 679.

responder una pregunta acerca de la historia sin recurrir al pasado; interroga su presente. El coraje, la audacia de atreverse a saber es, ante todo, un gesto de independencia (la cual consiste, precisamente, en utilizar la propia razón para cuestionar el presente), de salida de la minoría de edad. Foucault reconoce la importancia de este gesto en el pensamiento kantiano y sostiene que representa una bisagra en la manera de hacer filosofía de la historia. Así, la reflexión del presente como tarea para la filosofía es, para Foucault, el punto de partida de lo que podría llamarse “actitud de la modernidad”.²⁴ La modernidad como actitud y no exclusivamente como periodo de la historia occidental es esa interrogación al presente, un modo de relación con la actualidad, una manera de pensar y de sentir; en definitiva, es un *ethos* filosófico. Este *ethos* se cristaliza en el análisis de nosotros mismos en tanto seres históricamente determinados. De ahí que tal tarea crítica implica investigaciones históricas, pero también una revisión retrospectiva de nuestra propia racionalidad, y es en este punto en el que convergen llamativamente las intenciones tanto de Kant como de Foucault. Esta actitud de indagación y sospecha respecto del presente es lo que vuelve radical en su singularidad el proyecto filosófico del pensador alemán. Kant es quien, inmerso en la *Aufklärung* del siglo XVIII, se plantea varias preguntas fundamentales respecto de su actualidad, intentando resolver algunos callejones sin salida de la filosofía moderna. Una de esas preguntas es *¿qué puedo conocer?* La *Crítica de la razón pura* intenta dar respuesta a aquella interrogante a través de la exploración de los juicios y facultades humanas. Esta pregunta, por la condición de posibilidad del conocimiento que él esboza, es la clave de la autonomía, de la anhelada mayoría de edad del hombre moderno. Foucault entiende que la libertad del hombre moderno se juega en esa exploración del conocimiento y sus límites; esa libertad que le permitirá al hombre desafiar la tutela y el estado de obediencia a los que se

24. Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?” en Michel Foucault, *Saber y verdad*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 71-97, p. 80.

vio sometido desde hace siglos.²⁵ En esta tarea de indagación crítica se realiza entonces una ontología histórica de nosotros mismos, y, con ello, se consigue autonomía respecto de los postulados idealistas que tienden a sacralizar la historia, sus batallas, desenlaces y conceptos.

Es importante distinguir la lectura que Foucault realiza de Kant en diferentes momentos de su obra. Si bien aquél reconoce a éste el valor de la ontología del presente como práctica filosófica, se distancia de la búsqueda de las posibilidades del conocimiento en una instancia trascendental, es decir, se aleja del punto nodal del idealismo kantiano. Entre ambos autores no sólo existe una separación en el plano gnoseológico, sino también en el plano ético y, por supuesto, en relación con la visión antropológica. Kant también representa para Foucault la apertura de la disposición antropológica del pensamiento moderno.²⁶ Es decir, a partir del autor de las tres *Críticas*, la filosofía moderna, hacia finales del siglo XVIII, se convierte en antropología, entendiendo ésta como la emergencia de la figura del sujeto humano como centro de la realidad, lo que desplaza el lugar de Dios y de la naturaleza:

Por antropología no hay que entender aquí ni una determinada disciplina científica ni una rama específica de la filosofía, sino la recíproca pertenencia del hombre y la verdad. Desde el momento en que la verdad no proviene ni de la infinitud de Dios ni de la infinitud de la naturaleza, sino del hombre y su mundo, nos encontramos con esa disposición del pensamiento y sobre todo de la filosofía que Foucault denomina —antropología—.²⁷

El pensamiento kantiano es para Foucault la condición de posibilidad de la apertura de la filosofía moderna a la antropología. Esta problemática es extensamente abordada en *La Question anthropologique*,²⁸ uno

25. *Ibidem*, p. 85.

26. Edgardo Castro, *Introducción a Foucault*, p. 47.

27. *Ibidem*, p. 44.

28. Michel Foucault, *La Question anthropologique. Cours 1954-1955*, Seuil/Gallimard, Paris, 2022.

de los manuscritos publicados por el joven Foucault que data de los primeros años de la década de los cincuenta, época en la que ejercía como docente en l'École Normale Supérieure (ENS) y en la Université de Lille. Allí Foucault indaga cómo se ha desarrollado en el pensamiento moderno, a partir de Kant, una disposición a encontrar en el sujeto-hombre el elemento trascendental de la filosofía y, por lo tanto, la actitud crítica que también estaba presente en Kant es subordinada a la antropología. Como podemos observar, la relación de Foucault con Kant es ambivalente. Es una relación de continuidad y ruptura,²⁹ ya que, si bien la dimensión de una ontología crítica de nosotros mismos está presente en Kant como un antecedente que Foucault valora, también hay una importante ruptura entre ambos, en tanto que el pensamiento kantiano deriva en una analítica de la verdad que descansa en los postulados del *a priori* trascendental. En el pensamiento del autor alemán se entrelazan preguntas centrales: *¿qué puedo saber?* / *¿qué debo hacer?* / *¿qué es el hombre?* A la pregunta gnoseológica le sigue la pregunta por la ética, y, finalmente, esta última conduce a la pregunta por la condición antropológica. El filósofo de Königsberg intenta responder estas interrogantes por medio de su proyecto crítico, pero lo hace a través del armado de un sistema apoyado en la instancia trascendental. La posibilidad del conocimiento, del obrar y de la subjetividad humana descansa en postulados universales y categóricos de antemano determinados. En definitiva, en Kant hay una construcción posible de los enunciados verdaderos de la ciencia, de la historia, de la moral, puesto que hay un sujeto humano hay una verdad. Y es aquí donde la distancia con Foucault será determinante. Ciertamente, el pensador francés no construye su filosofía a raíz de postulados trascendentales, sino desde un *a priori* histórico. En efecto, la perspectiva de un *a priori* histórico contempla las condiciones materiales concretas de surgimiento de un saber, de cualquier valor moral, porque las condiciones de posibilidad de la experiencia posible no son trascendentales, sino históricas. Es en

29. Edgardo Castro, *Diccionario Foucault...*, p. 229.

la historia, entendida como campo de luchas y discontinuidades, donde podemos buscar el fundamento de una praxis ética; pero ésta nunca será universal, sino que se sabe fruto del devenir y de la contingencia. Gilles Deleuze sostenía que todo el itinerario intelectual de Foucault puede resumirse en las tres grandes preguntas kantianas, pero este último elabora un camino distinto para responderlas alejándose de la filosofía idealista y acercándose al perspectivismo histórico.³⁰

El perspectivismo nietzscheano: la construcción de una filosofía de la historia que asume el devenir

Para Foucault la filosofía es una tarea histórico-crítica, pero no debe ser remitida a un sujeto constituyente. Es preciso evitar el problema en el que tropezaron las filosofías idealistas de la modernidad. En este camino podemos situar la lectura decisiva del pensamiento de Nietzsche, una influencia que marcó definitivamente al joven Foucault. Situando al pensador alemán como un hito en la filosofía europea podemos observar cómo Nietzsche, en los escritos recientemente publicados del joven Foucault que datan de la década de los cincuenta, lleva a cabo un derrumbamiento de la disposición antropológica del pensamiento moderno.³¹ En efecto, su lectura fue una colisión transformadora para Foucault: “Nietzsche fue una revelación para mí. Sentí que había alguien muy distinto de lo que me habían enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida: dejé mi trabajo en el asilo y abandoné Francia”.³² De la mano del alemán el joven francés rompe, como un espíritu libre de sus antiguas ataduras, con la tradición de pensamiento que lo había formado en la academia francesa y alcanza una nueva perspectiva para su proyecto intelectual, el de una filosofía crítica que esté inmersa en la misma historia; pero no con la voluntad de una síntesis, sino de

30. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.

31. Michel Foucault, *Le Discours philosophique*, Seuil/Gallimard, París, 2023, p. 191.

32. Michel Foucault, “Verdad, individuo y poder”, p. 146.

construir un sentido histórico que dé cuenta del valor del devenir. Tal es la tarea de la genealogía.

Una filosofía histórica en el sentido nietzscheano no busca el sentido último de la historia ni una unidad de los acontecimientos que pueda ser encontrada por el hombre en tanto sujeto soberano del conocimiento. La filosofía de Nietzsche señala la decadencia de la voluntad de verdad de los historiadores y de los filósofos occidentales desde la Antigua Grecia hasta sus contemporáneos. El egipcianismo es la momificación de los sucesos en un sentido unificado y brindado por el hombre. En Nietzsche la búsqueda de unidad absoluta es característica del espíritu de los hombres decadentes. Así lo describe en sus textos cuando realiza el diagnóstico del nihilismo decadente que padece el hombre europeo; padecimiento que lleva siglos presente, en tanto que se inició con la filosofía socrático-platónica y es aún característica de sus contemporáneos del siglo XIX.³³ El abismo del sinsentido, el carácter de devenir de la vida, es inaceptable para los hombres que no pueden asumir el azar y buscan por ello refugio metafísico en los grandes ideales: Dios, la patria, los valores morales, la idea platónica o el espíritu absoluto. En la filosofía del pensador germano estos conceptos representan la idea de egipcianismo, la voluntad de volver eterno e inmutable lo vital.

El historiador ocupa en las reflexiones de Nietzsche dos lugares posibles. El primero pertenece a aquél que puede ser un hombre decadente más, es decir, el que busca un ordenamiento de los sucesos para borrar la huella de la discontinuidad y así asumir que la historia es un proceso dotado de sentido en sí mismo. De esta manera, la historia es una facultad de racionalidad hipertrofiada que es inútil para la vida (y no solamente no sería útil, sino que representa un peligro para esta última).³⁴ El

33. Mónica Cragnolini, "El nihilismo decadente: la historia de un error" en Mónica Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, Biblios, Buenos Aires, 2003, pp. 53-84.

34. Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (Segunda intempestiva)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

hombre moderno pretende hacer de la historia una ciencia objetiva que le otorgue un orden al caos del devenir, pero en esta empresa sufre indigestión de piedras de conocimiento histórico que crujen en su estómago; no lo hacen más fuerte, sino que muestran su debilidad y contribuyen a mantener su decadencia. El historiador es, desde esta perspectiva, un hombre “verídico”, con pretensión de verdad y de justicia en su quehacer histórico. Foucault retoma este concepto en su texto de 1971, *Nietzsche, la genealogía, la historia*,³⁵ en el que reafirma la diferencia entre la historia de los historiadores y el sentido histórico o historia efectiva. La historia de los historiadores se asocia a la tendencia metafísica de buscar una unidad trascendente. El historiador de este tipo procura unificar los sucesos de la historia, borrar la discontinuidad de los acontecimientos en una reconciliación aparente. Tal reconciliación es la historia como ciencia, la que quiere objetividad, la que dota de sentido el azar, la que construye una visión teleológica de la realidad. Cada suceso, cada hecho inmerso en la historia tiene su lugar, un sentido y su función en una línea de progreso. Por ello la historia de los historiadores supone una verdad; la voluntad de verdad atraviesa a los que buscan en la historia reconciliación de la diversidad de los hechos. Desde esta postura la verdad de la historia es posible y asequible al ojo del sabio, así como la conciencia plena y la objetividad. Esta forma de historia es inútil y corroe la vida, y se ve expresada, según Nietzsche, en los sistemas metafísicos de las filosofías idealistas de Platón, Hegel y Kant, en los ideales ascéticos del cristianismo, así como en los valores morales que se suponen inmutables. El historicismo científico con pretensión de universalidad y la filosofía de la historia de corte idealista son para el autor de *Así habló Zaratustra* un error inútil.

El segundo lugar posible del historiador en la filosofía de Nietzsche implica otra manera de hacer historia. Tal es, precisamente, la historia como una ficción útil para la vida, como genealogía, como potencia

35. Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, pp. 6–29.

crítica. Esta potencialidad aparece en la idea de *fuerza plástica* que el filósofo alemán sitúa como la capacidad de asimilar el pasado al servicio de la vida y que nos permite crecer de manera original a partir de nosotros mismos, transformar lo pasado y lo ajeno, e incorporarlo.³⁶ El conocimiento del pasado es deseable, desde esta postura, por su capacidad transformadora en el presente y en el futuro. El propósito de la historia no debe ser un conocimiento objetivo ni con estatus de certeza absoluta (ni mucho menos eterno), sino *sólo un ejercicio de imprimir sobre las discontinuidades un sentido útil*, pero que se sabe contingente y creación, que se reconoce como interpretación de la multiplicidad. El sentido histórico, afirma Foucault, reintroduce en el devenir lo que se había creído inmortal en el hombre; es la construcción de una historia efectiva sin búsqueda de una providencia o sentido final. El pensador francés sostiene que su método genealógico se basa en atención a las discontinuidades y pone el foco en la utilización de diversas fuentes. Por tal motivo, como vimos al comienzo del artículo, el gran archivo del que se sirve este filósofo y psicólogo en su obra, esa pasión documentalista suya, es uno de los ejes del reconstruir histórico-crítico: la historia es una herramienta de la tarea filosófico-crítica. Así, para entender nuestro presente es importante no obturar nuestra visión con una idea de progreso en la historia, sino poner atención a las luchas, juegos de veridicción y mecanismos de poder que han intervenido como elementos de los conflictos que moldearon el aquí y ahora en que nos encontramos. El historiador, desde esta perspectiva genealógica, no atraviesa los hechos en busca de esencias; por el contrario, entiende la carencia de esencia de las luchas y los sucesos y que detrás de las cosas no existe un secreto absoluto esencial, sino el secreto de que están desprovistas de esencia, de que fueron construidas pieza por pieza.³⁷

36. José Daniel Gómez Zamora, "Fuerza plástica y voluntad de poder: asimilación de lo extraño" en *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Nº 9, mayo de 2022, pp. 92-108. Para Gómez Zamora la fuerza plástica podría ser un antecedente conceptual de la voluntad de poder, en tanto que Nietzsche la define en la "Segunda intempestiva" como fuerza asimiladora y expansiva de lo vital que sirve para el fortalecimiento de un individuo, pueblo o cultura.

37. Foucault, Michel, "Nietzsche, la genealogía, la historia", p. 8.

El filósofo genealogista debe trabajar con esas piezas extrañas no para brindarles un último sentido explicativo, sino para entender el proceso de construcción de la realidad histórica.³⁸ Esta misma concepción de la filosofía, como tarea histórico-crítica en la filosofía de Nietzsche, la podemos rastrear en los escritos del joven Foucault publicados recientemente. En primer lugar, en *Le Discours philosophique*, el cual constituye un ensayo redactado por el escritor en verano de 1966, después de la redacción de *Les mots et les choses*. En estas páginas Foucault define la filosofía como una empresa de diagnóstico, una tarea que le ha sido asignada a partir del pensamiento de Nietzsche.³⁹ Podría pensarse, en principio, que este ensayo fue redactado en pleno desarrollo del programa arqueológico, y, efectivamente, en términos cronológicos esta afirmación es verdadera. Pero, además, es posible recuperar con esta fuente las lecturas que el autor francés ya sostenía por aquellos años respecto de las filosofías de la subjetividad (en especial, de Kant y de Nietzsche). Estas lecturas dejan en evidencia, en primer lugar, el profundo y minucioso interés de Foucault por estos dos autores, y, en segundo lugar, una interpretación clave al momento de pensar globalmente el desarrollo de su itinerario intelectual. Ya en 1966 el francés situaba a Kant como el representante de una filosofía trascendental que permite la emergencia de la disposición antropológica del pensamiento moderno. Por el contrario, Nietzsche posibilita una alternativa a esta tendencia. El pensamiento de este último constituye la disolución de la verdad del hombre, de las estructuras trascendentales del sujeto y, con ello, el derrumbamiento de una visión teleológica de la historia que atraviesa el discurso filosófico occidental moderno. En los escritos del joven Foucault estos discursos filosóficos son analizados en detalle, en especial los planteados por Kant, Hegel y Husserl, quienes en última instancia han hecho reposar sus sistemas filosóficos en una instancia trascendental.⁴⁰

38. *Ibidem*, p. 9.

39. Michel Foucault, *Le Discours philosophique*, p. 13.

40. Michel Foucault, *La Question anthropologique...*, p. 184.

Una hipótesis inédita presente en este ensayo de 1966 sostiene que el desafío de la tarea filosófica después de Nietzsche es superar los límites del discurso en el que la filosofía se vio envuelta desde la Antigua Grecia. Este discurso procura, a través de la filosofía, alcanzar el logos, la verdad, captar las esencias de la realidad. A partir del autor de *Así habló Zaratustra* la filosofía puede asumirse como una tarea de diagnóstico del presente, mas no por ello una tarea de interpretación o una terapéutica. A diferencia del médico, la filosofía tiene la ingrata tarea de diagnosticar: “El filósofo debe saber ahora que si es médico de la cultura, no ha recibido sin embargo la misión de curar, no le corresponde calmar los gritos ni reconciliar”.⁴¹ Lo que vuelve tan decisiva la obra de Nietzsche en la historia de la filosofía es, precisamente, que *descompone* el discurso filosófico de la tradición occidental, lo arranca de su aislamiento. No es solamente un alejamiento de la metafísica, sino que es un desarticular la armadura que aislaba el pensamiento filosófico del resto de los discursos.⁴² Es en este gesto de desarticulación de ese discurso como la filosofía de Nietzsche reconecta la filosofía con la historia. He aquí el filósofo convertido en filólogo, historiador, genealogista, psicólogo, analista de la vida y de la fuerza.⁴³

Consideraciones finales

Para Michel Foucault la tarea histórico-crítica consiste en cuestionar aquello que nos es dado en el presente como universal, necesario y obligatorio para descubrir en la trama de la historia un presente plagado de contingencias, singularidades, arbitrariedades.⁴⁴ En el dominio de los saberes la filosofía, así entendida, debe encontrar la discontinuidad discursiva en las disciplinas, en las luchas sociales que fueron partícipes de la construcción de las ciencias; en definitiva, debe comprender el

41. Foucault, Michel, *Le Discours philosophique*, p. 17.

42. *Ibidem*, p. 179.

43. *Ibidem*, p. 180.

44. Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 90.

precio que debió pagarse para que un determinado discurso alcance el estatus de verdadero. Este gesto es un *leitmotiv* de la obra foucaultiana, en especial a partir de la década de los setenta. Desde entonces nuestro filósofo afirma que toda su obra puede ser comprendida como una historia política de la verdad, una investigación sobre las relaciones entre verdad, saber y poder.⁴⁵ Sin embargo, a través de este trabajo recorrimos algunas de las fuentes que evidencian que el proyecto de una historia del pensamiento se remonta a los comienzos del itinerario intelectual del autor, con su minuciosa lectura de Kant y de Nietzsche, dos figuras que transformaron el campo filosófico moderno, cada quien a su manera. A partir de 2020, con la ampliación del corpus bibliográfico del autor, podemos acceder a nuevos registros de estas lecturas, materiales de cursos, obras inconclusas y ensayos terminados. Toda esta cantera de elementos nos revela, en relación con Kant y con Nietzsche, un tenaz interés por parte del joven pensador francés. Ya en la década de los cincuenta situaba a Nietzsche como un punto de quiebre en la tradición occidental; un quiebre que habilitó la posibilidad de otro pensamiento, otro modo de habitar la filosofía, diferente del discurso que predominó durante siglos. Este camino que el filósofo alemán inaugura es una manera histórica de interpelación al presente, una reivindicación del cuerpo como campo de batalla, un distanciamiento definitivo de los universales antropológicos. Desde esta perspectiva la historia no es un mero relato especular de la realidad, sino que debe asumirse como perspectiva y creación de sentido; pero un sentido siempre provisorio y jamás absoluto. La filosofía acude a la historia como una herramienta en la tarea de interpretación de la vida, pero no debe caer en los espejismos de la objetividad, ya que se volvería una ficción inútil y corrosiva con pretensión de certeza absoluta. Aquí la lectura de Kant es ambivalente porque, como se ha visto, la influencia del pensamiento kantiano es destacable, a la vez que las distancias son innegables. Por un lado, Foucault destaca del pensamiento kantiano el gesto de interrogación, la filosofía como ontología de

45. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.

nosotros mismos en tanto sujetos de un saber posible; no obstante, por otro lado, el proyecto crítico del filósofo francés no descansa sobre postulados trascendentales, y *es aquí* cuando nuevamente nos remitimos a la figura de Nietzsche y su lucha contra la filosofía de la historia idealista.

Si comprendemos toda la obra de Foucault como una suerte de despliegue de esta ontología crítica del presente obtendremos diferentes ejes en los que podremos ver cristalizados distintos abordajes y una ordenación no cronológica de su obra misma.⁴⁶ Este filósofo y psicólogo elabora una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento; despliegue que podemos ver en todo el programa arqueológico. *Años más tarde cambiará el enfoque para centrarse en la pregunta por el poder* y, finalmente, hacia el cierre de la década de los setenta y comienzos de la década de los ochenta se orientará hacia las cuestiones vinculadas con la gubernamentalidad y la ética de sí mismo; es decir, una ontología de nosotros mismos como sujetos de acción moral. Pese a esto, no se debe caer en un enfoque reduccionista respecto de las etapas de su pensamiento, en tanto que la evidencia bibliográfica nos permite encontrar fuertes conexiones entre las producciones a través de más de 30 años de trabajo académico. La genealogía no pretende completar o perfeccionar el periodo arqueológico. En todo caso, se trata de nuevas perspectivas e influencias filosóficas; nuevos enfoques y decisiones de método que llevan a nuestro autor a reelaborar sus estrategias de análisis. Pero lo que persiste es la característica principal del pensamiento foucaultiano, el hecho de entender la filosofía como tarea histórica, como una historia crítica del pensamiento, una ontología de nosotros mismos. Este gesto clave es lo que vuelve a Foucault un pensador constante y actual, que conmueve e interpela públicos

46. Miguel Morey, "Sur le style philosophique de M. Foucault: pour une critique du normal" en Michel Foucault, *Philosophe; actes de la «Rencontre Internationale M. Foucault»*, Éditions du Seuil, Paris, 1989.

muy diversos, y que nos ha legado la tarea de utilizar ese marco procedimental para pensar nuestro propio presente, remover la tarea filosófica de su comodidad y preguntarnos cómo llegamos hasta aquí. X

Fuentes documentales

- Canavese, Mariana, *Usos de Foucault en la Argentina. Recepción, circulación y críticas desde los años cincuenta hasta nuestros días*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015.
- Castro, Edgardo, “Michel Foucault: Sujeto e historia” en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Universidad Nacional del Litoral/Ediciones UNL, Santa Fe, Argentina, N° 14, 2006, pp. 171–183.
- _____. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2018.
- _____. *Introducción a Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2023.
- Cerruti, Pedro, “La ‘ontología histórica’ de Michel Foucault. Apuntes de método para el análisis crítico socio-cultural” en *Sociedade e Cultura*, Universidad Federal de Goiás, Goiânia, Brasil, vol. 15, N° 2, julio/diciembre de 2012, pp. 393–403.
- Cragolini, Mónica, *Nietzsche, camino y demora*, Biblios, Buenos Aires, 2003.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.
- Elden, Stuart, *The Early Foucault*, Polity Press, Cambridge, Reino Unido, 2021.
- Foucault, Michel, “¿Qué es la Ilustración?” en Foucault, Michel, *Saber y verdad*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 71–97.
- _____. “Verdad, individuo y poder” en Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 2016, pp. 141–150.
- _____. *Dits et écrits IV*, Gallimard, París, 1994.
- _____. *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- _____. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.

- _____ *La cuestión antropológica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2024.
- _____ *La Question anthropologique. Cours 1954-1955*, Seuil/Gallimard, París, 2022.
- _____ *Le Discours philosophique*, Seuil/Gallimard, París, 2023.
- _____ *Maladie mentale et personnalité*, Presses Universitaires de France, París, 1954.
- _____ *Microfísica del poder*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991.
- _____ *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- Gómez Zamora, José Daniel, “Fuerza plástica y voluntad de poder: asimilación de lo extraño” en *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, N° 9, mayo de 2022, pp. 92-108.
- Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?” en Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000, pp. 25-37.
- Morey, Miguel, “Sur le style philosophique de M. Foucault: pour une critique du normal” en Foucault, Michel, *Philosophe; actes de la “Rencontre Internationale M. Foucault”*, Éditions du Seuil, París, 1989.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (Segunda intempestiva)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- Routier, Pablo Martín, “Subjetividad e historia en el debate Foucault-Derrida: Sobre las condiciones de posibilidad de una historia crítica de la razón y la locura” en *Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe*, Universidad Nacional del Litoral; Tópicos; 45; 12-2023; pp. 1-13.
- Vallejos, Ana Laura, “Los escritos del joven Foucault: una reconstrucción de las teorizaciones que desembocaron en una arqueología de la locura” en *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, N° 13, 2023, pp. 383-407.

La moralidad del placer: revaloración del placer y desarrollo moral en el hedonismo epicúreo

Jorge Antonio Bárcena Reynoso*



Recepción: 6 de marzo de 2024
Aprobación: 13 de abril de 2024

Resumen. Bárcena Reynoso, Jorge Antonio. *La moralidad del placer: revaloración del placer y desarrollo moral en el hedonismo epicúreo*. En el presente artículo ofrezco un análisis de la dimensión moral del hedonismo epicúreo a partir de dos momentos constitutivos: 1) la revaloración de Epicuro del placer y 2) el tránsito progresivo de la insensatez a la sabiduría en la vida placentera. El primer momento considera el replanteamiento de la identificación del placer con el mal, y su oposición con la virtud, para examinar las bases del fundamento racional y moral del hedonismo epicúreo. El segundo momento contempla la tarea de transformar la disposición del alma a través de los ejercicios del cultivo del placer que se dirige al bien.

Palabras clave: hedonismo, epicureísmo, placer, virtud, vida placentera, “disposición” (διάθεσις), ascetismo, desarrollo moral.

Abstract. Bárcena Reynoso, Jorge Antonio. *The Morality of Pleasure: Revaluation of Pleasure and Moral Development in Epicurean Hedonism*. In this article I offer an analysis of the moral dimension of Epicurean hedonism, based on two constitutive moments: 1) Epicurus' revaluation of pleasure, and 2) the progressive transition from foolishness to wisdom in the pleasurable life. The first moment considers the reassessment of the identification of pleasure with evil, and the opposition to virtue, in order to examine the basis of the rational and moral foundation of Epicurean hedonism. The second one

* Doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona. Investigador posdoctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. jorge.barcena@academicos.udg.mx

analyzes the task of reshaping the disposition of the soul through exercises for the cultivation of pleasure directed towards the good.

Key words: hedonism, Epicureanism, pleasure, virtue, pleasurable life, “disposition” (διάθεσις), asceticism, moral development.

Introducción

Como todo hedonismo, el epicureísmo es una invitación a la vida placentera. Aunque la identificación del bien con el placer y, por lo tanto, del mal con el dolor,¹ no llevó a los epicúreos a consagrarse a los placeres sin límite, sino a la búsqueda racional del placer. El hedonismo epicúreo constituye un modo de vida filosófico libre de dolor y perturbación, marcado por los “placeres estables”.² La configuración del vivir placentero supone un replanteamiento profundo del significado del placer que lleva a su disciplinamiento progresivo.

A partir de su peculiar concepción del placer, Epicuro sitúa la vida placentera en el camino de la virtud. Se trata de la búsqueda del placer que tiende al bien y que necesita, sobre todo, “prudencia” (φρόνησις) y “ejercicio” (ἀσκησις). Mi tesis es la siguiente: en el hedonismo epicúreo el cultivo del placer tendente a la virtud conduce al desarrollo moral del sujeto. Tal progreso se dirige a la modificación profunda de la “disposición” (διάθεσις) de ánimo y exige la práctica de dos ejercicios: el disciplinamiento del deseo y el cálculo del placer. En otras palabras, el tránsito de la “disposición irracional”³ (marcada por la persecución de las sensaciones fugaces de placer, los deseos ilimitados y la insatisfacción) a la “disposición racional”⁴ (que reconoce el límite natural, la duración y la necesidad del placer) involucra un progreso ascético y moral determinado por la razón, la virtud y el ejercicio.

1. Siguiendo el vocabulario empleado por los epicúreos, podemos distinguir entre el “dolor físico” (ἄλγος, πόνος) y el “dolor psicológico”: λυπούμενος (pena), ταραχή (perturbación).
2. La ausencia de dolor físico (ἀπονία) y la imperturbabilidad (ataraxia).
3. La disposición del insensato o insensatez.
4. La disposición del sabio o sabiduría.

La primera parte del artículo se centra en la revaloración del placer en el hedonismo de Epicuro. Este replanteamiento representa una crítica de la tradición que separa el bien del placer y lo identifica con el mal. Contra esto el filósofo de Samos descubre el valor moral del placer a través de la identificación con las virtudes y con el bien. Aquí el análisis se centra en el examen de dos tesis: 1) la virtud es inseparable del placer y 2) el placer es el bien supremo.

La segunda parte se dirige al análisis de la dimensión ascética del epicureísmo. Mi argumento principal es el siguiente: el progreso moral, tránsito hacia la disposición de ánimo del sabio y que implica el desarrollo de las virtudes, necesita de la orientación racional y moral, en la práctica, del “instinto de placer”. El análisis se enfoca en la noción de “disposición” (διάθεσις) y en los ejercicios de la gimnasia del placer: el disciplinamiento del deseo y el cálculo racional.

Por un lado, se tiene la representación del placer como bien supremo; por el otro, el progresivo entrenamiento en el placer. Ambos elementos son constitutivos del hedonismo epicúreo: una vida placentera y feliz, que reconoce en la razón y en la virtud las condiciones ineludibles del verdadero placer.

La revaloración del placer

El epicureísmo nació en el contexto de una tradición moral caracterizada por la dicotomía entre la “virtud” (ἀρετή) y el “vicio” (κακία).⁵ La conocida elección de Hércules, resolver si la vida debe orientarse por el camino de la virtud o del vicio,⁶ es la representación alegórica de este

5. Las virtudes son disposiciones racionales que necesitan de cultivo y que hacen del carácter del sujeto que se ha desarrollado moralmente la fuente del bien. Cito, a manera de ejemplo, las llamadas *virtudes cardinales*: “sabiduría” (σοφία), “justicia” (δικαιοσύνη), “valentía” (ἀνδρεία) y “templanza” (σωφροσύνη). En contraste, los vicios del carácter son disposiciones irracionales que conducen al dolor. Son, principalmente, la ignorancia, la injusticia, la cobardía y la desmesura.

6. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Gredos, Madrid, 2015, pp. 66-70.

antagonismo. Por un lado, el largo, difícil y honorable camino del “bien” requiere de constantes esfuerzos y ejercicios; por el otro, el fácil, corto y dulce camino del “placer” está colmado de deleites y libre de dificultades. En esencia el hombre está en una encrucijada entre la honradez y la voluptuosidad, y debe elegir por moralidad el bien por encima del placer.

La tradición identifica el placer con el vicio: lo característico del camino del mal es la inclinación a elegir lo placentero, lo que resulta agradable a los sentidos, lo que conviene a la complacencia personal. A partir de esto levanta un muro que separa el placer de la virtud,⁷ un antagonismo que constituye la raíz de la condenación moral del hedonismo. Desde esta perspectiva el epicureísmo no es más que una invitación al placer, contraria a la virtud y opuesta a la búsqueda del bien, es decir, una incitación al mal. En contraste, el hedonismo de Epicuro supone una revaloración del “placer” (ἡδονή) que cuestiona y replantea el valor que la tradición le ha otorgado a éste. Ni la identificación con el vicio ni la oposición a la virtud son consustanciales al placer, sino el producto de una *tendencia irracional*, movida por deseos ilimitados y opiniones vacías. Contra la tradición moral nuestro filósofo postula 1) que el placer es “inseparable” —ἀχώριστος— de la virtud y 2) que el placer es el “bien supremo” —πρωτόν ἀγαθόν—.

El placer es inseparable de la virtud

El placer que Epicuro identifica con la virtud no es el constante ir detrás de la “sensación placentera”, sino la saciedad y el sosiego que surgen de la “eliminación del dolor”. La afirmación principal del valor moral del placer es contracultural y contraintuitiva, y, por lo tanto, necesita de una aclaración acerca de la concepción epicúrea del placer.

7. “También algunos de los estoicos buscaron esta clase de placer. En efecto, Eratóstenes, el cireneo, habiéndose hecho discípulo de Aristón de Quíos, que era uno de los seguidores del Pórtico, al escribir sobre Aristón, muestra a su maestro al entregarse, por último, a la molición, al decir: ‘En cierta ocasión también a él le sorprendí horadando el muro que separa el placer de la virtud y saliendo del lado del placer’”. Ángel José Cappelletti, *Los estoicos antiguos*, Gredos, Madrid, 2007, pp. 188-189.

Según el epicureísmo, tanto el placer como el dolor son “afecciones” (πάθη)⁸ que todo ser vivo experimenta.⁹ El placer es lo propio de la naturaleza humana,¹⁰ el estado natural y saludable del organismo,¹¹ que nos es connatural;¹² el dolor, en cambio, ajeno a nuestra naturaleza, representa el malestar que nos resulta extraño, incómodo y perjudicial. Además de estados interiores —sensaciones de agrado y desagrado que alteran el ánimo—, son también “impulsos” (ὄρμές) que mueven a la acción, es decir, fuerzas que influyen en nuestras elecciones y rechazos. Esta preconcepción es la base del hedonismo psicológico de Epicuro, cuya premisa central es que la motivación esencial de la conducta humana es una propensión natural a procurar el placer y rechazar el dolor.

El argumento epicúreo de la cuna¹³ proclama que, al margen de la educación y del aprendizaje (παιδεία), el hombre nace con una tendencia natural al placer.¹⁴ Antes del contacto con las convenciones y las reglas (νόμοι), el niño, como la bestia, persigue el placer¹⁵ y huye del dolor “de forma natural y sin haberlo aprendido”:¹⁶ “[...] todo ser viviente, tan pronto como nace, busca el placer y se complace en él como en el supremo bien; pero detesta el dolor como supremo mal y, en cuanto

8. De acuerdo con Carlos García Gual y Eduardo Acosta, “estados pasionales”. Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barral Editores, Barcelona, 1974, p. 208.
9. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2013, p. 525.
10. *Ibidem*, p. 616.
11. ἄθροισμα (*athroisma*): el agregado de átomos y partes corpóreas, de alma y cuerpo, de mente y carne.
12. “Esta *hedoné* es el estado natural de los seres vivos, mientras que el dolor, tanto en su vertiente física (*ponos*) como espiritual (*lype*), es algo que interrumpe la armonía placentera del organismo, que impide su actividad propia y natural que le depara, apenas se elimine ese obstáculo penoso, placer y felicidad”. Carlos García Gual, *Epicuro*, Alianza, Madrid, 2013, pp. 190–191. “[...] several texts give us good reason to believe that kinetic pleasure is directly caused by the processes that restore an organism to its natural state”. Kelly Arenson, *Health and Hedonism in Plato and Epicurus*, Bloomsbury, Londres, 2009, p. 109.
13. Para un análisis completo del argumento de la cuna, ver Jacques Brunschwig, “El argumento de la cuna en el epicureísmo y el estoicismo” en Malcolm Schofield y Gisela Striker (Comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Manantial, Buenos Aires, 1993, pp. 121–151.
14. Es decir, la consecución del placer es el “impulso natural” (φυσική ὄρμη) y primario de los seres humanos.
15. En palabras de Jeremy Bentham: “la naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos señores soberanos, el dolor y el placer. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer, así como determinan lo que haremos”. Jeremy Bentham, *Los principios de la moral y la legislación*, Claridad, Buenos Aires, 2008, p. 11.
16. Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, Gredos, Madrid, 2012, pp. 674–675. Como se sabe, el utilitarismo inglés es heredero del hedonismo epicúreo: sostiene el principio del placer, la identificación de lo útil con lo placentero y, entre otros principios, el cálculo de la felicidad (*felicific calculus*).

le es posible, lo aparta de sí. Y esto lo hace cuando aún no ha sufrido corrupción alguna, impulsado por la naturaleza misma, que es insoportable e íntegra en sus juicios”.¹⁷ Ahora bien, ¿a qué tipo de placer se tiende de forma instintiva? Al placer “en movimiento” (ἐν κινήσει), es decir, al efímero gozo¹⁸ que se experimenta al saciar un apetito. Los placeres del gusto¹⁹ son “movimientos de la sensibilidad, opuestos a las sensaciones de dolor”,²⁰ que provienen de los impulsos de la “carne” (σὰρξ). Como la carne es “irracional” (ἄλογος) no es capaz de reconocer el límite del placer y, por ello, persiste en ir detrás de la sensación placentera. Una vez rebasado el límite, por inmoderación, ese placer se destruye, convirtiéndose en dolor. De acuerdo con Epicuro, el instinto y la carne no conducen al verdadero placer. Para acceder a éste, es necesario usar la “mente” (διάνοια): reconocer el límite, la duración y la necesidad del placer. Debemos comprender 1) que el “límite de la magnitud de los placeres es la eliminación de todo dolor”,²¹ 2) que “no se acrecienta el placer en la carne, una vez que se ha extirpado el dolor por alguna carencia, sino que sólo se colorea”,²² y 3) que “tenemos necesidad del placer en el momento en que, por no estar presente el placer, sentimos dolor. Pero cuando ya no sentimos dolor, no tenemos necesidad de placer”.²³

La fuente del verdadero placer es la razón: no la inclinación instintiva, sino la disposición racional para comprender que el mayor placer consiste en la eliminación del dolor físico y mental. Epicuro llama “placer en reposo” (ἡδονὴ καταστηματική) al “estado” (κατάστημα) de salud y bienestar que consiste en *no sufrir dolor en el cuerpo y no tener turbación en la mente*. Para acceder a los estados placenteros de la

17. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, Gredos, Madrid, 2016, pp. 59–60.

18. Ver Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, pp. 618–619.

19. “Los placeres del gusto” (τῆς γυλῶν ἡδονᾶς) y del sexo (ἀφροδισίων). Ateneo de Náucratis, *Banquete de los eruditos. Libros VI–VII*, Gredos, Madrid, 2006, p. 163.

20. Carlos García Gual, *Epicuro*, p. 194.

21. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, p. 620.

22. *Ibidem*, p. 621.

23. *Ibidem*, pp. 615–616.

ausencia de dolor físico (*ἀπονία*) y la imperturbabilidad (*ἀταραξία*) se necesita la remoción de las causas del dolor y del sufrimiento, y no la acumulación de experiencias de placer.

El verdadero placer del cuerpo es la salud que proviene de la liberación del dolor, condición que depende de la satisfacción limitada de las necesidades fisiológicas. “El pan y el agua dan el más elevado placer cuando se los procura uno que los necesita”;²⁴ pero si bebo agua de forma desmesurada y sobrepaso el límite de la saciedad, ese placer se convertirá en náuseas, vómito y diarrea. En otras palabras, la “ausencia de dolor”²⁵ exige la satisfacción de los deseos naturales y necesarios en su justa medida, para lo cual es fundamental escuchar al cuerpo y practicar la medida. “Este es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío; quien tenga y espere tener esto también podría rivalizar con Zeus en felicidad”.²⁶ La sed es el llamado natural del cuerpo a beber agua; el hambre, la voz del vientre que dice “ha llegado el momento de comer”. Alcanzar el estado de indolencia física supone 1) comprender los “límites del placer” —τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς—²⁷ y 2) satisfacer, moderándose, los menesteres que provocan dolor.

Por otra parte, el filósofo de Samos llama *ataraxia* al placer estable del alma. Significa estar libre de perturbación (*ταραχή*): lo opuesto al desorden, la inquietud, la confusión y la agitación de la mente. Alcanzar esta serenidad²⁸ supone la reconstitución de “la salud del alma”,²⁹ para lo cual se vuelve necesario extirpar las causas de perturbación o dolor psicológico causado por opiniones vacías y por deseos desordenados

24. *Ibidem*, pp. 616–617.

25. Es decir, de dolor físico.

26. Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro...*, p. 123.

27. “el límite del placer puesto por la mente, lo produce la reflexión”; “comprender la conclusión racional sobre la finalidad y el límite de la carne”. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, pp. 622–623.

28. “la serenidad del alma (τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν)”; “no estar perturbados en el alma (μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν)”. *Ibidem*, pp. 615–617.

29. *Ibidem*, p. 613.

y penosos.³⁰ Imperturbable (ὁ ἀτάραχος)³¹ es el que está libre de deseos ilimitados (como la ambición de poder) y de pasiones irracionales (como el miedo y la ira).

La distinción entre placeres *cinéticos* y *catastemáticos* abre las puertas a una valoración moral del placer. Por un lado, nuestro filósofo griego identifica los placeres en movimiento con los “placeres de los viciosos” (τῶν ἀσώτων ἡδονάς),³² que persiguen el “goce” (ἀπόλαυσις) disoluto y desenfrenado de la carne; por el otro lado, identifica los placeres estables con la disposición de ánimo del sabio, que “ha reflexionado el fin de la naturaleza y sabe que el límite de los bienes es fácil de colmar y de conseguir”.³³ Esta reflexión sobre el placer en el epicureísmo sirve para aclarar que la virtud es inseparable de los placeres catastemáticos, pero no de los cinéticos:

De todo esto el principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia resulta algo máspreciado incluso que la filosofía. De ella nacen las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir con placer. Las virtudes pues están unidas naturalmente al vivir placentero, y la vida placentera es inseparable de ellas.³⁴

La “vida placentera” de los epicúreos³⁵ es una vida libre de dolor y angustia; un modo de vida determinado por el placer, la razón y la

30. Porfirio, *Carta a Marcela*, José J. de Olañeta editor, Palma de Mallorca, 2007, p. 63.

31. Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro...*, p. 133.

32. Son los placeres que persigue la mayoría. “[...] no proclamamos que son un fin natural los placeres de la masa (τάς ἡδονάς υπάρχειν τέλος τὰς τῶν πολλῶν), sino aquellos únicos que claramente hemos definido como fin”. Carlos García Gual, *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, Ariel, Barcelona, 2016, pp. 49–50.

33. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, pp. 617–618.

34. *Ibidem*, p. 617. También ver, de la misma obra, p. 620 “(it is impossible for one to live pleasantly) without living prudently and honourably and justly, and also without living courageously and temperately and magnanimously, and without making friends and without being philanthropic, and in general without having all the other virtues”. Filodemo, *On Choices and Avoidances*, Bibliopolis, Nápoles, 1995, p. 106.

35. En griego: ζῆν ἡδέως. También llamada “vida feliz” (εὐδαίμονα βίον) y “vida bella” (καλῶς ζῆν), en el sentido moral.

virtud. Esta última es conforme a la vida placentera, mientras que el vicio es disonante. Vivir de acuerdo con la virtud es una condición del placer estable, porque los vicios (o la ausencia de virtud) conducen al sufrimiento y la perturbación. No es que el acto justo sea causa de placer y que el injusto sea ocasión de dolor, sino que actuar conforme a la justicia nos proporciona imperturbabilidad que trae el no cometer injusticias. En último término, la virtud (o la ausencia de vicio) es condición necesaria de la remoción del dolor.

En el hedonismo epicúreo el camino de la virtud coincide con el camino del placer razonado. La prudencia —o “sabiduría práctica” (φρόνησις)³⁶— es *conditio sine qua non* para el placer catástemático y origen de las virtudes. La *frónesis*, razón práctica y prudencial que permite discernir, deliberar y decidir, se centra en el cálculo del placer. Su función principal es considerar lo beneficioso y lo perjudicial, para dirigir las elecciones y los rechazos con respecto a la salud del cuerpo y la serenidad del alma. Sin prudencia ni virtud la búsqueda de lo placentero no es más que un impulso irracional, fuente de sufrimiento y turbación. No es posible vivir placenteramente sin vivir “prudentemente” (φρονίμως), ya que la prudencia es el fundamento racional del vivir placentero. Tampoco es posible vivir placenteramente sin vivir “honestamente” (καλῶς).³⁷ Epicuro llama a los consejos ofrecidos en la *Carta a Meneceo* “los principios de una vida honesta” (στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν), y explica que es necesario el mismo cuidado para vivir honorablemente que para morir de forma honorable.³⁸ Se refiere a una vida de belleza moral, rectitud y honestidad, que concuerda de modo pleno con la vida placentera.

36. Transliteración: *frónesis*. También llamada “buen entendimiento”, “buen juicio” y “senseatez”.

37. “In regard to action, *kalós* was related to sacrifice, honor, nobility of conduct, justice, honesty, the admirable, the creditable, the straightforward, and ‘doing right’”. Ronald Schenk, *The Soul of Beauty. A Psychological Investigation of Appearance*, Associated University Press, Londres, 1992, p. 24.

38. “El que recomienda al joven vivir bien y al viejo partir bien es un tonto, no sólo por lo amable de la vida, sino además porque es el mismo el cuidado de vivir bien y morir bien (ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνήσκειν)”. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, pp. 614–615.

Ahora bien, es importante considerar que los epicúreos tienen una concepción instrumental de la virtud, es decir, que eligen ésta por el placer, así como se elige la medicina por la salud,³⁹ y la desprecian cuando no produce placer, como se desechan los remedios inútiles. Vale la pena citar tres breves fragmentos en torno a esta cuestión:

Yo exhorto a placeres continuos y no a esas virtudes vacías y necias que conllevan inquietas esperanzas de fruto.⁴⁰

Debemos apreciar lo bello, las virtudes y las cosas por el estilo si producen placer; si no, hay que mandarlas a paseo.⁴¹

Escupo sobre lo bello moral y los que vanamente lo admiran cuando no produce ningún placer.⁴²

Epicuro rechaza los placeres de la abundancia⁴³ porque les siguen molestias y, eventualmente, se convierten en dolores. Asimismo, rechaza las “virtudes vacías” porque ni producen placer ni preparan para la vida placentera. ¿Cabe suponer que es preciso rechazar dos veces los vicios que son inseparables del dolor? Nos parece que sí. Con todo, no disponemos de ejemplos de virtudes que se admiran en vano, por ser incapaces de engendrar placer y conllevar inciertas esperanzas de fruto. Es plausible que se trate de una crítica del mito de los castigos y recompensas ultramundanos, consecuencia del desempeño moral en esta vida, en cuyo caso podemos analizar la valoración epicúrea de “lo bello moral” a la luz de la virtud de la justicia. “El más grande fruto de la justicia es la serenidad del alma”.⁴⁴ En otras palabras, la

39. *Ibidem*, pp. 618–620.

40. Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)* XII. *Tratados antiépícuricos*, Gredos, Madrid, 2004, p. 82.

41. Ateneo de Náucratis, *Banquete de los eruditos...*, p. 166.

42. Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)* XII..., Gredos, Madrid, 2004, p. 115–116.

43. Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro...*, p. 153.

44. *Idem*.

“justicia” (δικαιοσύνη) es una de las virtudes del carácter que es fundamental apreciar y, sobre todo, cultivar; pero no por sí misma (y menos por esas supuestas recompensas del más allá), sino por ser una de las condiciones necesarias de la imperturbabilidad. A propósito de esto, se debe resolver una última cuestión: ¿por qué, según el filósofo de Samos, resulta imposible vivir placenteramente sin vivir “justamente”? Tomemos como punto de partida la siguiente afirmación: “el justo es el más imperturbable, y el injusto reboza de la mayor perturbación”.⁴⁵ En general, los que cometen injusticias en nombre del placer, la ventaja o el beneficio personal no pueden saber con certeza si su actuación pasará inadvertida.⁴⁶ Debido a esto la “injusticia” (ἀδικία) se vuelve la causa principal de tormentos psicológicos y morales, especialmente del miedo al castigo y de ese angustiante sentimiento que llamamos culpabilidad. Transgredir las leyes basadas en lo conveniente para el trato comunitario,⁴⁷ despojar a otro de sus bienes, favorecer a uno cuando la situación exige imparcialidad, faltar a los principios de igualdad y, en general, dañar a los seres humanos son actos injustos que traen consigo penalizaciones como el encarcelamiento, el castigo físico y el destierro.

Los epicúreos aconsejaban obrar “de acuerdo con las leyes” (κατὰ τοὺς νόμους),⁴⁸ siempre y cuando éstas representaran “la naturaleza de lo justo” (τοῦ δικαίου φύσιν). Así, es importante cultivar la virtud de la justicia, el rasgo moral del carácter que sustituye la venganza, el odio, la envidia y el desprecio en el trato con los otros. Nos referimos a la *justicia moral*, que proviene de una disposición racional y sabia, se basa en el fin de la naturaleza y está unida a la tranquilidad del alma. Según Diógenes de Enoanda hay quienes son justos simplemente por el temor a los castigos impuestos por las leyes;⁴⁹ pero el epicúreo razona de un

45. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, p. 622.

46. Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro...*, pp. 119.

47. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, p. 625.

48. Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro...* p. 147.

49. Carlos García Gual, *El sabio camino hacia la felicidad...*, pp. 40-41.

modo distinto: “Las leyes están establecidas para los sabios, no para que no cometan injusticia, sino para que no la sufran”.⁵⁰

Ni el “injusto” (ἄδικος) ni el “deshonroso” (ἀισχρος) pueden vivir felices en el sentido epicúreo de la palabra, aunque se procuren el placer. El que ofende y agrede a los otros, el que viola la ley, el que actúa de forma insensata y comete actos deshonestos, moralmente reprochables, lastima la convivencia con los demás y se daña a sí mismo, poniendo en riesgo su propia salud y serenidad. Quien no tiene en cuenta que los vicios son inseparables del dolor y, por esto, atentan contra la vida placentera, no puede vivir con placer.

El placer es el bien supremo

El núcleo de la definición epicúrea del placer como “bien supremo” es la distinción entre placeres cinéticos y catastemáticos. La presencia de otros hedonismos, dirigidos a las sensaciones de placer, así como las disputas con diversas escuelas filosóficas en torno al *fin último* de la vida, justifican la necesidad de la siguiente aclaración:

[...] cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación, como creen algunos que ignoran o que no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma.⁵¹

Cuando pues decimos que el placer es un bien por naturaleza no se trata de éstos, no son éstos, Zenón, Cleantes y tú, Crisipo, y todos cuantos van por la

50. Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro...*, p. 153.

51. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, p. 617.

misma senda que vosotros; no proclamamos que son un fin natural los placeres de la masa, sino aquellos únicos que claramente hemos definido como fin.⁵²

El “bien supremo” (πρωτόν ἀγαθόν) es aquello deseable y bueno en sí; un bien que, por sí mismo, es el término al que se dirigen todos los bienes. Si bien los filósofos antiguos coincidieron en que el *fin último* de la vida es la “felicidad” (εὐδαιμονία), determinar en qué consiste el sumo bien⁵³ condujo a más de una polémica. La crítica de los estoicos, Cicerón, Plutarco y Sexto Empírico al epicureísmo consiste en que una cosa es vivir moralmente y otra muy diferente es vivir placenteramente. El contraargumento de los epicúreos no consiste en enseñorear el placer por encima del bien, sino en precisar que el placer como objetivo final se refiere a una vida libre de perturbaciones.

La base de la concepción epicúrea del bien supremo no es la separación del hedonismo y la moralidad, sino su conexión: en ésta confluyen el placer (como ausencia de dolor) y la virtud (como elemento integrante de la vida placentera). Ahora bien, la discusión con los estoicos gira en torno a la preeminencia del placer sobre la virtud:

Por mi parte no sé qué idea puedo hacerme del bien si suprimo los placeres del gusto, del amor, del oído y los suaves movimientos que de las formas exteriores recibe la vista.⁵⁴

En el placer, afirmo, ahora y siempre, para todos, griegos y bárbaros, proclamándolo en voz alta; ese es el objetivo final de la mejor manera de pasar la vida. En cuanto a las virtudes, las que ahora promocionan ellos⁵⁵ de una

52. Carlos García Gual, *El sabio camino hacia la felicidad...*, pp. 49–50.

53. “Mientras unos lo colocaban en el placer, para otros consistía en la ausencia de dolor, o en el goce de los bienes primarios de la naturaleza, o en la contemplación de la verdad por la ciencia, o en la rectitud de la vida garantizada por las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, cuya reunión es la más depurada forma de la moralidad; incluso había quienes consideraban el supremo bien como una mezcla de virtud y placer”. Cicerón, *Del supremo bien...*, p. 28.

54. Ateneo de Náucratis, *Banquete de los eruditos...*, p. 166.

55. Se refiere a los estoicos.

manera inadecuada (porque las trasladan del lugar de las causas al objetivo final) no son de ningún modo un fin, aunque sean instrumentos para tal fin.⁵⁶

Según los estoicos la virtud basta para la felicidad: la moralidad es el único bien; la inmoralidad, el único mal. En cambio, los epicúreos señalan que la virtud carece de valor intrínseco y, por lo tanto, la búsqueda del honor que renuncia al placer constituye una motivación inútil y vana. En el epicureísmo “lo vano” se opone a “lo natural” y “lo necesario”, pero también a “lo placentero” y, en última instancia, a “lo útil”. La “virtudes vacías” (ἀπετάς κενάς), es decir, todo lo moralmente elogiabile pero que no contribuye a la vida placentera, se basan en creencias, y quien las profesa obtiene su recompensa en el vano renombre. Ahora bien, los epicúreos proclaman que la virtud es útil y conveniente porque conduce a los placeres en reposo. En otras palabras, se busca por el placer: se elige la templanza y la justicia como medicinas que combaten el dolor y la perturbación.⁵⁷ En esencia, la virtud posee un valor puramente instrumental en relación con la vida placentera.

En general, el supremo bien de los epicúreos se distingue de dos *bienes finales*: 1) la exhortación moral a elegir la virtud por la virtud —estoicos— y 2) la invitación a perseguir el placer inmediato —cirenaicos—. La avidez de placeres abundantes y disolutos es sintomática de lo que Epicuro llama “tener el alma en mal estado”,⁵⁸ es decir, una disposición irracional caracterizada por la insatisfacción y el anhelo ilimitado y vano. Según Epicuro los placeres que persigue la mayoría son, por su falta de moderación, un fin que resulta perjudicial y

56. Carlos García Gual, *El sabio camino hacia la felicidad...*, pp. 48-49.

57. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, p. 619.

58. “Es raro encontrar un hombre pobre si se atiene al fin de la naturaleza y rico si se atiene a las vanas opiniones. Ningún insensato, en efecto, se contenta con lo que tiene, sino que más bien se atormenta por lo que no tiene. Pues así como los que tienen fiebre, por la malignidad de la enfermedad, siempre están sedientos y desean las cosas más perjudiciales, así también los que su alma tienen en mal estado sienten siempre que todo les falta y se precipitan por su avidez en los más diversos deseos”. Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro...*, p. 149.

reprochable.⁵⁹ El placer es por naturaleza un “bien”, mientras que el dolor es un “mal”; pero lo que motiva los placeres de los viciosos no conduce al verdadero placer, sino al dolor. Por lo tanto, más que el sumo bien es, apenas, un bien aparente y pasajero.

El instinto de placer es sólo el “principio” (ἀρχή), el comienzo, el origen de la felicidad, al que se tiende de forma natural. Necesario es encauzarlo racional y moralmente hacia la salud del cuerpo y la serenidad del alma, lo cual constituye el verdadero “fin” (τέλος) de la vida placentera y feliz.⁶⁰ La satisfacción de las necesidades, como medida del placer del cuerpo, y el sosiego, del placer del alma, es inseparable de las virtudes de la vida placentera. Éste, y ningún otro, es “el principio de felicidad” (τῆς εὐδαιμονίας ἀρχῆ)⁶¹ y el “fin de la naturaleza” (τῆς φύσεως τέλος) en el epicureísmo.

El desarrollo moral en el hedonismo epicúreo

La tesis principal del desarrollo moral en el epicureísmo está en los siguientes fragmentos de Diógenes de Enoanda: “No es la naturaleza, que es única para todos, la que distingue a nobles de innobles, sino las acciones y las disposiciones de ánimo”.⁶² “Lo fundamental en la felicidad es nuestra disposición de ánimo, de la que somos dueños”.⁶³

La “disposición del alma” (διάθεσις ψυχῆς) es una inclinación adquirida que depende de nosotros. Según los epicúreos hay, fundamentalmente,

59. “Si lo que motiva los placeres de los disolutos les liberara de los terrores de la mente respecto a los fenómenos celestes, la muerte y los sufrimientos, y les enseñara además el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprocharles a ellos, saciados por doquier de placeres y carentes en todo tiempo de pesar y dolor, de lo que es en definitiva el mal”. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, p. 621.

60. “Precisamente por eso decimos que el placer es principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural y de él tomamos el punto de partida en cualquier elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con la sensación como norma”. *Ibidem*, p. 616.

61. *Ibidem*, pp. 619–620.

62. Carlos García Gual, *El sabio camino hacia la felicidad...*, p. 72. En griego: “τὸ κεφάλαιον τῆς εὐδαιμονίας ἡ διάθεσις, ἣς ἡμεῖς κύριον”.

63. *Ibidem*, p. 73.

dos disposiciones contrarias entre sí: la sabiduría y la insensatez. Esta última es la inclinación irracional que sigue las falsas opiniones, los deseos ilimitados y el placer fugaz. La sabiduría, en cambio, es la disposición racional a delimitar lo que es por naturaleza placentero, limitar los deseos, dominar las pasiones y disipar las falsas opiniones. La insensatez es la condición decisiva de la “infelicidad” (κακοδαμονία); la sabiduría, de la “felicidad” (εὐδαμονία).

La filosofía es el tránsito de la insensatez a la sabiduría. Llegar a ser sabio no sucede por necesidad ni por azar, sino que depende de nosotros.⁶⁴ En el sentido epicúreo la sabiduría es una manera de ser, de conducirse o de vivir guiados por la razón y la virtud, que entraña la comprensión del verdadero placer y que, en último término, depende de las acciones y las emociones. El disciplinamiento del deseo y el cálculo del placer son los ejercicios del progreso moral en el epicureísmo.

Antes de analizar estos ejercicios conviene hacer una precisión. Como aclaro líneas atrás, las nociones de moralidad, honestidad o belleza moral en el epicureísmo no separan la rectitud del placer y la utilidad. Al contrario, el cultivo de la virtud se hace necesario por su conformidad con la vida placentera, así como la ascesis del placer va en la misma dirección que perseverar en los hábitos dignos de alabanza. Dicho esto, lo siguiente es considerar la problematización moral del placer. En el epicureísmo el problema del valor de la *hedoné* se basa en la siguiente cuestión: todo placer es un bien, pero no cualquiera es elegible. Dado que la búsqueda del placer constituye el punto de partida en toda elección y rechazo, es mejor pasar por alto los placeres que portan la semilla del dolor, a los que sigue una molestia desagradable y mayor, y, en ocasiones, conducen al mal.⁶⁵ El filósofo de Samos sostiene que, por motivos semejantes, no todo dolor debe ser rechazado (φευκτῆ):

64. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, p. 618.

65. *Ibidem*, p. 616.

“Muchos dolores consideramos preferibles a placeres, siempre que los acompañe un placer mayor para nosotros tras largo tiempo de soportar tales dolores”.⁶⁶ La noción epicúrea de los “placeres puros” —sin tacha o sin mancha—⁶⁷ es un concepto moral. Es preferible soportar ciertas experiencias displacenteras, incómodas o dolorosas en aras del placer mayor y del bien, que dar rienda suelta a placeres impuros que comportan sufrimientos. Ante todo, es necesario razonar los placeres y elegir, con libertad y entendimiento, lo verdaderamente placentero, ya que, de otro modo, nos convertimos en esclavos de pasiones, apetencias y caprichos.

La búsqueda racional del placer necesita de un “conocimiento firme” de los deseos. Siguiendo la clasificación de Epicuro hay deseos “naturales y necesarios”, “naturales y no necesarios” y “vacíos”. Naturales y necesarios son los que se originan en las necesidades fisiológicas y que, al satisfacerse, eliminan el dolor. Por ejemplo, el deseo de comer que nace a partir del hambre. Naturales y no necesarios son los que provienen de los antojos; aquéllos que, al satisfacerse, “colorean el placer”, pero que en su insatisfacción no generan inconveniente mayor. Por ejemplo, la alta cocina puede ser agradable, pero no necesaria, pues hay alimentos más simples que bastan para satisfacer el hambre. Por último, están los deseos vacíos, ni naturales ni necesarios,⁶⁸ que nacen de la “vana opinión” y no de las carencias del cuerpo. De ahí que no tienen límites naturales y su satisfacción nos involucra con luchas competitivas y conflictos que conducen al sufrimiento. Ejemplos son la ambición de honor y poder, el afán de riquezas, el anhelo de fama, la obsesión por la victoria, el ansia de inmortalidad.

El criterio que determina el valor de los deseos es la “necesidad natural”. De entrada, Epicuro aconseja lo siguiente: “Tenemos que presentar a

66. *Idem*.

67. *Ibidem*, pp. 621–622.

68. *Ibidem*, pp. 615 y 624.

todos y cada uno de los deseos esta interrogación: ¿Qué me sucederá si se realiza lo que mi deseo trata de conseguir? y ¿qué si no se realiza?”.⁶⁹ La meta es aprender a distinguir “lo necesario” (ἀναγκαῖος) de “lo vano” (κενήν), con la intención de reflexionar sobre los impulsos, “valorar racionalmente el fin propuesto”⁷⁰ y ser consecuentes al momento de elegir o rechazar un determinado objeto de deseo.⁷¹ Por otro lado, es importante considerar la multiplicidad del carácter de necesidad del deseo: hay deseos necesarios para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo y otros para la vida misma.⁷² En cuanto al carácter vacío, se determina a partir de creencias⁷³ que producen “deseos ilimitados”, al margen de la necesidad y en contubernio con las pasiones. El propósito de esta ascética del deseo es aprender a “delimitar lo que es por naturaleza”,⁷⁴ sea para satisfacer, limitar⁷⁵ o eliminar apetitos. Dirigir los deseos a la consecución de placeres sin tacha requiere del cultivo de tres disposiciones: 1) satisfacer los deseos necesarios, 2) consentir los naturales —siempre que no resulten molestos ni perjudiciales— y 3) rechazar, categóricamente, aquéllos que son vacíos, ilimitados y nocivos.⁷⁶ Lo esencial es recuperar la claridad de las necesidades simples en que se renueva la vida; tomar conciencia de que, para ser

69. Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro...*, p. 131.

70. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, p. 618.

71. “Si no refieres en todo momento cada uno de tus actos al fin de la naturaleza, sino que te desvías hacia algún otro, sea para perseguirlo o evitarlo, no serán tus acciones consecuentes con tus razonamientos”. *Ibidem*, pp. 623.

72. *Ibidem*, pp. 615. “(of natural pleasures some are necessary, others not necessary; and of the necessary pleasures themselves, some are necessary for life, others for the health of the body, others for living happily, according to their different causes, but not all of them taken together”. Filodemo, *On Choices and Avoidances*, p. 104.

73. Es decir, “vanas opiniones” (κενὰς δόξας), “falsas suposiciones” (ὑπολήψεις ψευδεῖς), “falsas opiniones” (ψευδοδοξίαν).

74. “la felicidad y la dicha no las poseen la abundancia de riquezas, ni el esplendor de las acciones, ni algunos oficios y autoridades, sino la ausencia de pena y la tranquilidad impasible y la disposición del alma, que pone sus límites en aquello que es natural”. Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*, Gredos, Madrid, 1992, p. 158.

75. “Si quieres hacer rico a Pitocles, no aumentes sus riquezas sino limita sus deseos (ἐπιθυμίας ἀφαιρεῖ).” Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro...*, p. 153.

76. “No hay que violentar la naturaleza sino persuadirla; y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales siempre que no nos resulten perjudiciales, y rechazando rigurosamente los nocivos”. *Ibidem*, p. 121.

autosuficiente —y liberarse de la tiranía de las apetencias— hay que prestar atención a la naturaleza y no a las vanas opiniones.⁷⁷

Por su parte, la práctica del “cálculo racional”⁷⁸ (λογισμός) introduce la tarea de examinar los deseos, las creencias y las pasiones que motivan la búsqueda de lo placentero y el rechazo de lo doloroso. En última instancia, esta disposición y ejercicio es lo que distinguirá al “insensato” (ἀφρόνων) —quien atribuye todo el bien y el mal a la fortuna— del “sabio” (σοφός), quien ha reconocido que “las cosas más sabias e importantes se las ha administrado su razonamiento (ó λογισμός) y se las administra y administrará en todo el tiempo de su vida”.⁷⁹ Este cálculo contempla tres objetos de reflexión: los “deseos” (επιθυμίες), las “creencias” (δόξεις) y las “pasiones” (πάθη). El disciplinamiento de los primeros, el replanteamiento de las segundas y la moderación de estas últimas son actividades en las que interviene la razón prudencial en aras de la consecución del placer. En el ámbito de las creencias este mismo cálculo se dirige al examen y la liberación de las “falsas opiniones” (ψευδοδοξίαν). La hipótesis principal de Epicuro es que hay una relación entre lo que pensamos, lo que sentimos y lo que hacemos. Las creencias vacías producen “deseos ilimitados y vanos” que desencadenan emociones, actitudes y conductas nocivas o dolorosas. Por dar algunos ejemplos afines a la literatura epicúrea, la esperanza de ser favorecido por los dioses, el deseo de inmortalidad y la ambición de riqueza son consecuencia de creer que las divinidades intervienen

77. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, p. 622; Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro...*, pp. 143-144 y 149.

78. También llamado “cálculo hedonista”, “cálculo prudente”, “cálculo del bien de la naturaleza”, “cálculo de los beneficios e inconvenientes”, “cálculo de las elecciones y rechazos”, “cálculo de lo útil”, “cálculo de lo más conveniente (λογισμῶ δὲ τοῦ συμφέροντος)” y el “sobrio cálculo (νήφον λογισμῶς)”. *Ibidem*, pp. 612 y 617.

79. Diógenes Laercio, *Vida y opiniones...*, p. 622; Jorge Antonio Bárcena Reynoso, “‘Lo que de continuo te he aconsejado, medita y ponlo en práctica’: sobre los ejercicios espirituales en el epicureísmo” en Darío Armando Flores Soria y José Alejandro Fuerte (Coords.), *Filosofía y espiritualidad: reflexiones desde la tradición filosófica en diálogo con el presente*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2022, pp. 13-30, p. 15.

en los asuntos humanos, que la muerte es el peor de los males y que la riqueza es la fuente de la felicidad.⁸⁰

El objetivo del examen de las creencias es transformar la mirada sobre el mundo y sobre uno mismo. Es un proceso de autoconocimiento y reestructuración del pensamiento que conduce a la transformación interior. Para liberarse de las “falsas opiniones” se necesitan argumentos racionales, que confrontan, cuestionan y deslegitiman las representaciones que generan aficción. Como tal, el ejercicio orienta el tránsito de la vida irracional —de esa visión inauténtica, en conformidad con las vanas opiniones— a la vida filosófica,⁸¹ libre de perturbación y guiada por el entendimiento.

Finalmente, el cálculo racional se presenta bajo la forma de un razonamiento de las emociones que corresponde al dominio⁸² de sí. La influencia de pasiones como el temor, la ira, la envidia, el odio y el anhelo ilimitado pueden desatar deseos y comportamientos perturbadores.⁸³ De acuerdo con nuestro filósofo las “pasiones dañinas” son una de las causas principales del malestar y la infelicidad de los seres humanos.⁸⁴ En efecto, el sabio no responsabiliza al entorno o a las circunstancias por sus emociones. Sabe que en el fondo la “causa eficiente” de sus pasiones es su propia disposición de ánimo; que en sus manos está la posibilidad de dar una respuesta emocional razonable y sensata, lejos de ese impulso enardecido, intenso y dañino que nace de la disposición malvada y la indignación feroz. Quien ha alcanzado la sabiduría se contendrá en sus pasiones. Desde luego, alcanzar la disposición de ánimo del sabio supone el dominio de sí, y para lograrlo es necesario el ejercicio del cálculo racional.⁸⁵

80. *Ibidem*, p. 19.

81. *Ibidem*, p. 20.

82. *Idem*.

83. *Ibidem*, p. 21.

84. *Idem*.

85. *Ibidem*, p. 23.

Conclusión

El punto neurálgico del hedonismo epicúreo es la necesidad de razonar el placer, de pensarnos, sobre todo, como “sujetos de deseo”. No se trata de una disquisición teórica que se detiene en la comprensión pasiva, sino de volver sobre nosotros y preguntarnos cómo poner en práctica la reflexión del deseo y del placer. La invitación de Epicuro a la búsqueda racional de “la vida placentera” no cabe en el modelo de conducta que ha sugerido —y continúa sugiriendo— la noción de “hedonismo”, que se basa en la consecución del placer sin conciencia, sin límites, sin principios; en la complacencia egoísta, irracional, antisocial y amoral. Pero también se aleja de esa visión que separa tajantemente el placer del bien, la justicia y la honorabilidad; que reprueba y reprocha el impulso natural de procurar lo placentero y evitar lo doloroso.

Contra el “libertinaje ingenuo”, asociado con el sibaritismo y el consumismo, y con toda clase de vida regalada y sensual, subordinada al deleite y a la autocomplacencia, los epicúreos argumentan que el placer no es el único bien, sino la esencia de todo bien. Asimismo, defienden que hay placeres deleznable, portadores de dolor y sufrimiento, que provienen de deseos desordenados, pasiones irracionales y falsas creencias. La ansiedad de placeres refinados, abundantes o disolutos es sintomática de lo que Epicuro llama “un alma en mal estado”, es decir, una disposición mental caracterizada por la insatisfacción y el anhelo ilimitado y vano. Los placeres gastronómicos pueden conducir al dolor, por la desmesura, y a la perturbación, por la dificultad para alcanzarlos. La tendencia inmoderada a consumir “bienes materiales” innecesarios revela la falta de criterio para elegir lo útil —lo que aporta beneficio, salud y verdadero placer— y para aprender a rechazar lo inconveniente... sin olvidar que, detrás del deseo de riqueza, carente de límite natural y racional, está la falsa creencia, *quasi perenne*, de que la felicidad está a la venta.

Contra la “represión moralizante”, asentada en la división de la grandeza moral y la vida placentera, los epicúreos argumentan que el placer es inseparable de la prudencia y del resto de las virtudes. Para el verdadero epicúreo lo placentero y lo honorable nunca están en conflicto, ya que es gracias al cálculo prudente como coinciden y crecen juntos. La prohibición, la represión, la censura y la ridiculización no son más que formas de hostilidad contra el placer, capaces de producir vergüenza y culpa, pero no de apagar la inclinación natural hacia lo placentero. Parafraseando a Nietzsche, puedes dar de beber veneno al principio de placer, convertirlo en un vicio, pero continuará existiendo, incluso bajo las formas más ocultas.⁸⁶

Entre el libertinaje ingenuo y la represión moralizante el filósofo de Samos propone el encauzamiento racional, terapéutico y moral del deseo, pues comprende que el placer es constitutivo de la naturaleza humana. La comprensión ética del placer va más allá de la complacencia egoísta y de la prohibición moral: introduce la búsqueda de aquél y la tarea del desarrollo moral en el ámbito de la vida placentera, que es inseparable de la razón, la libertad, la salud, la justicia y honorabilidad. ✕

Fuentes documentales

Arenson, Kelly, *Health and Hedonism in Plato and Epicurus*, Bloomsbury, Londres, 2009.

Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Gredos, Madrid, 1993.

Ateneo de Náucratis, *Banquete de los eruditos. Libros VI-VII*, Gredos, Madrid, 2006.

Bárcena Reynoso, Jorge Antonio, “‘Lo que de continuo te he aconsejado, medita y ponlo en práctica’: sobre los ejercicios espirituales en el epicureísmo” en Flores Soria, Darío Armando y Fuerte, José

86. “El cristianismo dio de beber veneno a Eros: —éste, ciertamente no murió, pero degeneró convirtiéndose en vicio”. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*, Alianza, Madrid, 2008, p. 119.

- Alejandro (Coords.), *Filosofía y espiritualidad: reflexiones desde la tradición filosófica en diálogo con el presente*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2022, pp. 13–30.
- Bentham, Jeremy, *Los principios de la moral y la legislación*, Claridad, Buenos Aires, 2008.
- Brunschwig, Jacques, “El argumento de la cuna en el epicureísmo y el estoicismo” en Schofield, Malcolm y Striker, Gisela (Comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Manantial, Buenos Aires, 1993, pp. 121–151.
- Cappelletti, Ángel José, *Los estoicos antiguos*, Gredos, Madrid, 2007.
- Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, Gredos, Madrid, 2016.
- Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Gredos, Madrid, 1993.
- Festugière, André Jean, *Epicuro y sus dioses*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.
- Filodemo, *On Anger*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2020.
- _____ *On Choices and Avoidances*, Bibliopolis, Nápoles, 1995.
- _____ *On Frank Criticism*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2009.
- García Gual, Carlos y Acosta, Eduardo, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barral Editores, Barcelona, 1974.⁸⁷
- García Gual, Carlos, *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, Ariel, Barcelona, 2016.⁸⁸
- _____ *Epicuro*, Alianza, Madrid, 2013.
- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- _____ *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates y diálogos*, Gredos, Madrid, 2015.

87. La obra contiene los siguientes textos en griego, como también en latín, con traducción al español: *Acerca del sabio, Carta a Meneceo, Máximas capitales, Sentencias vaticanas y Fragmentos y testimonios escogidos, Carta a la madre y Carta a Idomeneo*.

88. La obra contiene la traducción de los fragmentos del mural de Diógenes de Enoanda al castellano.

- _____ *Recuerdos de Sócrates*, Gredos, Madrid, 1993.
- Laercio, Diógenes, “Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers” en *Perseus Digital Library*, 14 de abril de 2022, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D1%3Achapter%3Dprologue> Consultado 20/III/2024.⁸⁹
- Laercio, Diógenes, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2013.
- Lucrecio, *La naturaleza*, Gredos, Madrid, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*, Alianza, Madrid, 2008.
- Nussbaum, Martha Craven, “Argumentos terapéuticos: Epicuro y Aristóteles” en Schofield, Malcolm y Striker, Gisela (Comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Manantial, Buenos Aires, 1993, pp. 41–83.
- _____ “Cirugía epicúrea: la argumentación y el deseo vano” en Nussbaum, Martha Craven, *La terapia del deseo: teoría y práctica de la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2009, pp. 139–183.
- Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*, Gredos, Madrid, 1992.
- _____ *Obras morales y de costumbres (Moralia) XII. Tratados anti-epicúreos*, Gredos, Madrid, 2004.
- Porfirio, *Carta a Marcela*, José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca, 2007.
- Rilke, Rainer Maria, *Cartas a un joven poeta*, Alianza, Madrid, 2017.
- Schenk, Ronald, *The Soul of Beauty. A Psychological Investigation of Appearance*, Associated University Press, Londres, 1992.
- Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, Gredos, Madrid, 2012.
- Usener, Hermann (Ed.), *Epicurea*, B. G. Teubner Verlag, Leipzig, 1887.

89. Texto íntegro, original en griego con traducción al inglés, del libro X de Diógenes Laercio.

Hermenéutica y psicoanálisis intersubjetivo: posibilidades de una clínica interdisciplinaria*

Irma Jazmín Velasco Casas**



Recepción: 1 de mayo de 2024
Aprobación: 3 de junio de 2024

Resumen. Velasco Casas, Irma Jazmín. *Hermenéutica y psicoanálisis intersubjetivo: posibilidades de una clínica interdisciplinaria*. En este trabajo examino la intersección entre hermenéutica y psicoanálisis para valorar la propuesta epistemológica de la teoría intersubjetiva de Donna M. Orange. En un primer momento, esbozo las principales concepciones acerca de la hermenéutica, que servirán como hilo conductor para abordar el fenómeno de la interpretación y sus condiciones de posibilidad. Posteriormente, destaco las contribuciones clave de las hermenéuticas de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricœur, las cuales serán esenciales para el desarrollo de la epistemología de Orange. En la sección final expongo la teoría intersubjetiva y presento conclusiones acerca de la construcción de una clínica psicoanalítica interdisciplinaria.

Palabras clave: psicoanálisis intersubjetivo, hermenéutica, interpretación, comprensión emocional, práctica clínica.

Abstract. Velasco Casas, Irma Jazmín. *Hermeneutics and Intersubjective Psychoanalysis: Possibilities of an Interdisciplinary Clinic*. In this article I look at the intersection between hermeneutics and psychoanalysis in order to assess the epistemological proposal of Donna M. Orange's intersubjective theory. First, I outline the main conceptions of hermeneutics, which will serve

* Este artículo se desprende de la tesis de Irma Jazmín Velasco Casas "Filosofía reflexiva y agencialidad epistémica: hacia una reconsideración del estatuto epistemológico del psicoanálisis freudiano", tesis de Doctorado en Psicoanálisis realizada en la Universidad Intercontinental de México, México, 2023.

** Doctora en Psicoanálisis por la Universidad Intercontinental de México. Profesora en el ITESO y en la UNIVA. Psicoterapeuta y directora de la revista literaria *Grafógrafos*. jazmin.velasco@iteso.mx

as a guiding thread to address the phenomenon of interpretation and its conditions of possibility. Then I highlight the key contributions of Hans-Georg Gadamer's and Paul Ricœur's hermeneutics, both of which will be essential for developing Orange's epistemology. In the last part I present the intersubjective theory and draw conclusions relative to the construction of an interdisciplinary psychoanalytical clinic.

Key words: intersubjective psychoanalysis, hermeneutics, interpretation, emotional understanding, intersubjective clinical practice.

La cuestión hermenéutica

Este primer apartado se centra en la hermenéutica sin la intención de exponer toda su tradición, sino de explorar únicamente aquellas cuestiones fundamentales y autores representativos que han contribuido a presentar el estado actual de la hermenéutica filosófica. Esto facilitará identificar los vínculos establecidos con la propuesta psicoanalítica intersubjetiva que se desarrollará más adelante.

Se entiende aquí por “hermenéutica” a la rama de la filosofía encargada de la interpretación de los textos y que, además, trata de responder a la pregunta siguiente: “¿cómo podemos conocer?”.¹ Mientras que la exégesis es una disciplina de primer grado que se ocupa de las reglas de interpretación de una categoría determinada, la hermenéutica es una disciplina de segundo grado que busca delimitar las condiciones de posibilidad de interpretación de los textos en general. Asimismo, quien escribe estas líneas concuerda con una definición en la que ésta se vislumbra como práctica que apela a la experiencia de sentido, esencialmente comprensiva, que transforma al *yo radicalmente*; y es distinta del método científico al tratar y conocer el mundo subjetivo e intersubjetivo, teniendo como fin último *la aplicación a sí*.²

1. Mauricio Beuchot, “Epistemología de la analogía: Conocimiento, sociedad y expresión” en *Sociología y tecnociencia. Revista de la Universidad de Valladolid*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid, vol. 7, Nº 2, junio de 2017, pp. 1-12.
2. Pablo Lazo Briones, *Hermenéutica y psicoanálisis en la cultura*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2020, p. 10.

En *Verdad y método* Hans-Georg Gadamer sostiene que el término *hermenéutica* está ligado al dios griego Hermes, mensajero de los dioses y ejecutor verbal del mensaje encargado. En los textos homéricos a menudo el cometido del *hermeneus* consistía en traducir lo expresado de manera enigmática, por lo que su interpretación resultaba ininteligible para todos al estar supeditada al trabajo del intérprete que lo mediara.³ Además, exigía la plena comprensión de la lengua extranjera, pero principalmente la comprensión del sentido auténtico de lo manifestado. De lo anterior se destaca que la hermenéutica “posee dos significados importantes: designa a la vez el proceso de elocución (enunciar, decir, afirmar algo) y el de interpretación (o de traducción)”.⁴ Así, ambas actividades implican la transmisión de significado que puede manifestarse por dos vías: el pasaje del pensamiento al discurso y el ascender del discurso al pensamiento. Si bien hoy se privilegia la segunda vía, en un inicio, con los griegos, el papel de la retórica fue fundamental por estar ligado con el arte del buen hablar y con las reglas hermenéuticas que permitían transitar de manera eficaz un mensaje del pensamiento al discurso.⁵

El significado de la hermenéutica se ha transformado profundamente en la tradición filosófica —de ahí que posea varias acepciones—; no obstante, por la naturaleza de este análisis, se tomarán en cuenta los tres sentidos expuestos por Jean Grondin, acentuando en particular el tercero:⁶

1. El sentido clásico. Comprende la hermenéutica como el arte de interpretar los textos, asociado principalmente con las disciplinas que interpretan los textos sagrados o canónicos, como la teología, la historia, el derecho y la filología. Su finalidad es esencialmente

3. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1993, p. 108.

4. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2014, p. 10.

5. *Ibidem*, p. 10.

6. *Ibidem*, pp. 8–9.

normativa al proponer reglas o preceptos que posibilitaban interpretar correctamente; por ejemplo, las reglas de la retórica, la gramática y la dialéctica.

2. El sentido diltheyano. Convierte a la hermenéutica “en una reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu” (humanidades, historia, teología, filosofía y ciencias sociales).
3. El sentido de una filosofía universal de la interpretación. Ha ampliado la práctica hermenéutica a partir de las aportaciones de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricœur, al enfocarse en comprender no sólo desde el paradigma metodológico, sino también desde la dimensión lingüística e histórica.

De los tres sentidos anteriores se puede colegir que la hermenéutica actual no es una teoría cerrada ni sólo un método, sino una práctica en continua constitución, que dialoga con el mundo y que busca comprender de manera más integral al ser humano. Si bien con Wilhelm Dilthey la hermenéutica comienza a concebirse como una filosofía, es con Heidegger cuando ésta cambia de *objeto*: ya no se limita a los textos o a las ciencias interpretativas, sino que ahora abarca la existencia misma; es un proceso de comprensión profundamente humano que no puede realizarse de manera desapegada y fugaz. Respecto del término “texto”, algunos teóricos actuales, como Mauricio Beuchot,⁷ advierten que no se debe entender por este concepto sólo aquello compuesto por palabra y enunciado. En efecto, un texto puede ser, conjuntamente, diálogo vivo, acción significativa, interacción y acontecimiento que no posee un solo sentido o interpretación; es decir, que es polisémico. En esta línea de pensamiento el acto interpretativo implica una serie de actos complejos, entre los que se incluyen: la comprensión, la contextualización y la identificación de conflicto entre intencionalidades,

7. Mauricio Beuchot, “La hermenéutica y la epistemología en el psicoanálisis” en Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Editorial Itaca/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 154-166.

deseos y voluntades, así como el discernimiento entre lo que se quiere expresar y lo que se desea leer. Además, requiere clarificar ideas o conceptos, efectuar la decodificación y su entendimiento, y ejecutar análisis, síntesis, explicación y comprensión.⁸

Beuchot actualiza el rol del hermeneuta al de un lector que no cuenta con todas las claves para una interpretación unívoca, pero que sí posee intencionalidad y aptitudes para decodificar textos a través de preguntas interpretativas como las siguientes: ¿qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice a mí?, ¿qué dice ahora? Al respecto, no debe olvidarse la observación de Grondin:

Verdaderamente, uno de los posibles sentidos del término hermenéutica puede ser el de designar un espacio intelectual y cultural en donde no hay verdad, ya que todo es cuestión de interpretación. Esta universalidad del dominio de la interpretación ha encontrado su primera expresión en el verbo explosivo de Nietzsche: “No hay hechos, sólo interpretaciones”. De esta hermenéutica relativista, Vattimo ha hecho la lengua común de nuestro tiempo.⁹

Ante tal relativismo se ha cuestionado cómo interpretar de manera objetiva, por lo que resulta útil revisar la metodología de la teoría clásica. Por ejemplo, en la tradición medieval la hermenéutica estuvo asociada a la sutileza, la cual “era vista como un trasponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo, e incluso al oculto, o cómo encontrar varios sentidos cuando parecía haber solo uno”.¹⁰ Tomás de Aquino rezaba: “Dame agudeza para entender, capacidad para retener, modo y facilidad para aprender, sutileza para interpretar, y gracia abundante

8. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2014, p. 12.

9. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 14.

10. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica...*, pp. 13-14.

para hablar”.¹¹ Por otro lado, Ricœur reconoce que el intérprete se topa con la dificultad de la inexistencia de “una hermenéutica general o un canon universal para la exégesis y, a la vez, con muchas teorías separadas y opuestas que atañen a las reglas de la interpretación”.¹² Para este filósofo francés la hermenéutica oscila en una doble motivación: la voluntad de sospecha y la voluntad de escucha; es decir, entre la desconfianza y la fe. Es por esto que posiciona la hermenéutica como una vía que permite la restauración del sentido.

Una teoría de la interpretación tendría que dar cuenta no sólo de la oposición entre dos interpretaciones de la interpretación, una como recolección del sentido, la otra como reducción de las ilusiones y mentiras de la conciencia, sino también de la fragmentación y dispersión de cada una de estas grandes “escuelas” de la interpretación en “teorías” diferentes y aun ajenas entre sí.¹³

El modelo de Ricœur consiste en reintegrar la oposición de las hermenéuticas a la reflexión y en hacer una dialéctica entre explicación y comprensión. No fue en sí la epistemología su principal interés, sino el problema de la *verdad* del psicoanálisis.¹⁴ Sobre esto Beuchot plantea que

[...] no se impondrá una epistemología monista, que obligue a todos los textos a ser leídos con el mismo método o con la misma estrategia interpretativa, sino que dejará a cada uno el que le convenga, respetando la diversidad, dando predominio a la diferencia. La diferencia epistemológica exigirá diversos puntos de abordaje y de contrastación, pero con ello se logrará un

11. *Ibidem*, pp. 13-14.

12. Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2019, p. 28.

13. *Ibidem*, p. 32.

14. “Tales conclusiones puedo ratificarlas ahora [...]. Un método hermenéutico, acoplado a la reflexión, va mucho más lejos que un método eidético como el que yo practicaba entonces [...]. El enraizamiento de la reflexión en la vida sólo puede contemplarlo la conciencia reflexiva en calidad de verdad hermenéutica”. *Ibidem*, p. 401.

pluralismo epistemológico que abrirá el ámbito de las interpretaciones sin que éstas se vayan al relativismo extremo.¹⁵

Para Beuchot la hermenéutica ha llegado a ser la *episteme* de la actualidad posmoderna;¹⁶ una disciplina de la comprensión que es muy necesaria en la época actual, pero a la que le falta comprensión al enfrentar constantemente crisis culturales, así como comunicación efectiva. Así, el teórico mexicano visualiza que el terreno de la interpretación no está totalmente en el dominio del nihilismo hermenéutico; existen pautas desde diferentes estilos que pueden orientar la práctica interpretativa, la cual entraña un trabajo complejo. Y si bien no hay escuelas para aprender a ser sabio o prudente, sí las hay de interpretación, buenos modelos, paradigmas y teorías, a los que se aconseja no acercarse con intenciones dogmáticas, por el contrario, se recomienda ponerlos a prueba, practicarlos, cuestionarlos e incluso superarlos. Y como cualquier oficio, la interpretación puede convertirse en un hábito y en una virtud.

El acontecimiento de la comprensión

Hasta el siglo XVIII la hermenéutica consistió en un arte de interpretar textos. No fue sino hasta el siglo XIX cuando su metodología se transformó al servicio de las ciencias del espíritu, declarando por fin el distanciamiento del método de las ciencias naturales como condición necesaria para considerarse verdadera ciencia.¹⁷ Lo cierto es que ni Friedrich Schleiermacher, Johann Droysen o el mismo Dilthey desarrollaron sus trabajos bajo el nombre “filosofía hermenéutica”, si bien se apoyaron en la filología y en las reflexiones metodológicas.

15. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*, p. 54.

16. Mauricio Beuchot, “Perfiles de la hermenéutica analógica” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, vol. 23, N° 3, 2018, pp. 17-24.

17. Se alude aquí a la famosa oposición diltheyana respecto de la postura positivista representada por Auguste Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Jacob Moleschott y Ernst Haeckel.

Fue en el siglo XX, gracias a los primeros escritos de Heidegger, que la hermenéutica devino filosofía.

Para Heidegger la concepción del comprender es inherente a cada situación existencial y constituye lo que define la validez de una interpretación. Esto significa que la existencia humana está interpelada antes de que cualquier proposición defina algo. Por tal motivo se le conoce como “círculo hermenéutico”, ya que precisa una estructura circular de la comprensión, esto es, un ciclo continuo de renovación, una estructura de anticipación del comprender a partir de las cosas mismas. Esto requiere renunciar a la pretensión de eliminar el subjetivismo de la interpretación, así como a la ilusión de la comprensión objetiva de la existencia.¹⁸ “No es un círculo metodológico, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión”.¹⁹ Este giro de la hermenéutica implica cambiar de objeto, de vocación y de estatuto. De esta manera, se aleja de la epistemología y de las ciencias interpretativas para centrarse en la existencia misma. Heidegger hizo que la hermenéutica progresara hasta ser una interpretación de hechos, de facticidad, de existencia. Fue éste el punto de partida de Gadamer: el acto interpretativo adquirió para él un carácter de esclarecimiento crítico de una comprensión que le precede. “La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias [...]; es necesario que el intérprete no se dirija a los textos directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimización, esto es, en cuanto a su origen y validez”,²⁰ reconociendo que, para avanzar en la tarea de la comprensión, el hábito lingüístico de la época y del autor son esenciales.

18. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, pp. 24–26.

19. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, p. 183.

20. *Ibidem*, p. 169.

Gadamer fue alumno de Heidegger, pero su trabajo no es continuación de la hermenéutica de la existencia.²¹ Sus esfuerzos se inclinaron a retomar el problema diltheyano y a replantear el diálogo con las ciencias del espíritu, considerando que éstas no pueden generar un conocimiento de validez objetiva, como sí lo hacen las ciencias naturales. No revivió la búsqueda por el método último ni atizó el debate entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Su trabajo radicó en investigar el problema hermenéutico propio de las ciencias humanas, el acontecimiento de la comprensión y la interpretación en el encuentro con la verdad, el cual constituye a su vez un encuentro con uno mismo y posibilita la transformación de la realidad, a la vez que la del intérprete. Al respecto, Grondin puntualiza la pregunta orientadora de Gadamer: “¿No debería tener consecuencias la concepción de Heidegger para una hermenéutica que se propone hacer justicia a la pretensión de verdad de las ciencias del espíritu?”²² De ahí el título de *Verdad y método*: la verdad no es sólo cuestión de método.

A fin de iniciar el enlace entre hermenéutica y clínica psicoanalítica, a continuación se esquematizan las principales condiciones de posibilidad de la comprensión del modelo gadameriano:

1. El que busca comprender un texto tiene que estar dispuesto a dejarse decir algo por él (el texto en sentido amplio). Es decir, una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio a la alteridad del texto.²³
2. El modelo consistirá en la distancia del observador respecto del objeto observado.
3. El modelo no tiene como perspectiva primera —al igual que el humanismo— producir resultados objetivables y mesurables; más bien confía en contribuir a la *formación* de los individuos, desarrollando su capacidad de juicio.

21. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 31.

22. *Idem*.

23. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, p. 170.

4. El modelo coadyuva, en este ideal de formación, a superar la particularidad individual y a abrir horizontes que enseñan a reconocer humildemente la finitud. Tal acción forjará una conciencia abierta a la alteridad y a nuevas experiencias;²⁴
5. El modelo no debe ser una imposición que rechace otros modelos de conocimiento o modos de saber. Su esencia es una dialéctica de pregunta y respuesta que permite mantener posibilidades abiertas.
6. El modelo no es necesariamente una metodología.²⁵
7. El modelo implica un encuentro con la verdad que propone partir de la noción de “juego”. Para esta actividad recreativa Gadamer especifica tres características: ser una representación y una relación entre la conciencia y el mismo juego. Aunque no posea una finalidad definida, es un ejemplo de movimiento *por* y *para* jugadores. Además, es necesario que el jugador se encuentre auto-representado y pueda ejercer ciertas libertades en cuanto a su ser mientras juega.
8. El encuentro encarna, al mismo tiempo, un encuentro con uno mismo. Y, por tanto, la verdad interpela al sujeto siempre de manera única, derivando en un abanico de interpretaciones.
9. La verdad no se reduce a lo útil. Y la verdad de las ciencias del espíritu depende del *acontecimiento* (el que se apodera del sujeto y le permite descubrirla).

En lo concerniente al problema de los prejuicios y a la regla de abstención heredada de la fenomenología, Gadamer encuentra una oportunidad para identificar en aquéllos condiciones de comprensión. En efecto, afirma que el prejuicio es inevitable. Y por prejuicio se refiere a la inevitabilidad de *ser* frente aquello que se busca o se desea comprender.

24. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 223. Gadamer utiliza el concepto “conciencia histórica” al referirse a la noticia de la alteridad del otro y de la alteridad del pasado.

25. Si bien “Gadamer no tiene nada en contra del conocimiento metódico como tal, y le reconoce toda su legitimidad, estima que su imposición como modelo único de conocimiento tiende a dejarnos ciegos ante otros modos de saber”. *Ibidem*, p. 32.

Sostiene que una conciencia formada hermenéuticamente debe mostrarse receptiva desde el principio a la alteridad del texto, del otro. No obstante, esa receptividad no implica ni *neutralidad* frente a las cosas ni *auto-cancelación*; por el contrario, requiere una matizada incorporación de las propias opiniones previas y de los prejuicios.²⁶

Charles S. Peirce explica²⁷ que no se puede comenzar a comprender o a investigar en completa duda —en el estilo cartesiano—; por el contrario, se inicia con todos los prejuicios que se tienen, conociéndolos y estando conscientes de ellos y de su impacto en la historia personal. De hecho, desde la perspectiva hermenéutica, así se puede obtener una experiencia más amplia o profunda, y son tales prejuicios los que permiten ingresar a un juego dialógico que robustece el entendimiento. Gadamer vio claramente que arriesgar y probar los prejuicios en el encuentro dialógico es el camino del círculo hermenéutico que conduce a la comprensión, pues hace posible el surgimiento de un nuevo significado, un nuevo y complejo principio organizador, una nueva forma de experimentar en el futuro que sólo puede emerger a través del diálogo. Y para superar el temido subjetivismo y el solipsismo cartesianos propuso que la ruta del círculo hermenéutico incluya el autoconocimiento del intérprete, ya que no se puede saber nada del texto sin conocerse aquél a sí mismo. Esto incluye las teorías del intérprete, su historia personal y sus principios organizativos. No hay verdad completa acerca del texto o de la persona.

Gadamer insistió en una *revisión constante*, que es básica en todo quehacer hermenéutico: “Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias, y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada ‘a la cosa

26. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, p. 170.

27. Citado por Donna M. Orange en Robert Stolorow, George Atwood y Bernard Brandchaft, *The Inter-subjective Perspective*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1994, pp. 182–183. Traducción propia.

misma”.²⁸ Sin embargo, advirtió que “la comprensión se realiza a partir de ciertas expectativas y puntos de vista provenientes del pasado y del presente del intérprete, y que no siempre puede éste mantener su distancia ni tener revisada la totalidad de sus prejuicios”.²⁹ La justa praxis dependerá entonces de la reflexión del intérprete al cuestionarse cómo distinguir los prejuicios legítimos (aquéllos que hacen posible la comprensión) de los ilegítimos.

El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método.³⁰

De este modo, Gadamer marcó una importante pauta en la dinámica del modelo hermenéutico, que consiste en traer el pasado al presente, fusionando ambos horizontes temporales, sin perder de vista que el intérprete, al comprender, se involucra con lo *suyo*, es decir, su presente histórico, su lenguaje y sus interrogantes. Comprender es aplicar un sentido al presente, actualización lingüística del significado. En cierta consonancia con el primer Wittgenstein, Gadamer concluye que el mundo siempre se presenta al sujeto mediante el lenguaje y que todo cuanto puede ser comprendido —y buscado— es un ser articulado lingüísticamente.³¹ Pero, a diferencia del filósofo analítico, el alemán asegura que el ser sí puede conocerse gracias al lenguaje, ya que éste es el elemento universal en el que están coludidos el sentido, el ser y la comprensión. Sugiere que ese proceso de conocimiento debe ser el de

28. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, p. 169.

29. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 35.

30. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, p. 182.

31. “Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo excepto para él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente”. *Ibidem*, p. 277.

la razón práctica o *phrónesis* aristotélica,³² una forma de entendimiento y un tipo de razonamiento requerido en las ciencias humanas.

Se podría sintetizar que la hermenéutica gadameriana es ontológica y realista al estimar que el conocimiento en las ciencias humanas también es autoconocimiento, y que el proceso interpretativo siempre estará mediado por la historia que se urde entre el texto —“texto” en su sentido amplio— y su intérprete, tornándose así en una investigación participativa. “Toda la vida de la tradición consiste en este enriquecimiento, de modo que la vida es nuestra cultura y nuestro pasado: todo el depósito de nuestra vida siempre se está [...] llenando merced a la participación”.³³

La hermenéutica gadameriana invita al otro a ingresar a la conversación, a un proceso dialéctico que no depende de astucia, reveses deconstructivos o pretensiones de desenmascaramiento por parte del intérprete, sino de una actitud de confianza. La verdad no es una cuestión de método o metodología, sino de eficacia histórica, de mantener una actitud alerta, vigilante y abierta a las ideas y al ser del otro en el espacio intersubjetivo. La comprensión es un proceso esencialmente dialéctico, una dinámica que entreteje la tradición y los prejuicios, la escucha y la pregunta; que persigue como fin último el acontecer de la verdad.

La dialéctica de la explicación y la comprensión

Ricœur es sin duda uno de los filósofos más interesantes y prolíficos del siglo XX, y tal vez el que más ha abordado con profundidad el problema epistemológico y el carácter hermenéutico del psicoanálisis. Al igual que Dilthey y Gadamer, criticó la injusta hegemonía epistemológica de las

32. “Junto a la *phronesis*, la virtud de la consideración reflexiva, aparece la comprensión. La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral [...]. Se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro”. *Ibidem*, p. 201.

33. Hans-Georg Gadamer, “La hermenéutica de la sospecha” en *Cuaderno gris*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, N° 2, 1997, pp. 127-136, p. 135.

ciencias naturales y su actitud autócrata contra las ciencias del espíritu.³⁴ A continuación se presenta una síntesis de las pautas hermenéuticas que figuran en *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*.³⁵

En el primer nivel de comprensión mutua suceden malentendidos a causa de la polisemia de las palabras. La función contextual del discurso —la del intérprete— es tamizar esa polisemia y reducir la pluralidad de posibles interpretaciones. En este proceso la intención y el diálogo deben ser liberados de las posturas unilaterales e incorporados como intersubjetivos. Por ello el intérprete debe estar dispuesto a la interrogación, pues su sentido es la contraparte dialéctica del sentido verbal, que debe ponerse a disposición para ser explicado en una relación recíproca. La labor hermenéutica comienza donde termina el diálogo.

La condición de exterioridad o distanciamiento es necesaria en el proceso hermenéutico. Sólo una hermenéutica que utiliza el *distanciamiento* en forma productiva puede resolver la paradoja de la exteriorización intencional del discurso. Aquí se entiende por “distanciamiento” el rasgo dialéctico que separa la herencia cultural e histórica de lo propio, de la situación ontológica de los participantes. Ahora bien, si se trata de interpretar metáforas, se debe intentar que surja una transformación de las palabras, una extensión del sentido con valor emotivo que ofrezca nueva información acerca de la realidad. Explicar un texto es, primordialmente, considerarlo como la expresión de ciertas necesidades socioculturales y como una respuesta a determinadas perplejidades concretas en el espacio y en el tiempo.³⁶ Además, otro concepto que Ricœur acuña es el de “apropiación”. Recuerda que la “meta final de toda hermenéutica es ‘hacer propio’ lo que antes era ‘extraño’”, pues “la interpretación, en su última etapa, pretende igualar, hacer contemporáneo, asimilar

34. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica...*, pp. 13–14.

35. Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 1995.

36. *Ibidem*, p. 101.

algo en el sentido de hacerlo semejante”.³⁷ Esta apropiación no es sinónimo de posesión, sino que presupone un momento de desposeimiento del yo egoísta y narcisista; proceso ligado a la explicación que busca la universalidad y atemporalidad, y que revela “al texto como algo diferente de cualquier tipo de referencia ostensible”.³⁸

Respecto de la labor hermenéutica Ricœur advierte que es inevitable hacer conjeturas sobre el sentido del texto; más aún, son muy necesarias al asumir que la intencionalidad del autor está más allá del alcance del intérprete. Ésta es la garantía de que la comprensión no se lleva a cabo en un espacio meramente psicológico —como sí lo pensaban los hermeneutas del Romanticismo—; de hecho, se realiza en un ámbito propiamente semántico. Lo central en su modelo es el sentido presente en el texto mismo, sin necesidad de remitirse al autor, sino al “mundo del texto”. Interpretando éste, el lector se encuentra interpretándose a sí mismo, en tanto que el mundo del texto le abre posibilidades que su experiencia cotidiana le ocultaba.³⁹ El riesgo de adoptar el carácter conjetural es perder de vista las pautas de validación de dichas conjeturas. Si antes se advirtió acerca del aspecto polisémico, aquí Ricœur acentúa la plurivocidad al abrir las posibilidades de la interpretación.⁴⁰ No obstante, insiste en que interpretar un texto consiste en explicarlo como un ente individual, en el que el intérprete debe volcar sus esfuerzos hacia una lógica de probabilidad subjetiva que conduzca a mostrar la interpretación más probable y a validarla (no verificarla) en el texto mismo. Es claro que el relativismo y otros “ismos” también aparecen como un riesgo en esta labor hermenéutica. Por lo anterior Ricœur declara que no todas las interpretaciones son iguales. Como consecuencia, aplicar esta lógica de validación supone que el significado del texto no está oculto

37. *Idem.*

38. *Ibidem*, p. 106.

39. *Ibidem*, p. 87.

40. “El texto presenta un campo limitado de explicaciones posibles. La lógica de la validación nos permite movernos entre los límites del dogmatismo y el escepticismo”. *Ibidem*, p. 91.

y no requiere ser develado, sino que está enfrente y apunta hacia una posible nueva forma de ser. De ahí que, continuando su investigación en el ámbito metodológico y epistemológico bajo esta nueva visión, el francés se enfocó en cómo interpretar las objetivaciones de sentido y cómo reconocer sus falsificaciones. Destaca dos formas distintas de interpretación:

La hermenéutica de la confianza o de la recolección del sentido consiste en aceptar el sentido tal como éste se ofrece a la comprensión. Esta interpretación se abre a las posibilidades de sentido y a lo vivido que trasciende las mismas expresiones. Mientras que la hermenéutica de la sospecha se basa en la desconfianza del sentido tal como se ofrece porque puede estar engañando a la conciencia. Se puede manifestar como un error útil, una mentira o una deformación que anuncia una arqueología subterránea ideológica, social, pulsional o estructural.⁴¹

Las influencias fenomenológicas de Ricœur colocan su hermenéutica más cerca de la recolección del sentido; no obstante, es muy relevante su estudio en torno a la epistemología freudiana y la apertura hacia la hermenéutica de la sospecha, que consideró provechosa para desmantelar las ilusiones de la conciencia ingenua. Este autor valoraba que el trabajo interpretativo de Freud haya sido no sólo “una escritura, sino todo un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como un texto por descifrar; [...] un sueño, un síntoma neurótico, un rito, un mito, una obra de arte o una creencia”.⁴² Le parecía que el padre del psicoanálisis era un digno representante de la *hermenéutica reductiva y desmitificante* (como la de Marx o Nietzsche); pero, conforme progresó en su investigación, constató que el psicoanálisis no se limita a esa perspectiva. Concluye afirmando que no hay duda de que “el

41. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 48.

42. Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 27.

psicoanálisis es de cabo a rabo interpretación” y que “la única fase no hermenéutica de Freud es su *Proyecto*⁴³ de 1895”.⁴⁴

Una de las críticas de Ricoeur a la epistemología psicoanalítica consiste precisamente en señalar la problemática coherencia en la metapsicología del *Proyecto*: detecta la forzada correspondencia entre una psicología cuantitativa del deseo (que requiere un trabajo de interpretación de las ciencias humanas) y un sistema mecánico de neuronas (que obedece al espíritu positivista, naturalista y materialista de las ciencias de su tiempo). “Freud tiende siempre a invertir el orden de las prioridades entre, por un lado, la teoría, y, por el otro, la experiencia y la práctica, y a reconstruir el trabajo de la interpretación sobre la base de modelos teóricos que se han vuelto autónomos. Pierde así de vista que el lenguaje de la teoría es más estrecho que aquél en el cual la técnica es descrita”.⁴⁵

Sobre el trabajo del sueño y su exégesis, Ricoeur observa que Freud separa la interpretación simbólica de la interpretación analítica, subsumiendo la primera en la segunda, situándola como auxiliar. El tratamiento que dio el padre del psicoanálisis a las metáforas económicas fue el de eliminar las metáforas exegéticas; es decir, las metáforas se erigieron por sí mismas en una teoría energética literal. La contradicción radica en que Freud opuso la interpretación simbólica a la analítica, impidiendo así la dialéctica y la objetivación. Y, consecuentemente, “si el símbolo es el sentido del sentido, toda la hermenéutica freudiana debiera ser una hermenéutica del símbolo como lenguaje del deseo,

43. En su obra, *Proyecto de psicología*, Freud se propuso conceptualizar las funciones del aparato psíquico en términos neurológicos. Buscó averiguar —debido a las presiones de la ciencia médica decimonónica— qué forma cobraría la teoría metapsicológica si la pensara desde un enfoque cuantitativo. De ahí que recurriera a una metodología por analogía, comparando las dinámicas del mundo interno de la psicología con el conocimiento del mundo externo, la física.

44. Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, pp. 61–63.

45. Paul Ricoeur, *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*, Siglo XXI, México, 2009, p. 35.

pero Freud da al símbolo una acepción mucho más restringida”.⁴⁶ A esto se agrega que el método de libre asociación se asemeja más al del desciframiento y se aleja totalmente del método simbólico. A lo largo de su investigación Ricœur puntualiza de modo constante la reducción del significado a las pulsiones inconscientes, así como la disonancia de las frases del psicoanálisis en el discurso causal de las ciencias naturales y en el de la fenomenología. Considera que el psicoanálisis aborda motivos y no causas, pero que es frecuente encontrar en su teoría explicaciones causales y mistificaciones de dichas interpretaciones.

¿Cuál es, entonces, la propuesta ricœuriana? Reconocer al psicoanálisis como una ciencia exegética o hermenéutica. Concluye que este modelo tiene más relación y cercanía con las disciplinas históricas que con la psicología del comportamiento. “Lo que importa al analista son las dimensiones del medio ambiente tal como las ‘cree’ el sujeto; para él lo pertinente no es el hecho, sino el sentido que el hecho ha tomado en la historia del sujeto”.⁴⁷ En consecuencia, para el analista, “la conducta no es una variable dependiente observable desde fuera, sino la expresión de los cambios de sentido de la historia del sujeto, tal como afloran en la situación analítica”.⁴⁸ Frente a la epistemología Ricœur sugiere plantear al psicoanálisis las mismas preguntas que se les propusieron a Dilthey, Max Weber o Rudolf Bultmann; pero no las que se le hacen a un biólogo o a un físico, esto es, se debe cuestionar la validez de sus interpretaciones y la especificidad de sus reglas técnicas. Esto necesariamente conlleva reformular la teoría y transcribirla a otro sistema de referencia. El filósofo francés reitera que la psicología es “una ciencia de observación que estudia los hechos de la conducta, pero el psicoanálisis es una ciencia exegética que estudia las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (y perdidos) de

46. Freud emplea la expresión “símbolo mnémico”, que se comprende como una escena o representación traumatizante cuyo recuerdo fue reprimido. Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 86.

47. *Ibidem*, p. 318.

48. *Idem*.

la pulsión”.⁴⁹ El problema epistemológico de la teoría freudiana, según Ricœur, radica en forzar la concordancia entre la explicación económica de la energética a las relaciones de sentido o significaciones, y viceversa. Para lograr esto era necesario emplear un concepto, un lugar en el que se produjera el punto de encuentro y coincidencia entre el sentido y la fuerza. Tal concepto es “representación”, y, en opinión del autor, tal es la única condición de posibilidad de traducción entre lo consciente y lo inconsciente.⁵⁰ No obstante, la búsqueda del sentido oculto de los pensamientos inconscientes reveló “la exigencia de construir o conjeturar una verdad histórica a partir de fragmentos de discurso cuya dispersión y fragmentación son irreversibles”.⁵¹

Ricœur se preguntaba de qué género de verificación son capaces los enunciados del psicoanálisis, arguyendo que, “si la pretensión última a la verdad reside en las historias de caso, el medio de prueba reside en la articulación de la red entera: teoría, hermenéutica, terapéutica y narración”.⁵² Con base en este argumento detalla que esa articulación debe cumplir con los siguientes criterios para ser una buena explicación psicoanalítica:

1. Ser coherente con la teoría o adecuarse al cuerpo de la doctrina de la escuela psicoanalítica.
2. Satisfacer las reglas de universalización establecidas por procedimientos de investigación que colaboran en el desciframiento del inconsciente, esto es, la exigencia de congruencia intra-textual e inter-textual.

49. *Ibidem*, p. 313.

50. Ricœur señaló que lo original en Freud ha sido situar en el inconsciente mismo el punto de coincidencia entre el sentido y la fuerza. Comprendió que, para el padre del psicoanálisis, es esa articulación lo que hace posible todas las “trasposiciones” y todas las “traducciones” de lo inconsciente en consciente. La representación permite acceder a una historia del sentido, a la dinámica de los procesos de la energía psíquica. *Ibidem*, pp. 119 y 129.

51. Ignacio Iglesias Colillas, *¿Qué significa analizar? Clínica y epistemología*, Xoroi Edicions/Pensóndromo 21, Barcelona, 2019, p. 51.

52. Paul Ricœur, *Escritos y conferencias...*, p. 49.

3. Satisfacer en términos económicos, es decir, permitir que el analizando incorpore y reelabore la nueva información, para así transformarse en un factor terapéutico de mejora.
4. Elevar una historia particular de caso al género de la inteligibilidad narrativa, de modo que sea capaz de “ser seguida” y “explicarse por sí misma”.⁵³

En suma, para Ricœur “la hermenéutica no será una filosofía *directa* de la realidad humana, sino el nombre de una filosofía racional y reflexiva de las narraciones que reconocen sentido y orientación en el esfuerzo humano por existir”.⁵⁴ Los criterios de validación, la dialéctica de la explicación y la comprensión, y la compleja articulación de teoría, procedimientos de investigación y método de tratamiento no derivan unos de otros, sino que se van reforzando constantemente y constituyen la mejor prueba en el psicoanálisis. Así, la doctrina freudiana se beneficiaría de ciertos elementos del método hermenéutico para sustentarse epistemológicamente. La incorporación de una filosofía reflexiva y dialéctica permitiría al ser humano configurar su mundo a través del sentido y de la interpretación de sí mismo. Se trata, entonces, de una epistemología mixta. El inicio y el final del libro *Freud: una interpretación de la cultura* advirtieron que una hermenéutica general no está aún a la vista. Asimismo, tampoco lo están un canon universal para la exégesis ni una gran filosofía del lenguaje que esclarezca las múltiples funciones de la significación humana y de sus mutuas relaciones: “Para fundar una teoría de la interpretación concebida como inteligencia de las significaciones de múltiples sentidos, todo está por hacerse”.⁵⁵

53. *Ibidem*, pp. 53-55.

54. Jean Grondin, *Paul Ricœur*, Herder, Barcelona, 2019, p. 11.

55. Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 25.

La comprensión psicoanalítica

La cuestión que sigue es revisar la teoría intersubjetiva de Donna M. Orange, la cual constituye una clínica psicoanalítica interdisciplinaria que articula diversas disposiciones de la epistemología basada en las hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur, así como de la ética levinasiana.

Orange es una representante actual de la teoría intersubjetiva del psicoanálisis junto con George Atwood y Robert Stolorow. Esta teoría describe el surgimiento y la modificación de la subjetividad, definiendo estos procesos como irreductiblemente relacionales. Entre las obras más populares de la filósofa y analista estadounidense se encuentra *El desconocido que sufre*.⁵⁶ Ahí afirma que la práctica y el pensamiento psicoanalíticos han evolucionado considerablemente desde el mundo distante e impersonal del psicoanálisis clásico, por lo que apuesta por una hermenéutica dialógica sustentada en la ética humanista levinasiana y en las hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur.

En lo que atañe a la hermenéutica, Orange considera que el círculo hermenéutico es fundamental por traer a la práctica terapéutica la importancia de dar sentido a partir de la totalidad de una vida situada; es decir, a partir de los detalles de cada persona, su historia, su uso del lenguaje y su contexto. Asimismo, retoma de Gadamer el acento en aproximarse a cada conversación con la esperanza y expectativa de aprender algo del interlocutor, concibiéndolo como un igual en la búsqueda de verdad y comprensión. A través de la *fusión de horizontes* la experiencia relacional de la recontextualización y reorganización de la experiencia emocional, puede convertirse en algo profundamente sanador y abrir nuevas posibilidades en un mundo de vida.⁵⁷ Si el clínico desarrolla esa sensibilidad

56. Donna M. Orange, *El desconocido que sufre. Hermenéutica para la práctica clínica cotidiana*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2011.

57. Donna M. Orange, *Pensar la práctica clínica. Recursos filosóficos para el psicoanálisis contemporáneo y las psicoterapias humanistas*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2012, p. 124.

hermenéutica, genera una perspectiva en la que se identifica como ente involucrado y partícipe que entiende desde su propia historia emocional situada y desde sus teorías en torno a la realidad. Tal es el círculo hermenéutico, un tipo de conocimiento al que no tiene acceso el enfoque positivista tradicional. “La perspectiva hermenéutica de la comprensión psicoanalítica consiste justamente en eso: una perspectiva o una óptica y no una prescripción técnica”.⁵⁸

En sintonía con Gadamer y Ricœur, Orange asume que no es posible comprender a la persona de forma aislada y que “el significado se transforma colocándolo bajo esta nueva luz”.⁵⁹ Concuera con Gadamer en mantener una actitud hermenéutica que, sólo al tener conciencia de sí misma, de sus opiniones y prejuicios, puede permitirse ir más allá de sus propias suposiciones y dejar que el texto (la persona) advenga como un ser auténticamente diferente y manifieste su verdad. Se trata de una vía hermenéutico-ética que abraza la humildad y “dé libertad para jugar en la situación clínica para explorar posibles significados sin sentirse demasiado comprometidos para cometer errores y recuperarse con el paciente, para aprender de éste y para dejar espacio a la emergencia del propio sentido de las cosas del paciente”.⁶⁰

Al reflexionar la relación con el otro, la ética levinasiana se entreteje con el proceso psicoanalítico intersubjetivo. El “otro” es un concepto que enmarca una alteridad radical que acontece frente a la persona y exige un principio de responsabilidad: “La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe, y que humanamente no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único Yo no intercambiable, soy yo en la medida en que soy su responsable”.⁶¹ Siguiendo lo anterior, Orange

58. Roy Schafer, “Observaciones sobre el amor de transferencia” en Ethel Spector Person, Aiban Hagelin y Peter Fonagy (Eds.), *En torno a Freud. “Observaciones sobre el amor de transferencia”*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, pp. 53-73, p. 70.

59. Donna M. Orange, *El desconocido que sufre...*, p. 21.

60. *Ibidem*, p. 29.

61. Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991, p. 96.

propone una terapéutica caracterizada por un carácter no enjuiciador ni reduccionista; una actitud compasiva, consistente y de confianza para sufrir con el otro en un estilo dialógico no autoritario o violento; una disposición a colocarse en un segundo plano por un largo tiempo mientras se restaura la disponibilidad para responder del otro. Asimismo, exhorta a los analistas a adquirir la apertura a sufrir afectación hasta el núcleo del ser (incluso, a veces, a ser retraumatizados), justificando que esta respuesta puede colaborar a la dignificación de los seres humanos devastados. Por ello advierte que, si se pretende continuar con la labor analítica,⁶² es importante el autocuidado y tener la capacidad de gestionar los propios apoyos, fuentes de nutrición y hospitalidad.

Esta terapéutica levinasiana implica, en concordancia con Heinz Kohut, dejar atrás la creencia de que “el analista jamás puede tener emociones, que el analista siempre debe estar a kilómetros por encima de las reacciones humanas y ser como Dios en su comprensión. Eso simplemente no puede ser”.⁶³

En síntesis, esta hermenéutica–ética aplicada al trabajo psicoanalítico se podría acotar a los siguientes aspectos: contextualismo (nada se interpreta por sí mismo), complejidad (historicidad de la persona), humildad (falibilismo contrito)⁶⁴ y ética humanista levinasiana. Desarrollar esta sensibilidad hermenéutica en la clínica genera otro cariz del analista, un cariz que no es distante ni falta de compromiso; por el contrario, se vuelve receptivo de la subjetividad individual y está dispuesto a entregarse para ver, escuchar y responder al otro, distanciándose de reglas y categorías, y apelando a su mejor herramienta: las

62. Donna M. Orange, *El desconocido que sufre...*, pp. 64–65.

63. *Ibidem*, p. 166.

64. El falibilismo es la concepción de los pragmatistas según la cual todo conocimiento tiende a la incompletitud y a los errores; por ende, es un trabajo en curso. El falibilismo contrito peirceano orienta a sostener las teorías con ligereza y a vivir con incertidumbre y apertura para revisar constantemente los puntos de vista y aprender de los otros. Ver Donna M. Orange, *Emotional Understanding: Studies in Psychoanalytic Epistemology*, The Guilford Press, Nueva York, 1995, p. 11.

preguntas interpretativas. Tales recomendaciones se entienden aquí como una consecuencia práctica de su trabajo teórico de 1995, *Comprensión emocional, estudios en epistemología psicoanalítica*.

Es muy común asociar el psicoanálisis con la hermenéutica de la sospecha y con el entrenamiento del intérprete como un hábil escéptico que, entre varios objetivos, debe enseñarle al paciente a ser también un escéptico de su propio discurso. Para Orange esta postura es lo que provoca una distancia de la propia experiencia del analista y, por tanto, una incapacidad de estar disponible emocionalmente para los pacientes. Además, valora que abordar a los pacientes con escepticismo revela una actitud de superioridad y mistificación que, en el mejor de los casos, coloca al otro como alguien que quiere derrotar al terapeuta. Lo que sugiere es adoptar una práctica humanista que se sostenga en la confianza y conduzca el diálogo a transformar, cuestionar y arriesgar prejuicios. En esta propuesta une a Gadamer y a Ricœur al asumir que en una conversación o proceso interpretativo no puede existir diálogo verdadero ni comprensión profunda sin una actitud de respeto, confianza y validación hacia lo que el otro está diciendo o haciendo. Esto no significa que se trate de una fe ciega, sino de mantener una actitud crítica y racional, de cuestionamiento y preocupación por la justicia, siempre y cuando ésta no se encuentre por encima de la escucha hospitalaria y del lugar para la confianza misma. “El campo intersubjetivo es el reino de la práctica, el área de la comprensión y del interjuego particular de subjetividades particulares”.⁶⁵

Tras los pasos de estos hermeneutas de la comprensión, y consciente de los cambios surgidos en los recientes planteamientos psicoanalíticos, la filósofa y analista estadounidense se pregunta qué es la comprensión psicoanalítica y cómo cura las heridas emocionales. Su

65. Donna M. Orange, George Atwood y Robert Stolorow, *Working Intersubjectively. Contextualism in Psychoanalytic Practice*, Routledge, Nueva York, 1997, p. 26. Traducción propia.

tesis central sostiene que “la comprensión psicoanalítica surge de la participación mutua —principalmente de la participación emocional— en el campo intersubjetivo integrado por dos subjetividades, las del paciente y el terapeuta”.⁶⁶ Y, convencida del provechoso diálogo entre filosofía y psicoanálisis, defiende mantener algunas actitudes básicas respecto del modelo psicoanalítico; por ejemplo:

1. Privilegiar siempre la elección de la teoría (*theory-choice*) y el mejoramiento de ésta.
2. Mantener el compromiso filosófico de una vida en permanente examen.
3. Tener conciencia de los presupuestos y los conceptos fundamentales, o los supuestos implícitos en las teorías clínicas y en el trabajo clínico.
4. Aplicar el falibilismo peirceano, que orienta a mantener las teorías con ligereza y a vivir con incertidumbre y con apertura para revisar constantemente los puntos de vista y aprender de los otros: “En nuestros estudios teóricos y clínicos, necesitamos reemplazar el dogmatismo y la búsqueda de certeza con falibilismo completo, la actitud de tomar nuestras propias opiniones con ligereza”.⁶⁷
5. Promover que el entrenamiento analítico prepare candidatos para pensar y revisar o cuestionar las teorías, no sólo para absorberlas.

Sostiene que su epistemología puede nombrarse “realismo perspectivista” y que escapa del objetivismo, el relativismo, el positivismo, el subjetivismo e, incluso, la fenomenología husserliana. De hecho, de esta última se separa también, pues el dominio del psicoanálisis es el dominio de la organización subjetiva de la experiencia, que no puede someterse con el compromiso tan radical del subjetivismo o el solipsismo de Husserl; que exige un carácter anti-historicista para

66. Donna M. Orange, *Emotional Understanding...*, p. 2. Traducción propia.

67. *Ibidem*, p. 11. Traducción propia.

abstenerse de las preconcepciones o influencias del pasado en las estructuras presentes de la subjetividad. El psicoanálisis fenomenológico debe tomar en cuenta las experiencias del pasado y del presente para ser psicoanalítico, ya que, en realidad, se trata de organizar y asimilar experiencias pretéritas y actuales, especialmente la experiencia relacional. El realismo, en esta tesitura, debe ser perspectivista porque concibe la realidad como un proceso socialmente entendido o articulado de modo social; cada participante posee una perspectiva que le da acceso a un aspecto de la realidad que, al final, se constituye por un indefinido número de perspectivas posibles. En otras palabras, el realismo perspectivista reconoce que la única verdad o realidad que provee el psicoanálisis es aquella dada en la organización de la experiencia subjetiva en un contexto intersubjetivo. Orange advierte que si el psicoanálisis se jacta en algún momento de tener una verdad universal y sabiduría sobre los seres humanos, entonces algo debe estar mal con la teoría. Observa que nunca se alcanza a conocer la realidad de manera completa y que el terapeuta sólo puede aproximarse, aprehender, articular y participar en ella, apreciando la importancia de la vida social. Comprender implica participar en la experiencia emocional, ser con el otro. De ahí que defina el psicoanálisis como una conversación acerca del significado, como el esfuerzo colaborativo de comprender la experiencia emocional de la persona, creando juntos un sentido que interrelacione la memoria, la emoción y la participación del pasado, el presente y el futuro.

En su epistemología psicoanalítica la empatía es un tipo de conocimiento que depende de la cordialidad y la pasión por la comprensión. Tal empatía dictará el camino del conocimiento y la naturaleza de las complejas configuraciones psicológicas. Aclara que la teoría intersubjetiva, como la semiótica de finales del siglo XX, valida la comprensión como un proceso triádico, es decir, se constituye en el entramado de la subjetividad del otro, la subjetividad del terapeuta y la del vínculo analítico. También puntualiza que el elemento más importante para el desarrollo

emocional en el psicoanálisis es la disponibilidad emocional del analista, que consiste en la habilidad de estar emocionalmente con el paciente, proveyéndole un respaldo sólido para su crecimiento cognitivo y emocional.⁶⁸ Piensa que la principal razón para un entrenamiento psicoanalítico debería ser la oportunidad de reconocer profundamente las fuentes de sufrimiento propio para conectar con el otro sufriente. Y, retomando el proceso triádico, remarca que esa disponibilidad emocional no es unilateral, sino que el campo intersubjetivo está íntimamente conformado por la *transferencia* y la *contratransferencia*; por la participación que se tiene en la vida emocional del otro y viceversa. Así, conocer y trabajar la propia contratransferencia permite una mayor disponibilidad emocional. Ahora bien, respecto a la “contratransferencia”, la filósofa y analista estadounidense defiende que se transmite mejor en la participación con el paciente en el campo intersubjetivo, y que desempeña un papel muy importante en la conversación psicoanalítica. En este campo se encuentra una dimensión incluyente que se aleja de los velos y las pantallas en blanco que solía desplegar el analista en la tradición clínica clásica, que en muchas ocasiones se volvía automática y asimétrica. Así pues, sitúa la contratransferencia como el lugar que trata y organiza la actividad psíquica de la díada paciente–analista; como dos caras de una misma moneda. Implica mutualidad, simetría y equidad —o, al menos, equilibrio— en las contribuciones y los roles de ambos participantes. Por esta razón sugiere cambiar el término “contratransferencia” por “cotransferencia”.

Lo previamente consignado podría apoyarse en aquello que refiere Ricœur al analizar que Freud jamás describió, ni en el *Proyecto* ni en *La interpretación de los sueños*, que la pulsión implicara un contexto intersubjetivo; puesto que, si el deseo no estuviese insertado en una situación interhumana, no podría haber represión, censura

68. *Ibidem*, p. 31.

o realización del deseo a modo de fantasía.⁶⁹ Por ende, la epistemología intersubjetiva de Orange se fundamenta en un realismo moderado, en el que lo real se considera un proceso autocorrectivo y emergente que sólo es accesible por vía subjetiva personal, pero potencialmente más comprensible en un diálogo comunitario.

En otro de sus textos, *Pensar la práctica clínica*, sostiene que, si bien la compasión no es una técnica —y aún menos, una regla de la técnica—, sí es un proceso equivalente a la comprensión emocional: el proceso dialógico de pasar por la situación junto al otro y llegar a un entendimiento.

Allí donde había indiferencia, humillación, rechazo, pérdida demoledora, la comprensión terapéutica compasiva no reemplaza o sana simplemente al proporcionar de modo intencional una nueva experiencia. En cambio, al tratar a una persona como alguien infinitamente digno de comprensión, considerando su sufrimiento como algo que vale la pena sufrir juntos, una actitud de compasión afirma de modo implícito el valor humano del paciente. La relación psicoanalítica o psicoterapéutica puede otorgar al paciente, a menudo por primera vez, la dignidad de ser tratado como el sujeto de su propia experiencia [...]. Para mí, la escucha cercana y compasiva es en sí misma una importante forma de interpretación, disolviendo la dualidad interpretación/gratificación.⁷⁰

Finalmente, para nuestra autora la comprensión emocional es el núcleo de la epistemología clínica y teórica del psicoanálisis. Incorpora ciertos aspectos esenciales del círculo hermenéutico y de la fenomenología bajo la visión del falibilismo peirceano, es decir, recomienda las teorías ligeras, alejadas de los dogmas; aunque con un criterio agudo para proponer cambios que les permitan evolucionar o falsarse. En el contexto clínico el

69. En psicoanálisis el deseo se comprende en función del otro. Todo deseo implica una demanda e implica un anudamiento, una intersubjetividad que enlaza sentido, cuerpo y palabra. Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 338.

70. Donna M. Orange, *Pensar la práctica clínica...*, p. 127.

falibilismo se manifiesta como la aceptación de que la comprensión siempre será parcial e incompleta, pero capaz de mejorar y de hacer posible que el paciente sea más reflexivo al brindarle disponibilidad emocional y la confianza de ser acompañado en el camino de descubrir y otorgarle sentido a su experiencia. Confiar en que la verdad surgirá en un diálogo empático dota de profundidad y humana falibilidad a su hermenéutica.

Conclusión

Se han escrito numerosos artículos acerca de la conexión entre hermenéutica y psicoanálisis; sin embargo, es importante destacar que, en muchos casos, la aproximación no suele ser epistemológica, y, si lo es, resulta común que sea desde una postura anti-hermenéutica.⁷¹ Por otro lado, quien escribe estas líneas coincide en que la interpretación en hermenéutica y psicoanálisis no puede entenderse como lo mismo; pero resulta enriquecedor para el trabajo clínico defender que hay complementariedad y simetría entre ambas al tener en común la empresa de reconstruir, resimbolizar y crear sentido y relación lingüística con el mundo. De ahí que se comparte la visión de varios investigadores actuales que sostienen el estrecho lazo entre el psicoanálisis y la hermenéutica, así como la posibilidad de sostener que esta última representa el modelo epistemológico más pertinente para el primero. No obstante, no podría afirmar que la articulación elaborada por Orange entre las hermenéuticas gadameriana y ricœuriana y la ética levinasiana sea la

71. Varios analistas lo han descrito así. Tal vez quien atizó más esta postura fue Jean Laplanche en la década de los sesenta (ver Jean Laplanche, "Psychoanalysis as anti-hermeneutics" en *Radical Philosophy*, Editorial Collective, Reino Unido, N° 79, septiembre/octubre de 1996, pp. 7-12); mientras que otros resaltan el límite de la hermenéutica al no poder practicar una interpretación de motivaciones inconscientes de la acción ni aplicar sobre sí lo que el propio sujeto interpretante va descubriendo de su inconsciente (ver Maximiliano Azcona, "¿Puede la hermenéutica constituirse en un marco filosófico apropiado para el psicoanálisis?" en *Psicología USP*, Universidad de São Paulo, San Pablo, Brasil, vol. 29, N° 1, 2018, pp. 67-77). Se recomienda consultar las investigaciones de José Eduardo Merino Tappan, quien durante los últimos 20 años ha estudiado la epistemología psicoanalítica con una clara postura anti-hermenéutica (ver José Eduardo Merino Tappan, *Introducción epistemológica al psicoanálisis. Una mirada a la construcción de su conocimiento*, Casa Alef, México, 2021).

solución para el problema epistemológico del psicoanálisis.⁷² Se estima que su aportación es valiosa y surge de la intersección entre epistemología hermenéutica y ética, pero se consolida mejor como una ética para el psicoanálisis intersubjetivo e, incluso, para otros enfoques psicológicos que empatan con su perspectiva del encuentro terapéutico. Como se consignó anteriormente, su teoría de los años noventa acerca de la comprensión emocional en el trabajo clínico se abordó desde la epistemología; mientras que en sus últimos libros la filósofa y analista estadounidense ha reconocido la encrucijada a la que su investigación la ha llevado, decantándose por la vía ética.⁷³ En este sentido, se considera vital seguir examinando propuestas contemporáneas que han reabierto el vínculo entre psicoanálisis y epistemología hermenéutica, así como otro tipo de metodologías que permiten a éste seguir comprendiendo y avanzando no sólo desde propuestas éticas, sino también desde la estructuración racional de su *modo de conocer* y construir conocimiento intersubjetivo. X

Fuentes documentales

- Azcona, Maximiliano, “¿Puede la hermenéutica constituirse en un marco filosófico apropiado para el psicoanálisis?” en *Psicología USP*, Universidad de São Paulo, San Pablo, Brasil, vol. 29, N° 1, 2018, pp. 67–77.
- Beuchot, Mauricio, “Epistemología de la analogía: Conocimiento, sociedad y expresión” en *Sociología y tecnociencia. Revista de la Universidad de Valladolid*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid, vol. 7, N° 2, junio de 2017, pp. 1–12.
- _____ “La hermenéutica y la epistemología en el psicoanálisis” en Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un*

72. “Quizás en este punto ya está claro, pero vale la pena repetirlo. Nada de la perspectiva compartida por Gadamer, Lévinas y Ricœur nos deja cómodos [...]. No obstante, encomendarnos a una vocación —convocada por el rostro y la voz del otro— significa nunca estar del todo en paz. [...] Significa jamás haber terminado con la tarea ética”. Donna M. Orange, *El desconocido que sufre...*, p. 60.

73. *Ibidem*, p. 39.

- nuevo modelo de interpretación*, Editorial Ítaca/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 154-166.
- _____ “Perfiles de la hermenéutica analógica” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, vol. 23, N° 3, 2018, pp. 17-24.
- _____ *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2014.
- Gadamer, Hans-Georg, “La hermenéutica de la sospecha” en *Cuaderno gris*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, N° 2, 1997, pp. 127-136.
- _____ *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2014.
- _____ *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven, 1994.
- _____ *Paul Ricoeur*, Herder, Barcelona, 2019.
- Iglesias Colillas, Ignacio, *¿Qué significa analizar? Clínica y epistemología*, Xoroi Edicions/Pensódromo 21, Barcelona, 2019.
- Laplanche, Jean, “Psychoanalysis as anti-hermeneutics” en *Radical Philosophy*, Editorial Collective, Reino Unido, N° 79, septiembre/octubre de 1996, pp. 7-12.
- Lazo Briones, Pablo, *Hermenéutica y psicoanálisis en la cultura*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2020.
- Lévinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991.
- Orange, Donna M., *El desconocido que sufre. Hermenéutica para la práctica clínica cotidiana*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2011.
- _____ *Emotional Understanding: Studies in Psychoanalytic Epistemology*, The Guilford Press, Nueva York, 1995.
- _____ *Pensar la práctica clínica. Recursos filosóficos para el psicoanálisis contemporáneo y las psicoterapias humanistas*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2012.
- Orange, Donna M., Atwood, George y Stolorow, Robert, *Working Inter-subjectively. Contextualism in Psychoanalytic Practice*, Routledge, Nueva York, 1997.

- Ricœur, Paul, *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*, Siglo XXI, México, 2009.
- _____ *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.
- _____ *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 1995.
- Schafer, Roy, “Observaciones sobre el amor de transferencia” en Person, Ethel Spector, Hagelin, Aiban y Fonagy, Peter (Eds.), *En torno a Freud. “Observaciones sobre el amor de transferencia”*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, pp. 23-32.
- Stolorow, Robert, Atwood, George y Brandchaft, Bernard, *The Intersubjective Perspective*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1994.
- Tappan Merino, José Eduardo, *Introducción epistemológica al psicoanálisis. Una mirada a la construcción de su conocimiento*, Casa Alef, México, 2021.

Crítica y realismo estético: un acercamiento normativo y plural al arte contemporáneo

Bernardo Gutiérrez*



Recepción: 22 de abril de 2024
Aprobación: 31 de mayo de 2024

Resumen. Gutiérrez, Bernardo. *Crítica y realismo estético: un acercamiento normativo y plural al arte contemporáneo*. En el presente artículo propongo un método filosófico de acercamiento al arte *contemporáneo*. Formulo una estrategia filosófica que responde a la necesidad de decir algo sobre el pluralismo artístico y sobre cierta idea de crisis que se cree sufre el arte actual. A través de la creación de principios básicos pienso brindar una manera crítica de abordar el arte contemporáneo, de juzgarlo y de apreciarlo correctamente. Postulo que discutimos en torno al arte y que, cuando lo hacemos, creemos decir lo cierto; la comunidad estética es realista y, por ende, podemos apelar a la objetividad de las enunciaciones que elaboramos acerca de las obras artísticas. La palabra “crítica”, sin embargo, no se refiere aquí a lo que se pensaría como una “crítica profesional”, sino a un *pensamiento crítico* respecto del arte, basado en razones justificadas a través de su posicionamiento en categorías.

Palabras clave: arte contemporáneo, realismo estético, crítica de arte, razones justificadas, categoría artística, pluralismo artístico.

Abstract. Gutiérrez, Bernardo. *Criticism and aesthetic realism: a normative and plural approach to contemporary art*. In this text I propose a philosophical method for approaching *contemporary* art. I formulate a philosophical strategy that responds to the need to say something about artistic pluralism and about a certain idea of crisis that today’s art is thought to be suffering.

* Doctorando en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. berniz_14@outlook.com.

Through the creation of basic principles, I want to offer a critical way of approaching contemporary art, of judging it and appreciating it correctly. I point out that we discuss art and when we do so we believe that what we say is true; the aesthetic community is realistic and therefore we can appeal to the objectivity of the enunciations we make about works of art. The word criticism, however, does not refer here to what one would think of as professional criticism, but to a *critical thinking* about art based on reasons justified through their positioning in categories.

Keywords: contemporary art, aesthetic realism, art criticism, justified reasons, artistic category, artistic pluralism.

Everything is possible. Everything can be art.

—ARTHUR DANTO¹

Introducción

El arte de los siglos XX y XXI ha retado a sus receptores de una manera que, pienso yo, no tiene precedentes. La ruptura del arte de nuestros días con el arte anterior es drástica, directa, intencional. Este periodo de cambios parece ser el más radical en la historia artística. Cuando una persona no involucrada dentro de la avalancha de movimientos, ideas, teorías y obras que conforman el mundo del arte actual se encuentra con ejemplares que desafían su concepto de arte surge una crisis conceptual que suele desembocar en afirmaciones del tipo “eso lo pudo hacer mi hija”, “esto es una estafa” o “esto no es arte”. Parte de lo anterior se debe a que algunas obras contemporáneas están intencionalmente hechas para poner nuestras concepciones en crisis o desafiar ciertas creencias que tenemos, como asumir que el arte debe ser bello, original o mimético. Con todo, lo anterior no significa que nuestras creencias deben coincidir con lo que el arte es o puede mostrar; es decir, no tiene por qué ser lo que decimos —con cierto grado de arbitrariedad— que es. Cynthia Freeland apunta que “Muchas obras de arte modernas nos desafían a descifrar por qué, en cualquier

1. Arthur Coleman Danto, *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton University Press, Princeton, 2014, p. 127.

teoría, pueden ser contadas como arte”.² Este desafío por parte del artista genera que, por algún motivo, no entendamos o no alcancemos a vislumbrar cómo es que un cierto objeto como un urinal o un tiburón en una pecera gigante pueden ser obras de arte.

La generación de desconcierto entre los interesados en el arte —a quienes aquí se les denominará “comunidad estética”— se debe, entre otras cosas, al pluralismo artístico contemporáneo. En otras palabras, actualmente, cuando todo puede ser arte —un plátano en la pared o un crucifijo en orina— el reto de la valorización se vuelve central. Lo anterior es debido a que pretendemos despejar la controversia que el arte contemporáneo plantea para la comunidad estética que lo produce y consume. Abordar el arte contemporáneo exige tratos y acercamientos distintos de los que exigía en tiempos anteriores (como los del impresionismo o el clasicismo). No se puede pensar ni experimentar al arte de la misma manera que hace 50, 100 o 500 años, pues el concepto *arte*, simplemente, no es el mismo. Los conceptos cambian a través del tiempo y, con ello, su uso y la manera de entenderlos. Esto sucede continuamente en las llamadas “ciencias duras”, como la física, las matemáticas o la biología, *ceteris paribus*, el concepto de arte no tiene por qué ser la excepción. Ahora bien, responder al estado del arte actual no se trata solamente de trazar la distinción entre arte y no arte —aunque esta distinción sea en sí misma valiosa—, sino también de elucidar el confuso y controvertido ejercicio que supone enfrentar obras sin tener muy claro cómo hacerlo. No es sólo cuestión de crear distinciones de clases de objetos, de saber que lo intuido por nosotros era cierto o no, sino de decir algo significativo para nuestra experiencia con el arte en general. El presente trabajo, en consecuencia, tiene la intención de formular un método que nos permita hablar de arte contemporáneo de una forma que le sea justa, que lo aborde en sus propios términos y

2. Cynthia Freeland, *But is it art? An introduction to art theory*, Oxford University Press, Nueva York, 2001, p. XVII. Traducción propia.

que nos brinde una herramienta para hacer una crítica objetiva y puntual. Así pues, el propósito de este trabajo es presentar un conjunto de axiomas válidos a través de los cuales pueda teorizarse acerca de estos casos de difícil apreciación para descubrir qué valor poseen. Estos axiomas buscan ofrecer una forma filosóficamente justificada de hablar de arte contemporáneo que nos permita encarar las obras mismas de modo objetivo y normativo.³ Podemos decir que este artículo sugiere una manera de enfrentarse a las obras que no concuerdan con nuestro concepto de arte, a través de una especie de ilustración artística que lleve a formular una crítica propia. El filósofo estadounidense Peter Kivy señala que “si los críticos no quieren solamente ganar argumentos sino servir a un propósito útil, entonces parece razonable creer que el motivo principal en la discusión es uno de cierto tipo benevolente: ayudar que sea posible para otros el percibir en las obras de arte lo que ellos perciben”.⁴ Si concebimos la comunidad estética de esta manera, podremos apostar a que la finalidad de la conversación es abonar a la riqueza del arte y a su papel en la vida humana. De esta manera, el resultado del argumento presentado será una herramienta que posibilite el abordaje del arte contemporáneo —y del arte en general, como se verá después— desde una crítica personal basada en razones para localizar y converger con otros en el valor que posee una obra artística.⁵

El trabajo se desarrollará en tres momentos. El primero dará cuenta de cómo afrontar el pluralismo artístico sin caer necesariamente en

3. Entiendo aquí la *normatividad* en el sentido de la posibilidad de elaboración de juicios que tengan peso de objetividad sobre otros juicios. Los *axiomas* que se pretende formular son principios meta-teóricos que nos permiten fundamentar un acercamiento filosófico al arte contemporáneo.

4. Peter Kivy, *De Gustibus. Arguing About Taste and Why We Do It*, Oxford University Press, Nueva York, 2015, p. 8. Traducción propia.

5. Claro que esto no significa que tal acercamiento sea el único, sino que se propone como *una* forma de abordar el arte, justificada y objetivamente, desde una perspectiva filosófica. De nuevo: esta propuesta no afirma ni pretende ser ni describir la *única* manera en que apreciamos o nos aproximamos al arte. Es claro que pueden existir acercamientos radicalmente distintos al presente, que nos sirvan para enfrentar el arte contemporáneo. La apuesta del argumento es *una* manera en que podemos hablar de arte. Ahora bien, lo anterior tampoco significa que el argumento creado sea excluyente respecto de otras aproximaciones para abarcar y decir todo lo que queremos acerca del tema.

el relativismo y abordará algunas cuestiones acerca de cómo vislumbrar el valor de las obras de arte particulares. El segundo apartado plantea ciertos principios críticos para tratar objetivamente las obras artísticas. El último apartado es una propuesta reflexiva en torno al realismo estético como un incentivo para encaminarnos hacia futuros acercamientos filosóficos al arte en general.

I

Nuestro momento histórico es de alguna manera susceptible a una revisión de los grandes estatutos y conceptos que comandan nuestras presuposiciones acerca del mundo. Las discrepancias, incluso entre las ciencias duras, hacen que la pluralidad de posturas asome; por ejemplo, Newton tenía razón, pero no del todo. La sed de certezas absolutas se confronta con el hecho de que toda creencia puede ser revisada y, a partir de una cierta teoría, desechada. Lo mismo sucede en el terreno del arte. Giotto fue un gran artista, pero Duchamp también. Esta pluralidad de posibilidades de creación, llevada al terreno de lo artístico, se refleja en la frase “cualquier cosa puede ser arte”, sea para bien o para mal. Ahora bien, el pluralismo artístico contrasta con el relativismo, ya que el primero es una apertura de las posibilidades poéticas de creación, mientras el segundo parece otorgar el mismo valor a todos los objetos de arte e imposibilita los juicios de valor en el terreno artístico. Es fácil imaginar la contradicción que experimenta una persona cuando sus concepciones artísticas no concuerdan con lo que experimenta al llegar al museo o a la sala de conciertos. En el caso anterior el problema reside en que el sujeto es incapaz de responder de manera adecuada a la pieza. La valorización dentro del pluralismo artístico es una tarea innegablemente urgente en nuestro tiempo; sin embargo, sólo podremos hacer juicios de valor atinados después de identificar el objeto con el que nos estamos relacionando. Las intrincadas relaciones del mundo del arte con la política y la economía, por ejemplo, hacen que se vuelva un fenómeno complejo y, con ello, que las aproximaciones de épocas anteriores se

tornen obsoletas. Ya no podemos pensar el arte en términos esencialistas de belleza, de representación o imitación, pues ha demostrado no necesitarlos. La tarea, entonces, es desarrollar una estrategia filosófica que responda a la necesidad de decir algo sobre el arte de vanguardia y sobre cierta idea de crisis que, con frecuencia, se sostiene que atraviesa. El pluralismo que vivimos es posible gracias al despliegue de la historia del arte, y, conforme se diversifica y amplía la práctica artística, deben también desarrollarse el público, la teoría y la crítica.

Nuestra época no se siente a gusto con la idea de universalidad subjetiva. La frase suena un poco presuntuosa, muy coercitiva, para nuestros sensitivos y pluralistas oídos posmodernos. Suponer que a todos les gusta el mismo tipo de cosas puede parecernos muy cercano a una gran exigencia, lo que ofende los ideales de la democracia y las prácticas de consumo. Podemos felicitarnos a nosotros mismos de vivir en una época en la cual los miopes cánones autoritarios del gusto fueron desechados en favor del eclecticismo y la diversidad. O —lo que apunta a lo mismo— podemos lamentar la pérdida de estándares claros y evidentes por sí mismos, que han sido oscurecidos por el relativismo y la sobreabundancia de placeres baratos.⁶

Abordar ese pluralismo con pretensiones de ser objetivos supone que una vista unidireccional se vea anulada lógicamente, es decir, no podemos atender todo el arte de la misma manera, desde la misma perspectiva y con las mismas herramientas. Uno de los logros del pluralismo ha sido permitirnos notar que, si queremos tratar de manera justa el arte contemporáneo, debemos hacerlo en sus propios términos, categorías, campos semánticos, etcétera. Este fenómeno creciente y disperso al que nos enfrentamos tiene por consecuencia que una mirada totalizadora para hablar de las obras de arte contemporáneo sea poco factible. No obstante, aun con la existencia de un pluralismo radical,

6. Anthony Oliver Scott, *Better Living Through Criticism. How to Think About Art, Pleasure, Beauty and Truth*, Penguin Books, Nueva York, 2016, p. 66. Traducción propia.

podemos proponer un acercamiento que nos sirva para tener un terreno en el cual pararnos de manera firme al momento de su abordaje. La propuesta aquí es que este terreno sea el de la crítica del arte. La tesis central de este apartado es la siguiente: podemos aceptar el pluralismo artístico y, al mismo tiempo, aspirar a que los juicios en torno a las obras de arte particulares sean objetivos e, incluso, *normativos* sobre otros juicios. Normativos en el sentido de que pueden poseer peso de validez sobre otros. De nuevo: podemos enfrentar el caos que propone el arte contemporáneo a través de una crítica objetiva y normativa. Esta última, desde esa perspectiva, servirá para desvelar el valor de una obra artística, escudriñar sus logros y propuestas.

Siguen en discusión cuestiones acerca del tipo de valor que poseen las obras de arte. No obstante, el suelo obvio de la contienda es que el arte posee valor. Ahora, pensar que este valor tiene que ser uno y el mismo en todas las obras no parece estar de acuerdo con la práctica artística actual. Sería difícil pensar que el valor de una pieza de Bach es el mismo que posee una obra de teatro del absurdo o un *happening*. No valoramos la originalidad y el ingenio de Picasso, Borges o Cage de la misma forma. Con todo, es necesario solamente que aceptemos como un supuesto básico que toda obra de arte tiene un valor, por mínimo que pueda ser. El arte de nuestros días muestra que el valor es tan plural como el arte mismo; por ende, una concepción que pretenda juzgar el valor de las obras de arte de manera unilateral o esencial parece difícil de sostener. Un ejemplo claro de concepto que pretendió abarcar el arte en general a través de muchos pensadores es el de *belleza*. El arte bello era, por así decirlo, el auténtico, el que merecía la pena, el único y verdadero. El valor de la obra, entonces, se *calculaba* en la medida en que resultaba bella. Aun así, el arte mismo logró revelar que la belleza no es una condición necesaria ni para su definición ni para su valor. Así, con el gran arquetipo de la belleza descartado, ¿dónde buscar el valor ahora? La relación del valor con el pluralismo se da de distintas maneras; pero el sentido en que nos interesa el de una obra de arte

consiste en cómo se hacen enunciaciones evaluativas de obras artísticas particulares, es decir, cómo podemos emitir juicios evaluativos de obras de arte contemporáneo. Estas evaluaciones tienen el propósito de ser objetivas,⁷ y esta objetividad parte de que se tenga una respuesta apropiada a la obra de arte. Una idea presente en el debate filosófico actual respecto del valor estético es que, al menos, una parte del valor de las obras artísticas tiene que ver con la manera en que éstas logran ciertos propósitos. El valor, entonces, se encuentra en la medida en que las obras particulares consiguen determinadas cosas o en que poseen ciertas características. Según Noël Carroll, “decir que algo tiene valor (o es valorable) es apelar a que tiene una o ciertas características que merece la pena tener o ser”.⁸ Por supuesto, como consignamos líneas atrás, esta característica o características no tienen por qué ser las mismas en todas las obras. Lo que es valorable en una pieza musical no tiene que serlo en la arquitectura o, incluso, en otra pieza musical de diferente género, estilo o época. Robert Stecker, en su obra *Value in art*, elabora una triple distinción de las relaciones que puede tener el concepto “valor” en el arte: 1) la naturaleza de los juicios de valor artístico, 2) el valor en sí mismo y 3) *qué* es lo valioso, artísticamente hablando, en el arte y cómo *eso* puede ser evaluado. El tipo de valor que interesa por el momento es el tercero. Tiene que ver con los juicios —en tanto evaluaciones— sobre obras artísticas.⁹ Así, el valor a tratar se relaciona con aquél del cual es posible hacer enunciaciones verbales de aquéllas. Como se expuso antes, estos enunciados pretenden tener la capacidad de ser objetivos y se apuesta por el tipo de respuesta que cada obra implica de modo individual. De esta manera podemos terminar este apartado sosteniendo que es posible seguir hablando de pluralismo, valor y objetividad con miras a una evaluación basada en razones.

7. La *objetividad* aquí se entiende como la posibilidad del lenguaje de enunciar cuestiones de hecho.

8. Noël Carroll, *On Criticism*, Routledge, Nueva York, 2009, p. 51. Traducción propia.

9. Ver Robert Stecker, “Value in art” en Jerrold Levinson (Ed.), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford University Press, Norfolk, Reino Unido, 2005, pp. 307–324.

II

De acuerdo con lo anterior, la problemática por abordar es cómo establecer principios críticos objetivos y normativos cuando “Hoy el arte puede hacerse de cualquier cosa, con cualquier cosa, y para presentar ideas de cualquier signo. Esta evolución pone grandes presiones interpretativas sobre los espectadores, a la hora de comprender la forma en que el espíritu del artista se comprometió a presentar las ideas que le preocupaban a él o a ella”.¹⁰ Una manera de resolver tales presiones —que pueden ser no solamente interpretativas— es pensar que la obra puede ser objetivamente abordada. La pregunta ahora es, pues, la siguiente: ¿cómo justificar que los principios críticos son posibles? Una primera exploración es la evaluación de obras artísticas individuales por parte de un crítico. La anterior posibilidad es ofrecida por Noël Carroll en su libro *On criticism*. En sus palabras: “Mi intención es intentar desarrollar un marco en el cual las prácticas de la crítica puedan ser inteligibles y ordenadas —al menos en la medida en que sea posible hacerlo— y, en general, también respetar las formas en las cuales factualmente se guía la crítica”.¹¹

La argumentación de Carroll, al tener en mente el dilucidar la manera en que la crítica artística es hecha, llega a la propuesta de que ciertas críticas pueden estar basadas en razones y, por ende, se puede aspirar a esta forma de enunciaciones. A lo largo de su texto se reitera que la evaluación es esencial para la crítica de obras artísticas.¹² Carroll escribe: “Yo sostengo que en la esencia de la crítica está la evaluación, especialmente en términos del tipo de categoría artística o género en el cual la obra de arte dicha se posiciona”.¹³ Con todo, esta noción del

10. Arthur Coleman Danto, *Qué es el arte*, Paidós, Buenos Aires, 2013, p. 129.

11. Noël Carroll, *On Criticism*, p. 10. Traducción propia.

12. Mas no por ello las cuestiones evaluativas son todo lo que puede haber en una crítica; es decir, no por ello la crítica se reduce a la evaluación. En el siguiente párrafo se explica esta cuestión.

13. Noël Carroll, *On Criticism*, p. 5. Traducción propia.

crítico es la visión, por así decirlo, del espectador ideal, aquél versado en arte y que puede fundamentar sus opiniones en razones. El conocimiento previo de este espectador ideal hace que sus enunciaci-ones de ciertas obras artísticas puedan ser verdaderas,¹⁴ y, en tanto pueden serlo, pueden también proponer un acercamiento para que la comunidad estética comience un diálogo valorativo que dé cuenta del estado del arte actual y tenga herramientas para discernir cuándo nos encontramos ante algo realmente valioso, y no frente a un mero ejercicio conceptual de aceptación institucional. Este acercamiento lingüístico sirve para dejar de lado las posiciones *subjetivistas* —en el sentido de razones meramente personales— y hablar de arte con base en razones. A continuación se ofrece una breve reformulación del argumento general de Carroll:¹⁵

1. La crítica artística es una verbalización que refiere a una obra de arte. Refiere a ella evaluándola.

14. Como un ejemplo para ilustrar este punto podría decirse que el enunciado “el *Guernica* de Picasso tiene tintes de antifascismo” es verdadero; los análisis de la obra y la intención de Picasso pueden dar razones de ello. Sin embargo, el enunciado “el *Guernica* de Picasso tiene tintes de feminismo” o “el *Guernica* trata sobre la violencia animal, dado que aparecen algunos en la pintura en estado de sufrimiento” es falso, pues no hay evidencia que dé razón para ello.

15. Los siguientes ocho supuestos se encuentran a lo largo del texto de Noël Carroll, *On Criticism*. Se hace esta reconstrucción con la finalidad de sintetizar tales argumentos y continuar con su desarrollo desde el punto de vista que interesa al trabajo.

2. La evaluación es la esencia de la crítica. No obstante, es una condición necesaria, pero insuficiente. Debe estar basada en al menos una de las seis formas de ofrecer razones, a saber, 1) descripción, 2) clasificación, 3) contextualización, 4) elucidación, 5) interpretación y 6) análisis.¹⁶
3. Las razones que se pueden ofrecer son independientes de las creencias del crítico.
4. La evaluación se basa en las categorías o géneros artísticos a los que pertenece la obra.
5. Cada categoría, género artístico, movimiento, tiene ciertos propósitos propios (de tal división).
6. La tarea de la crítica es descubrir el valor de la obra particular.¹⁷
7. La obra de arte es un producto intencional; sin embargo, aunque relevantes, no se evalúan las intenciones del artista al hacer la obra (dado que éstas pueden fallar).

16. Parfraseo lo que Carroll entiende por cada una de estas categorías:

1. Descripción: es describir la obra, figuras, colores, cualidades estéticas y expresivas. Es selectiva y puede ser adecuada, pero no completa.
2. Clasificación: es la colocación de la obra en categorías, ramas artísticas, estilos, movimientos, etcétera.
3. Contextualización: es la posición artística/sociocultural en la cual la obra en cuestión se desenvuelve.
4. Elucidación: es la operación de identificar el sentido literal de la obra. Localización de símbolos y lo que simbolizan; lo que se nos da directamente por el artista. Semántica.
5. Interpretación: es el desciframiento de lo que nos da el artista. Establece el significado de lo que se presenta directamente. Sirve para hablar de la unidad de la obra; de cómo sus distintas partes unifican un tema, concepto o mensaje.
6. Análisis: Puede ser parcial o total, son las características que son relevantes para la obra. Es holístico dado que analiza los propósitos de la obra y la manera en que son alcanzados –o no– por el artista. Toda interpretación es análisis, pero no todo análisis es interpretación.

Este parfraseo se hace porque la separación de estos elementos constituye la parte más grande del texto. Lo que se está parfraseando son las conclusiones de lo que fundamenta tales distinciones.

Ver Noël Carroll, *On Criticism*, especialmente el capítulo titulado “The Parts of Criticism (Minus One)”, pp. 84–152.

17. Aunque esto no significa que no se puedan hacer críticas (juicios evaluativos objetivos) en sentidos más amplios que el de una obra particular. Podemos, por ejemplo, proponer que el surrealismo se basa en ciertos conceptos psicoanalíticos y, a partir de ello, evaluar la originalidad que supuso tal movimiento. Otro ejemplo es hacer estos juicios acerca de la obra general de un artista. El enunciado: “La obra cubista de Picasso es valiosa en tanto que —aunque ésta no sea la única razón— retoma el arte africano y hace una crítica al concepto de belleza propio del concepto histórico/artístico en el que el pintor español se encontraba”. Si lo anterior es cierto, podemos hacer enunciados objetivos y normativos acerca de, incluso, movimientos completos (normativos en cuanto a que tienen validez, ya que están basados en “cuestiones de hecho”; mientras que aquellos que no lo están pierden su fuerza enunciativa).

8. La obra en sí es la principal fuente de evidencias y lo que se evalúa, ya que es la realización material de los propósitos y las acciones del artista.
9. La obra es un artefacto, y los artefactos tienen funciones específicas. Evaluar una obra de arte es, pues, evaluar el cumplimiento de su función.

Dentro de la crítica de arte fundamentada en razones —como la que se formula líneas atrás— se ve desplazada la discusión a la que puede dar pauta el famoso adagio “*de gustibus non est disputandum*”.¹⁸ Del hecho, de que se pueda preferir el cine de Marvel por encima del de Ingmar Bergman no se sigue que no haya razones —por ejemplo, de lo que el cine de Bergman ha logrado y significó en su debido contexto histórico/artístico— suficientes para discutir al respecto. De nuevo: el relativismo en la evaluación artística se ve anulado por las formas justificadas de hacer juicios de valor respecto de las obras de arte. El crítico es, entonces, “Una persona que es capaz no solamente de evaluar obras de arte, sino que es también un experto en el sentido de que es capaz de fundamentar esos veredictos en razones”.¹⁹ Estos juicios de valor parecen tangibles después del estudio de la propuesta anterior y dan oportunidad, de hecho, de entablar una conversación justificada filosóficamente acerca del arte. Esto se plantea como un primer asentamiento de principios para enfrentar el arte contemporáneo de manera objetiva, pues sólo después de establecer un lenguaje común podemos empezar a comunicarnos.

La argumentación de Carroll puede pensarse —independientemente de si se quiere hacer o no crítica artística en el sentido en que la entiende

18. Las evaluaciones, aun cuando podrían basarse en el gusto, pueden ser justificadas o injustificadas. La relación entre el gusto y la evaluación es un tema que escapa al foco del presente trabajo. Por el momento sólo es necesario fundamentar que ciertas enunciaciones son verdaderas y otras no, independientemente de los motivos personales que tuvieron los agentes para hacerlas.

19. Noël Carroll, *On Criticism*, p. 15. Traducción propia.

el autor— como una forma de hacer juicios evaluativos objetivos con fuerza normativa sobre otros juicios. Es decir, podemos pensar en las evaluaciones como enunciaciones que hablan acerca del valor de una obra. Este valor se encuentra en la obra misma y pueden darse razones de ello, a saber, podemos enunciar las propiedades que la pieza encarna. La crítica —esencialmente evaluativa— debe incluir al menos una de las seis categorías para proporcionarle sustento. Esas razones, conformadas por descripción, clasificación, contextualización, elucidación, interpretación y análisis, son perfectamente aplicables para dilucidar cómo es que el artista adopta ciertas acciones en tanto medios para hacer una obra de arte y cómo la pieza en cuestión las encarna al ser ésta la realización material de los propósitos y acciones de aquél. El resultado de la aplicación de esas herramientas a una obra artística específica tiene como fin, entonces, el desvelamiento del valor de la obra, lo cual es, en última instancia, la tarea del crítico, según Carroll. Ahora bien, teniendo en cuenta lo que escribe Stecker en cuanto a las evaluaciones cuando expone que “las evaluaciones son objetivas si enuncian algo verdadero o falso, y esta verdad es independiente de los estados subjetivos de los que hacen dichos juicios evaluativos”,²⁰ podemos pensar que, si las evaluaciones dadas por el crítico de Carroll son verdaderas, son asimismo normativas. Así pues, la crítica de arte objetiva se vuelve una opción para los que no somos críticos de arte. Con lo anterior quiero explicitar una posibilidad que se desprende de la argumentación seguida hasta el momento: cualquier persona lo suficientemente interesada o versada en arte es capaz de hacer tales evaluaciones. Para la comunidad estética la crítica se torna una práctica a la que podemos aspirar cuando se trata de arte en general; esto es, pensar la argumentación de Carroll como una estrategia para hacer juicios objetivos basados en razones. Tal proceder en razones resulta perfectamente posible aun cuando uno no sea “crítico a la Carroll”. Así como no sólo los geólogos pueden decirnos cómo apreciar la naturaleza correctamente, los críticos no son los únicos seres capaces

20. Robert Stecker, “Value in art”, p. 319. Traducción propia.

de realizar evaluaciones artísticas con base en razones. El caso es que, cuando discutimos de arte, damos razones todo el tiempo, y queremos que los otros vean lo que nosotros vemos, que encuentren el valor que nosotros encontramos. Lo anterior no se contradice con la crítica basada en razones, sino que ésta es una suerte de aspiración a lo primero.

Ahora bien, en cuanto al pluralismo y la crítica de quienes no somos críticos de arte profesionales podemos afirmar que, pese a no existir un principio general para evaluar todas las obras artísticas, la división en categorías y en propósitos de tales categorías es lo suficientemente general para que la evaluación sea razonable. En el caso del arte contemporáneo la obra es descifrada por el receptor informado, quien es capaz de posicionar la obra correctamente dentro de un marco histórico-artístico.²¹ Ahora bien, a partir de lo anterior se abre la posibilidad de que esas evaluaciones sean aplicables a las obras artísticas de cualquier época. Esto se debe a que, con el posicionamiento correcto de la obra en cuestión, se la puede apreciar de una manera adecuada y, por lo tanto, es factible emitir juicios enunciativos de ella. Una forma de asegurar cierta objetividad es a través de las categorías que existen para juzgar, evaluar o caracterizar las obras de arte en general.²² La tesis principal de Carroll es que existen principios lo suficientemente generales para apoyar las evaluaciones, en contraposición con el argumento según el cual no puede existir un principio general para determinar el valor de una obra. La clasificación en categorías puede proporcionar un principio lo *suficientemente general* para ser aplicable a una categoría artística determinada (sin

21. Ver Noël Carroll, "Avant-Garde Art and the Problem of Theory" en *The Journal of Aesthetic Education*, University of Illinois Press, Champaign, Estados Unidos, vol. 29, N° 3, otoño de 1995, pp. 1-13.

22. El argumento que busca desarrollarse aquí en cuanto a la categorización artística pertenece al último capítulo de Noël Carroll, *On Criticism: "Evaluation. Problems and Prospects"* (pp. 153-197). Ahora bien, Carroll aclara que las obras pueden tener una cierta pertenencia a más de una categoría. El estadounidense ofrece el ejemplo de *Beetlejuice*, película que pertenece tanto a la categoría de comedia como a la de terror. Sin embargo, ese largometraje cumple con los propósitos de ambas categorías: causar risa y susto en el público, respectivamente. Aun cuando una obra pertenezca a más de una categoría artística, de ello no se sigue que no se puedan cumplir los principios suficientemente generales de cada una.

que por ello tenga que ser aplicable a todos los casos del corpus de las obras artísticas). Carroll ofrece tres razones para el argumento:

1. *Estructura*. Las obras de arte poseen ciertas características que permiten posicionarlas dentro de categorías. Por ejemplo, una película de misterio supone un hilo argumentativo por el cual el espectador enfrenta determinadas dificultades para entender de qué trata todo o cuál será el desenlace de los acontecimientos ocurridos. Podría decirse, entonces, que una característica de la categoría de misterio es la forma en que el espectador trata de descubrir lo que está aconteciendo en la obra.
2. *Contexto artístico/histórico*. Las tradiciones artísticas permiten colocar temporalmente una obra específica como perteneciente a una categoría. Las producciones dadaístas, por ejemplo, pueden categorizarse en cuanto no pretenden lo mismo que el futurismo (por sus bases contextuales).
3. *Intención del artista*. La manera en que un artista quiere que sus obras sean pensadas, vistas, categorizadas, conceptualizadas. Es decir, el que un artista haga un *ready-made*, un retrato, un poema, o una pieza musical indica el modo en que el propio autor sitúa la obra y, por ende, una manera en la que debe ser recibida. Daniel Kaufman afirma que las obras de arte están hechas con ciertos propósitos específicos, en tanto que las piezas artísticas se entienden como “artefactos culturales”. Estos fines se infunden en la obra —si el artista logra hacerlo, dado que puede fallar en sus intenciones— y son propensos a su inteligibilidad —y, por ende, a su crítica—. ²³

Con todo lo anterior se puede pensar que la clasificación de las obras de arte —y, en consecuencia, su evaluación como pertenecientes a categorías— es objetiva. Aun cuando no exista un criterio general aplicable

23. Daniel Kaufman, “Normative Criticism and the Objective Value of Artworks” en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, American Society for Aesthetics, Denver, vol. 60, N° 2, octubre de 2002, pp. 151–166, p. 157.

transversalmente al arte, podemos pensar en principios lo suficientemente generales para formular enunciados acerca de las obras. Con base en las tres razones anteriores podemos elaborar juicios como el siguiente:

La danza contemporánea surge como una respuesta a las formas clásicas (de la misma); intenta salir de una cierta rigidez técnica para dar más libertad al movimiento del cuerpo. La coreógrafa contemporánea X expresa maravillosamente —a través de los movimientos de sus bailarines— libertad y juego de los cuerpos. Por ende, la pieza de X es un buen ejemplar de la danza contemporánea.

Con lo anterior se pretende afirmar, en palabras de Carroll, que

[...] por lo tanto, si el crítico puede objetivamente —que sería, una forma intersubjetivamente verificable— establecer que una obra de arte pertenece a cierta categoría y, por ende, que esa categoría o categorías tienen ciertos propósitos que son bien cumplidos por la posesión de ciertas características, el crítico podrá tener los medios lógicos y conceptuales para emitir veredictos objetivos.²⁴

III

Lo hasta aquí escrito hace emerger un supuesto filosófico inherente al argumento: el realismo estético. En efecto, lo desarrollado hasta este momento presupone la realidad de las propiedades estéticas. La persona que hace estas evaluaciones es un realista estético, en tanto cree que lo enunciado es verdadero. De nuevo: cuando emitimos juicios de obras artísticas suponemos que las piezas, de hecho, poseen las propiedades que les atribuimos, y no que solamente nos *parece* a nosotros *que las poseen*. El realismo estético propuesto por Peter Kivy es compatible con la manera de hacer evaluaciones como las entiende Carroll. De su conjugación se desprenden dos principios: 1) que

24. Noël Carroll, *On Criticism*, p. 170. Traducción propia.

esas enunciaciones son aplicables no solamente a quienes pretenden hacer crítica de arte profesional sino a cualquier persona, y 2) que se pueden hacer juicios evaluativos objetivos de cualquier obra localizable en la historia del arte. De los dos principios anteriores se abre un panorama de comunicación en el seno de la comunidad estética, con un suelo firme compartido entre los críticos profesionales y el público *común* (todos aquellos interesados en arte que no somos críticos). La discusión de Kivy en *De Gustibus* versa en torno a la cuestión de por qué nos involucramos en discusiones de gusto. La respuesta es porque tenemos una creencia —de la que no tenemos por qué ser conscientes— en el realismo estético. Creemos que las propiedades están en las obras *realmente*. Ahora, al momento de hablar de por qué discutimos sobre gusto y suponemos esta creencia en el realismo estético surge la pregunta de si ese realismo está justificado en primera instancia. A esto responde Kivy de la siguiente manera:

[...] la motivación de ser realistas en este sentido es para hacer que otros reconozcan la existencia de las propiedades de las obras de arte, las cuales se cree firmemente que tienen. E independientemente de si la creencia en esta forma de realismo artístico es verdadera o no, es suficiente que se tenga la creencia para explicar por qué, en este caso, discutimos sobre gusto.²⁵

Sustentar lo dicho hasta ahora es afirmar que las obras poseen ciertas características que *están en o son parte* de la obra misma. Así, no se trata de la atribución de tales propiedades a la obra por parte del sujeto que las percibe, sino de que el sujeto es capaz de aprehenderlas y enunciarlas. Esto no significa que en un encuentro directo el sujeto sea capaz de *ver* todo lo que hay en la obra sin más. El conocimiento de las obras es de alguna manera paulatino, como cualquier conocimiento en la vida humana. Conforme nos encontramos con ellas su lectura se vuelve más completa para nosotros (aunque no exista como tal una visión completa

25. Peter Kivy, *De Gustibus*, p. 118. Traducción propia.

de una obra dada, así como no existe una descripción total de cualquier ciudad o persona). El encuentro con el arte, para los interesados en él, no termina simplemente cuando reconocemos la obra. Esperamos que nos diga algo, que haga lo que el arte hace. Pienso que, una vez dilucidado el estatus del objeto como arte, su evaluación subsiguiente es una acción legítima y que, en realidad, hacemos muy a menudo. En *Normative Criticism and the Objective Value of Artworks* Daniel Kaufman sostiene que “al menos algo del valor en arte es de naturaleza objetiva y, como resultado, algunos de los juicios evaluativos que hacen los críticos sobre arte son verdaderos y tienen fuerza normativa sobre los juicios de otros”.²⁶ Esto significa que podemos atender de esta manera *al menos* alguna parte de la pieza. Y aunque hay valor que escapa a esta perspectiva, es un punto de partida para comenzar a pensar.

En el encuentro con las piezas de arte surgen las enunciaciones acerca de ellas. En efecto, no es posible hablar de una obra sin haber tenido cualquier tipo de contacto con ella —o, mejor dicho, sí es posible; sin embargo, es injustificado—. Cuando un público se encuentra con una obra X, en la cual encuentra, por ejemplo, la propiedad de la unidad, se piensa que aquélla es en realidad así, que posee tal cualidad. El valor descubierto en la obra conduce a pensar que lo dicho de ella es verdadero independientemente del observador (siempre y cuando sea un observador en las condiciones regulares o normales que posee el común de observadores). Cuando afirmamos que una obra es trágica, argumentamos que lo es en sí misma (el destino de Edipo es terrible con independencia de mí, de Sófocles o de Esquilo). Según Kivy, los espectadores “ven los juicios concernientes al valor relativo de las obras de arte como expresando creencias, algunas de las cuales son verdaderas, y verdaderas en virtud de que reportan correctamente hechos de valor”.²⁷ Este reporte es una enunciación acerca de la obra; estos hechos, aprehendidos por

26. Daniel Kaufman, “Normative Criticism...”, p. 151. Traducción propia.

27. Peter Kivy, *De Gustibus*, p. 100. Traducción propia.

la comunidad de interesados en arte, no son en absoluto extraños a otro tipo de hechos que damos por verdaderos y respecto de los cuales elaboramos juicios. Nuevamente, en palabras de Kivy,

[...] la mayor parte de las personas, cuando dicen que algo es bello quieren decir exactamente lo que la gramática de su lenguaje sugiere que dicen: que están predicando literalmente la propiedad de belleza al objeto. Ellos creen que la belleza es una propiedad del objeto que están llamando “hermoso”. Solamente el raro filósofo escéptico es el que no cree lo que dice cuando dice que un objeto es bello.²⁸

La cuestión es, pues, que la manera en la que hablamos comúnmente de las propiedades de las obras artísticas o su pertenencia a cierta categoría tiene tintes realistas. Y, como bien señala Kivy, no necesitamos demostrar que el realismo estético es verdadero: simplemente, así pensamos y actuamos. Es decir, no se requiere que “el mundo” sea así; lo es para nosotros, así lo observamos y así funciona. Podemos hablar del mundo aun sin saber “cómo es en realidad”; podemos hablar de arte aun dejando de lado la pregunta por su esencia. Una posición escéptica respecto de las creencias que nos mueven y dan orientación a nuestra vida no tiene mucho sentido al momento de enfrentar el mundo.

Ahora bien, la postura del realismo estético puede llevarse más allá de lo que Kivy explica. Así, concuerdo con que es una condición suficiente, mas no necesaria, la creencia en el realismo estético para entablar discusiones sobre gusto (o, para fines de este trabajo, hablar de arte basándonos en razones). Pese a ello, esta creencia también está presente en momentos en los que no estamos discutiendo, sino más bien evaluando una obra de arte. Cuando enfrentamos una obra junto con otra persona o más y comenzamos a decir lo que creemos hay en ella, estamos teniendo tal creencia. La cuestión del surgimiento del

28. *Idem.*

desacuerdo, podemos decir, es una posibilidad lógica del desarrollo de tal conversación; no obstante, durante ésta lo que intentamos es hacer ver al otro lo que nosotros vemos. Esto es, procuramos demostrar que lo encontrado por nosotros es cierto y debería considerarse. Si dos o más personas, después del encuentro con una obra dada, concuerdan en que tal pieza posee las propiedades A, B y D, no hay razón para pensar que no tienen la creencia de que esas propiedades están en la obra. Así, siguiendo las conclusiones del artículo “Aesthetic Realism” de Nick Zangwill, “la comunidad estética es en consecuencia realista. Si el supuesto metafísico acerca de los hechos estéticos o estados de hechos estéticos están justificados es otro asunto, sin embargo, nuestros juicios estéticos presuponen dicha metafísica”.²⁹ Vivimos y pensamos de esta manera. Imaginar que en algún momento podremos acceder al principio último del ser y de la razón es, al menos en este momento, justamente eso, imaginar. Estos principios críticos pueden ser de gran utilidad para abordar el arte contemporáneo, independientemente de que sepamos a ciencia cierta lo que el arte es. Esta creencia en el realismo estético se refleja en posturas como la de la filósofa Marcia Eaton y en las posiciones realistas en general, pues, según Eaton, lo esencial para entender la justificación estética es que los juicios que emitimos están basados en las propiedades intrínsecas de la pieza; es decir, cuando formulamos un juicio somos conscientes de que éste se encuentra ligado o dirigido a esas propiedades.³⁰ Las atribuciones de propiedades que hacemos a las obras artísticas, entonces, descansan en la creencia del realismo estético. Esto, por supuesto, no significa que la base para hacer tales atribuciones sea arbitraria o no esté justificada. La pregunta por la justificación de lo que aquí hemos tratado como evaluaciones y aquella interrogante de la justificación del realismo son cuestionamientos diferentes entre sí. En otras palabras, la verdad de

29. Nick Zangwill, “Aesthetic Realism 1” en Jerrold Levinson (Ed.), *The Oxford Handbook...*, pp. 63-79. Traducción propia.

30. Ver Marcia Muelder Eaton, *Merit, Aesthetical and Ethical*, Oxford University Press, Nueva York, 2001, p. 49.

la tesis ontológica del realismo es independiente de la manera en que elaboramos enunciaciones de las propiedades estéticas de los objetos.

Pensemos ahora en la manera en que los propósitos de una pieza pueden ser esclarecidos. La inteligibilidad de los fines de las obras da pauta para que la obra misma pueda ser aprehendida. Es decir, si la realización de los propósitos es llevada a cabo exitosamente en la pieza por parte del artista, se puede comenzar a discutir el valor que la obra posee y, por lo tanto, permite que se empiece a hablar de ella o a teorizarla. Por ejemplo, el papel de la conciencia y de la culpa en la obra *Crimen y castigo* es inteligible, y, a partir de esta afirmación, podemos sostener que la manera en que Dostoievski lo ilustra es, cuando menos, ejemplar. De este modo, un desconcertado, al elucidar una obra, está “descubriendo” lo que de hecho *hay* en ella. A partir de tal esclarecimiento basado en razones puede brotar una suerte de riqueza para hablar sobre la obra. Hablar, por supuesto, normalmente se hace con otras personas interesadas en la pieza en cuestión. Uno raramente entra en un soliloquio para discutir una obra de arte (aunque esto no descarta la posibilidad de que se haga o se hable con personas que están interesadas). El esclarecimiento de los propósitos realizados *en* la obra sienta las bases para la evaluación.

Anthony Cross distingue entre dos tipos de modelos para la reacción a las enunciaciones de un crítico (en nuestro caso, cualquier persona interesada en arte que tenga forma de basar sus juicios en razones). Tales modelos son el *teórico* y el *práctico*. El primero consiste en hacer razonable una creencia del valor de una obra. El segundo argumenta que las caracterizaciones de las obras se dan con fines prácticos; funcionan como consideraciones para favorecer creencias que llevan a acciones y actitudes concentradas en las características de la obra en cuestión. Ahora bien, para nosotros la distinción entre ambos modelos no afecta el argumento central del texto. Esto se debe a que la distinción supone el argumento mismo: que es posible dar razones genuinas

para persuadir a otra persona de que hay algo en la obra. A estas razones Cross las llama “caracterizaciones”. Cuando el crítico, desde una creencia realista, proporciona esas caracterizaciones, se piensa que están, de hecho, en la obra. La cuestión de si las razones deben incitar una creencia de valor o una práctica no parece ser un problema para lo referido hasta el momento.³¹ Con lo anterior Cross asegura que su modelo práctico da lugar a explicar la crítica personal, es decir, la posibilidad de hablar de una obra desde un punto de vista más “íntimo”, por ponerlo en algún término. Este fenómeno, en realidad, existe; pero no tiene por qué ser contradictorio con lo expuesto hasta ahora, pues del hecho de que existan casos o maneras en que podemos tener una “relación” o afecto personal por una obra no se sigue que no existan criterios objetivos para hablar de ella. Por ejemplo, puede que yo sienta una especial afición por la obra de Van Gogh, mas no por ello todo lo que yo vea o pueda decir que a *mí* me hace sentir o pensar debe ser el caso. Y tampoco elimina la opción de que, a partir de ciertos enunciados verdaderos de una obra, yo pueda hacer analogías con mis propias experiencias personales y encuentre *un valor en la obra que es especial para mí*. Sin embargo, son dos momentos distintos.

Conclusiones

El adagio latino “*de gustibus non est disputandum*”, presumiblemente acuñado en la Edad Media, señala que, sobre el desacuerdo en gustos, no vale la pena pelearse. Es, de alguna manera, una forma pacífica de

31. Me gustaría hacer notar, también, que las opciones consignadas no parecen ser necesariamente autoexcluyentes. Parece muy factible pensar que, a través de una creencia razonable, una persona vislumbre el valor de una obra y, al mismo tiempo, asuma una actitud que no tenía antes hacia ella o viceversa. Esto además de que Cross afirma en su artículo que “Aun y cuando los críticos apunten a proveer a sus audiencias con razones para una acción —en lugar de apoyo teórico para creencias evaluativas— no se sigue que tales razones sean completamente irrelevantes cuando se trata de las creencias personales acerca del valor”. Anthony Cross, “Art Criticism as Practical Reasoning” en *British Journal of Aesthetics*, British Society of Aesthetics, Oxford, Reino Unido, vol. 57, N° 3, julio de 2017, pp. 299–317, p. 310. Traducción propia. Así, los dos pasos del argumento presentado siguen en pie: 1) podemos ofrecer razones para después hacer enunciaciones objetivas acerca de las obras, y 2) se pueden seguir cuestiones evaluativas de esas razones.

solucionar problemas. La lógica detrás de la frase parecería tener algo de parecido a “si ninguno tiene razón, para qué perder el tiempo discutiendo”. No estaría de más pensar en la diferencia entre “ninguno tiene razón” y “no te puedo convencer”.³² Cuando traigo a colación la frase escolástica, tengo en mente en específico el caso de discusión de obras artísticas particulares; es decir, sitúo el uso de la frase en el ámbito artístico y en la discusión de sus ejemplares. Como hemos visto hasta el momento, el interesado en arte puede brindar evaluaciones basadas en razones y, con ello, señalar el valor en una pieza. Estos juicios ayudan a descubrir el valor que una obra posee y, por ende, abonar a una suerte de ilustración artística entre los involucrados en la conversación.

La función primaria del crítico, parafraseando a Noël Carroll, es posibilitar el reconocimiento del valor que tiene una obra; esto es, el crítico es un realista estético que quiere que los demás puedan apreciar lo que hay *en* la obra. Así, la crítica es el reconocimiento del valor. Y, como se ha dicho antes, no se necesita ser crítico para hablar objetivamente con base en razones. Si la crítica razonada puede darse y se puede aspirar a ella, es factible pensar que esto mismo sucedería con nuestra manera de enfrentar el arte contemporáneo. Este modo de atender el arte, por lo tanto, necesita más que solamente el enfrentamiento o la mera identificación del objeto. En palabras de Marcia Eaton:

Uno no sólo aprecia la pintura sino cómo es que llegó a donde está, donde cómo no es solamente una cuestión de la habilidad de manipular el medio sino también un asunto acerca de cómo colocar el artefacto dentro de un contexto de libertad y responsabilidad; uno percibe el objeto como el producto de una elección. Uno no puede apreciar algo como una elección solamente mirando, uno tiene que, por supuesto, observar.³³

32. El matiz que puede resultar diferente entre ambas expresiones es que en “ninguno tiene razón” no parece haber espacio para brindar motivos acerca de quién puede estar en lo correcto. En el segundo caso se puede pensar que sí existen esas razones, pero la persona en desacuerdo no quiere atenderlas.

33. Marcia Muelder Eaton, *Merit, Aesthetical and Ethical*, p. 48. Traducción propia.

El crítico está, de alguna manera, versado en arte, y, por ello, puede ofrecer razones para sustentar una evaluación. Este conocedor irrumpe en el adagio latino, ya que él, justamente, sí puede discutir sobre esas cuestiones.³⁴ Tal agente calificado tiene la facultad de echar luz sobre la problemática que subyace a este artículo, a saber, cómo hablar de arte de una forma filosóficamente justificada. Ahora bien, ¿es el crítico la única persona capacitada para hacer esos juicios? No. Pienso que puede ampliarse a cualquier persona con capacidad suficiente para cimentar sus juicios en razones, sean éstas sobre arte conceptual, cine popular, *reggae* o arquitectura. El espectro de las artes es sumamente amplio, como son los campos en los que uno puede instruirse. Cualquier sujeto está en posibilidades de argumentar de diferentes maneras el valor de una obra y puede guiarnos para encontrar lo que él encuentra, hacernos ver lo que él ve y, de esta manera, realizar lo mismo que el crítico... sin serlo en sentido estricto. El realista estético brinda razones para sustentar sus evaluaciones, sea ésta la persona que sea.³⁵ Enfrentar el arte en general conlleva una apertura a él, abrimos al diálogo y escuchar al otro. Las razones para su evaluación son medios para experimentar su valor y su significado, que es por lo que volvemos a él una y otra vez.

Como vimos a lo largo del trabajo, el pluralismo no descarta *per se* la posibilidad de objetividad, y esta última no descarta el diálogo de razones entre interesados en arte. Como bien apunta Peter Kivy, nuestro mismo lenguaje supone que, cuando hablamos de las propiedades de los objetos, lo hacemos como si éstas estuvieran *en el objeto*, y no en el sujeto. Este tipo de realismo estético retrata lo que, pienso yo, es parte de nuestras actividades de todos los días y de la manera en que enfrentamos el mundo. Podemos ser de lo más escépticos, pero aun así

34. Lo anterior además de la observación de Kivy, según la cual entramos en este tipo de discusiones todo el tiempo. Así pues, de hecho, sí discutimos sobre gusto, y lo hacemos como realistas estéticos.

35. Este sujeto es perfectamente posible —y, de hecho, muy posiblemente existente— aun cuando desconozca la teoría de Carroll. Con esto quiero decir que —si pensamos esa teoría como una suerte de estrategia para hacer tales evaluaciones— este ejemplo no necesariamente es contradictorio respecto del crítico o de la crítica enunciada por Carroll.

debemos hacer frente a la realidad todos los días. Para este encuentro poseemos creencias básicas que dan sentido a nuestra vida y nuestro desenvolvimiento tanto personal como social. Creemos, por ejemplo, que la gravedad existe de suyo, que el racismo es malo, que ayudar a un niño a no sufrir daño es bueno, que la mesa frente a mí es café o que la música tiene importancia y valor difíciles de explicar; pero un mundo sin música es inconcebible. El arte no tiene por qué ser la excepción a estas creencias, a las cuales, tras ser cuestionadas, debemos volver irremediabilmente para contar con ellas. Por eso volvemos a hablar de lo bello y lo sublime, de la tragedia y lo grotesco; porque lo encontramos en el arte y nos dice algo del mundo en que vivimos, al mismo tiempo que nos narra algo de nosotros mismos. Podemos enfrentarnos a las piezas que desafían nuestras concepciones del arte sobre un suelo firme y ver qué tienen que decirnos. Pensamos que lo mostrado por el arte es verdadero, y no sólo una mera construcción arbitraria sin sentido. A menos que se demuestre que somos efectivamente cerebros en cubetas o nóúmenos kantianos, por el momento podemos pensar de esta manera.✕

Fuentes documentales

- Carroll, Noël, “Avant-Garde Art and the Problem of Theory” en *The Journal of Aesthetic Education*, University of Illinois Press, Champaign, Estados Unidos, vol. 29, N° 3, otoño de 1995, pp. 1-13.
- _____. *On Criticism*, Routledge, Nueva York, 2009.
- Cross, Anthony, “Art Criticism as Practical Reasoning” en *British Journal of Aesthetics*, British Society of Aesthetics, Oxford, Reino Unido, vol. 57, N° 3, julio de 2017, pp. 299-317.
- Danto, Arthur Coleman, *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton University Press, Princeton, 2014.
- _____. *Qué es el arte*, Paidós, Buenos Aires, 2013.
- Eaton, Marcia Muelder, *Merit, Aesthetical and Ethical*, Oxford University Press, Nueva York, 2001.

- Freeland, Cynthia, *But is it art? An introduction to art theory*, Oxford University Press, Nueva York, 2001.
- Kaufman, Daniel, “Normative Criticism and the Objective Value of Artworks” en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, American Society for Aesthetics, Denver, vol. 60, Nº 2, octubre de 2002, pp. 151-166.
- Kivy, Peter, *De Gustibus. Arguing About Taste and Why We Do It*, Oxford University Press, Nueva York, 2015.
- Scott, Anthony Oliver, *Better Living Through Criticism. How to Think About Art, Pleasure, Beauty and Truth*, Penguin Books, Nueva York, 2016.
- Stecker, Robert, “Value in art” en Levinson, Jerrold (Ed.), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford University Press, Norfolk, Reino Unido, 2005, pp. 307-324.
- Zangwill, Nick, “Aesthetic Realism 1” en Levinson, Jerrold (Ed.), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford University Press, Norfolk, Reino Unido, 2005, pp. 63-79.

Las madres de hoy en el cine mexicano

Luis García Orso, S.J.*



Recepción: 18 de mayo de 2024

El cine mexicano contemporáneo tiene como protagonistas o como realizadoras en muchas de sus películas a mujeres y madres de familia; madres muy diferentes a las de aquel modelo antiguo de la madre sufrida y callada. Las historias que cuentan ahora las películas nos hablan de madres que buscan en las calles a sus desaparecidos, luchan, trabajan, se enfrentan a la impunidad y a la mentira, se solidarizan en colectivos, animan la esperanza. Se va destacando el brillante trabajo en México de mujeres cineastas. Ellas tienen alrededor de 40 años de edad, una trayectoria profesional madurada con el tiempo, desde sus inicios juveniles, y revelan una particular sensibilidad a las realidades de nuestro país y del momento actual. Veamos algunas de estas películas de los últimos cinco años.

* Profesor de Teología en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México; miembro de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en México y miembro de SIGNIS (Asociación Católica Mundial para la Comunicación). lgorso@jesuits.net

En *Los lobos*¹ Samuel Kishi (Guadalajara, 1984) crea una entrañable historia de ficción y de ternura con sus recuerdos de niño. Max y Leo, de ocho y cinco años, son llevados de Jalisco a Albuquerque (Estados Unidos) por Lucía, su madre, en busca de una mejor vida. Los tres representan a numerosas familias migrantes, ayer y hoy. Como los hermanitos han de quedarse en el pequeño departamento mientras la mamá se va a trabajar a una lavandería, ella les deja grabadas, en un viejo aparato de casetes, las reglas básicas de seguridad y conducta, y unas elementales clases de inglés. Es su propia manera de seguir presente durante el día.

*Sin señas particulares*² de Fernanda Valadez (Guanajuato, 1981), la máxima ganadora de 2020 con nueve premios del Ariel mexicano, sigue a Magdalena, quien toma el camino hacia Tijuana para buscar a su joven hijo, vivo o muerto, al saber que su compañero de viaje fue encontrado sin vida. Otras madres y otras mujeres irán apareciendo como ángeles en el camino de Magdalena, alentándola a no darse por vencida frente a la indolencia de las autoridades. En el viaje, ella coincidirá con Miguel, otro joven emigrante que ha sido deportado y regresa a su rancho para ver a su mamá. Una madre que busca a su hijo, un hijo que busca a su madre. Los dos se acompañan y se ayudarán, como samaritanos, en la soledad hiriente de casas vacías en tierras tomadas por el narco, en Guanajuato. Una madre que nada tiene que perder porque ya nada le queda; una madre decidida a encontrar un cuerpo o el lugar en que fue enterrado... o quizás a su hijo vivo.

*Las tres muertes de Marisela Escobedo*³ es un documental de 2020 dirigido por Carlos Pérez Osorio (Ciudad de México, 1985). Karla Casillas Bermúdez fue jefa de la investigación periodística para construir la

1. Samuel Kishi, *Los lobos* (película), Leticia Carrillo e Inna Payán (productoras), Animal de Luz Films/Alebrije Cine y Video/Cebolla Films, coproducción México-Estados Unidos, 2019 (color, 95 min.).
2. Fernanda Valadez, *Sin señas particulares* (película), Jack Zagha Kababie, Astrid Rondero, Fernanda Valadez et al. (productores), Corpulenta Producciones/Avanti Pictures/EnAguas Cine/Nephilim Producciones, coproducción México-España, 2020 (color, 95 min.).
3. Carlos Pérez Osorio, *Las tres muertes de Marisela Escobedo* (película), Sara Rafsky (productora), Vice Studios Latin America/Scopio, México, 2020 (color, 109 min.).

narración fílmica. Karla declara: “Al final encontramos una historia plagada de negligencia, corrupción, culpables fabricados por las autoridades, y evidencias del crimen organizado ligado a instituciones del gobierno”. La película muestra con verdad y dolor los muchos obstáculos que pesan a diario sobre las madres que buscan a sus hijas desaparecidas y la impunidad que se vive en México.

La primera muerte de Marisela Escobedo Ortiz ocurrió cuando, en agosto de 2008, su hija, Rubí Fraire, quien tenía 16 años y una pequeña hija, fue asesinada, calcinada y enterrada en un basurero, en Ciudad Juárez. La segunda fue cuando su asesino, Rafael Barraza, pareja de Rubí, en un juicio llevado a cabo en abril de 2010, fue exonerado y dejado en libertad, a pesar de haber confesado el crimen y pedido perdón a Marisela. La noche del 16 de diciembre de 2010 le llegó a Marisela su tercera muerte.

Tatiana Huezo (El Salvador, 1972) ha centrado su mirada de cineasta en las mujeres y en su resistencia frente a la violencia. Con *Noche de fuego*⁴ la directora realiza su primera película de ficción, basada en la novela *Prayers for the Stolen*, escrita por Jennifer Clement y publicada en 2014. Sin desprenderse de nuestra existencia actual en México ni del miedo que quiere dominarnos y someternos, la directora vuelve a centrar la narración en la capacidad de las mujeres para resistir a la barbarie; en el amor creativo de las madres al defender y cuidar a sus hijas adolescentes. Lo logra con una fotografía muy contemplativa, sin mostrar violencia gráfica y sin discursos, sino con mucha sensibilidad, con todos los sentidos abiertos, con enorme empatía del corazón, con compasión, que van contagiando un espíritu comunitario en el pueblo y la defensa de sus vidas en la noche de fuego.

4. Tatiana Huezo, *Noche de fuego* (película), Nicolás Celis, Jim Stark y Burkhard Althoff (productores), Pimienta Films/The Match Factory/Desvia Produções/Bord Cadre Films/Louverture Films/Cactus Film & Video/Jaque Content/Zweites Deutsches Fernsehen, México, 2021 (color, 110 min.).

El Jurado Ecuménico en Berlín 2023 concedió su Premio a la película mexicana *Tótem*,⁵ de Lila Avilés (Ciudad de México, 1982), con esta justificación: “El jurado quedó realmente impresionado por la manera compleja y sensible de ilustrar el amor que mantiene unida a esta familia, ni falsa ni idealizada. También destaca cómo la cultura mexicana lidia con la muerte y celebra la vida al mismo tiempo”.

La película nos cuenta la historia de Sol, una niña de siete años que pasa el día en casa de su abuelo, ayudando con los preparativos de una fiesta sorpresa para su padre, que padece una enfermedad terminal. La celebración que preparan las tías de Sol reúne un mundo de mujeres muy diversas, unidas en una causa común; es un aprendizaje de las pérdidas, el dolor, la vida que ha de seguir, forjado con el cariño que cada quien puede ofrecer.

En *El último vagón*,⁶ de Ernesto Contreras (Veracruz, 1969), la actriz Adriana Barraza personifica a la maestra Georgina, quien no sólo da clases, sino que pone todo su empeño para inspirar la creatividad de sus discípulos, ayudarlos a desarrollar sus capacidades personales, estimularlos a buscar y a sacar lo mejor de cada quien, acompañarlos muy de cerca. Y lo hace con firmeza, disciplina y responsabilidad, pero también con cariño, empatía, interés genuino por cada uno y cada una. Exigencia y ternura es la combinación ideal para saber moldear la vida en la infancia. La maestra Georgina representa lo más noble de la vocación de educar, no reducida a cumplir un trabajo, sino dedicada a acompañar y cuidar el camino inicial de la vida de pequeñas personas, y luego saber dejarlas en libertad para que continúen.

5. Lila Avilés, *Tótem* (película), Lila Avilés, Jean-Baptiste Bailly-Maitre, Laura Elizabeth Ruiz Diaz *et al.* (productores), Limerencia Films/Laterna/Paloma Productions/Alpha Violet Production, coproducción México-Dinamarca-Francia, 2023 (color, 95 min.).

6. Ernesto Contreras, *El último vagón* (película), Alejandro Cortés Rubiales, Rafael Ley, Mónica Vértiz *et al.* (productores), Netflix/Woo Films, México, 2023 (color, 95 min.).

De 2023, *Ruido*⁷ (Natalia Beristáin, Ciudad de México, 1981) y *La civil*⁸ (Teodora Mihai, Bucarest, 1981) tienen como protagonistas a madres que buscan a sus hijas desaparecidas; mujeres fuertes que no se rinden ante los obstáculos por hallar justicia y que se van uniendo a más madres y familiares en búsqueda, aunque su vida también peligre. *La caída*⁹ (Lucía Puenzo, Buenos Aires, 1976) tiene como personaje central a una nadadora elegida para los Juegos Olímpicos, quien ha de afrontar sus temores y recuerdos tormentosos para salir en defensa de una adolescente también víctima de su entrenador y confrontarlo. *Huesera*¹⁰ (Michelle Garza Cervera, Ciudad de México, 1987) replantea los estereotipos de pasar por la experiencia primera de la maternidad, desde una historia de terror psicológico.

En todas estas películas el espectador experimenta las voces anónimas y las historias nuestras cotidianas, más allá de cifras y datos, para hacernos sensibles al dolor, la incertidumbre, las esperanzas... que no siempre podemos articular o nombrar. Las historias narradas ayudan a vernos como en un espejo en nuestra realidad social y familiar actual; a abrir más nuestra mirada y nuestros sentimientos; a pensarnos como sociedad, unos junto a otros; a sentir y gustar internamente la vida, con toda su complejidad y sus sendas por descubrir. Así, el cine dialoga con nosotros y nos acompaña.

Muchas mujeres están detrás de estas películas, no sólo las directoras: en muchos casos también son mujeres las guionistas, productoras, fotógrafas, diseñadoras de escena, etcétera, y claro, las protagonistas.

7. Natalia Beristáin, *Ruido* (película), María Ayub, Karla Badillo, María José Córdova *et al.* (productoras), Woo Films/Agencia Bengala, México, 2022 (color, 104 min.).
8. Teodora Mihai, *La civil* (película), Jean-Pierre Dardenne, Luc Dardenne, Hans Everaert *et al.* (productores), Les Films du Fleuve/Menuetto Film/Mobra Films Productions/One for the Road/Teorema, coproducción México-Bélgica-Rumania, 2021 (color, 135 min.).
9. Lucía Puenzo, *La caída* (película), Mariana Arredondo, Axel Kuschevatzk, José Nacif *et al.* (productores), Amazon Prime Video/Madam X/Filmadora Nacional/Filmadora/Infinity Hill, coproducción México-Argentina-Estados Unidos, 2022 (color, 95 min.).
10. Michelle Garza Cervera, *Huesera* (película), David Bond, Edher Campos, Roberto Carrera *et al.* (productores), Disruptiva Films, coproducción México-Perú, 2022 (color, 93 min.).

Hoy las madres mexicanas ocupan un lugar social muy importante. Las generaciones de mujeres que hoy encabezan las artes cinematográficas —como también las artes visuales, la literatura, la política, el pensamiento, la espiritualidad, etcétera— son mujeres que no se conforman con una verdad a medias o con el silencio; mujeres que tocan las heridas de los demás y las hacen suyas; madres y mujeres fuertes que enfrentan la realidad social y apuestan por un futuro diferente; profetisas de la dignidad humana, mujeres tocadas y llevadas por un profundo espíritu que nos hermana a todos y abre surcos de esperanza.

Estas películas pueden verse en las siguientes plataformas digitales. En Prime Video: *Los lobos*, *Sin señas particulares*, *Huesera* y *La caída*. En Netflix: *Las tres muertes de Marisela Escobedo*, *Ruido*, *Noche de fuego*, *El último vagón* y *Tótem*.✕

Sobre la (im)posibilidad de justificar racionalmente la fe cristiana

José Miguel Tomasena*



Recepción: 13 de mayo de 2024

Comienza Emmanuel Carrère confesando el pasmo que le produce la creencia de los cristianos en que Jesús resucitó *realmente*. ¿Por qué hay gente respetable y racional que jamás creería que Zeus *realmente* se convirtió en un toro blanco para raptar a Europa o que Santa Claus *en verdad* tiene una fábrica de juguetes en el Polo Norte, pero que sí cree que Jesús realmente resucitó tres días después de ser crucificado, que es hijo de una virgen o que la hostia consagrada es *realmente* el cuerpo de Cristo?

* Escritor, periodista y profesor universitario. Es autor de las siguientes novelas: *El rastro de los cuerpos*, Grijalbo, México, 2019; *¿Quién se acuerda del polvo de la casa de Hemingway?*, Paraíso Perdido, México, 2018 y *La caída de Cobra*, Tusquets, México, 2016. www.jmtomasena.com

Aunque este inicio pueda parecer una diatriba anti-cristiana más, en realidad *El Reino*¹ es una indagación personal sobre la fe y sus contradicciones a través de la reconstrucción de la historia de los primeros años del cristianismo.

Carrère es un autor que se caracteriza por usar la primera persona como punto de partida de su escritura. Siempre es transparente en las condiciones subjetivas desde las que narra. Esto se puede ver en *El adversario*,² una novela que reconstruye el crimen real de un hombre que asesinó a su esposa, a sus hijos y a sus padres cuando se descubrió que había vivido una vida de mentira. A diferencia de Truman Capote en *A sangre fría*,³ Carrère hace transparente cuál es su implicación personal en el caso, puesto que él se cartea con el asesino, lo visita en la cárcel y establece una relación con él, lo que tiene profundas implicaciones éticas en el relato. En otros casos, como *De vidas ajenas*,⁴ ejerce de escriba para narrar las historias que amigos suyos le pidieron contar: la muerte de un hijo, la agonía de una mujer con cáncer. Las biografías que ha escrito también tienen esta capa de narración personal, como en *Yo estoy vivo y vosotros estáis muertos*,⁵ la biografía de Philip K. Dick, su escritor favorito, con quien comparte la obsesión por las borrosas fronteras entre lo real y lo ficticio, o en *Limónov*,⁶ la biografía novelada del escritor y agitador político Eduard Limónov, quien tuvo una vida más agitada que una novela.

No es de extrañar que en *El Reino* el procedimiento se repita: en la primera parte leemos la narración en primera persona de un intelectual maduro, felizmente casado por segunda vez, que recuerda con escepticismo sarcástico un periodo de su propia vida caracterizado por un

1. Emmanuel Carrère, *El Reino*, Anagrama, Barcelona, 2024.
2. Emmanuel Carrère, *El adversario*, Anagrama, Barcelona, 2000.
3. Truman Capote, *A sangre fría*, Anagrama, Barcelona, 1987.
4. Emmanuel Carrère, *De vidas ajenas*, Anagrama, Barcelona, 2011.
5. Emmanuel Carrère, *Yo estoy vivo y vosotros estáis muertos*, Anagrama, Barcelona, 2018.
6. Emmanuel Carrère, *Limónov*, Anagrama, Barcelona, 2012.

fuerte fervor católico. Este hombre ha dejado de creer. Y su pasado le parece extraño, incluso extravagante e irracional. En un tono que a veces recuerda a Voltaire o a Nietzsche, críticos del cristianismo, Carrère parece cuestionar todos esos dogmas de la fe, a su juicio irracionales, incluso infantiles: patrañas.

La parte más fascinante de esta novela es cómo esa voz cede paso al Carrère que examina la historia de las primeras comunidades cristianas. Específicamente, la historia de Lucas, un médico macedonio que se hace discípulo de un tal Pablo, judío que predica la resurrección de un profeta al que los romanos crucificaron y que supuestamente se le apareció en forma de luz en su camino a Damasco. Y más específicamente, todas las peripecias que llevaron a Lucas a escribir los Hechos de los Apóstoles y, posteriormente, tras viajar a Jerusalén, a escribir su propio Evangelio.

Para la gente que está familiarizada con los estudios bíblicos la narración quizá no ofrezca datos muy novedosos. Pero el gran atractivo es la manera como Carrère lo cuenta: a veces parece un *thriller* de espías, cuando se relatan las condiciones de clandestinidad y persecución de las primeras comunidades; a veces parece una crónica política de los encuentros y desencuentros entre las distintas facciones religiosas: los de Pablo, los de Pedro, los de Santiago, y en otras ocasiones parece una novela de aventuras en la que abundan naufragios, malentendidos, papeles perdidos.

La narración de estos episodios se mezcla con disquisiciones sobre su vida matrimonial y sexual, sobre su trabajo como guionista, sobre sus lecturas de Philip K. Dick, sobre su conocimiento de la historia política de Rusia o su interés en el budismo zen. Todos estos referentes personalísimos hacen que los hechos históricos adquieran una luz especial para la mentalidad contemporánea. Aquí Carrère se identifica explícitamente con Lucas, en tanto escritor y —otra vez, el tema obsesivo en su obra— en tanto encargado de fijar a través de la escritura un relato canónico sobre *lo real*.

Conforme uno se acerca al final el escepticismo volteriano de las primeras páginas se diluye en favor de la fascinación de un escritor que se interesa apasionadamente por la forma en que se escribe la realidad, y en cómo ésta puede convertirse en una ficción capaz de seducir y crear comunidad. Esta transformación culmina en la narración de la experiencia del autor en la comunidad de El Arca, dedicada al cuidado de personas con discapacidad. Más que una respuesta completamente racional, parece concluir el autor, el cristianismo es una vivencia emocional que tiene su núcleo en pequeños destellos narrativos, como lavar los pies a los pequeños, a los indefensos y a los impotentes. Ahí, El Reino es otra cosa, que escapa a las palabras y a la lógica. ✕



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

EDUCACIÓN
JESUITA
MÉXICO



Descubre algo desafiante

ITESO, libres para transformar

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ITESO

Conoce los programas de filosofía que el ITESO te ofrece

- **Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales**
Una vida sin reflexión no vale la pena de ser vivida
- **Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**
Reflexión que transforma

ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara
Tel. 3669 3535 / 01 800 714 9092
carreras@iteso.mx
carreras.iteso.mx

Posgrados ITESO
Tels. 3669 3569 | 01 800 364 2900
posgrados@iteso.mx
posgrados.iteso.mx



Xipe totek es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: revistaxipetotek@iteso.mx



ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

1. En cuanto al contenido —————
Xipe totek acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesía) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.

2. En cuanto al formato —————
Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:
a. Ser trabajos inéditos.
b. Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
c. Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
d. Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A. T. E. L. A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
e. Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.

3. En cuanto al envío y recepción —————
Los archivos de los trabajos deberán:
a. Ser enviados a la dirección: revistaxipetotek@iteso.mx
b. Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece,
Xipe totek acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.

4. En cuanto a la publicación —————
La publicación de los trabajos se realiza bajo las siguientes condiciones:
a. El Consejo Editorial de *Xipe totek* someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
b. El Consejo Editorial decidirá cuáles trabajos serán publicados y en qué número de la revista *Xipe totek*.

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse siempre que se cite la fuente.



En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (*Cfr.* Internet). *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

También se encuentra en las bases de datos Gale Cengage Learning y Lantindex.

Precios 2024

	México	Extranjero
Número individual reciente	80 pesos	8 dólares
Suscripción anual, 2 números	150 “	15 “
Suscripción a estudiantes	130 “	13 “

Obtención directa y correspondencia:

Revista *Xipe totok*

Filosofía y Humanidades, ITESO
Periférico Sur 8585, Colonia ITESO
45604 Tlaquepaque, Jalisco, México
Tel. (33) 3134 2974
revistaxipetotok@iteso.mx

Atención personal con Sarai Salazar (saraisalazar@iteso.mx)
en nuestra oficina y teléfonos del ITESO

Horario: lunes a viernes de 10:00 a 14:00 horas.

SUSCRIPCIONES NACIONALES:

Depositar a nombre de ITESO, A.C.

Si tiene cuenta en BBVA,
puede depositar directamente
en caja, en el cajero automático
o realizar una transferencia:
CIE: 8001-2 Referencia: 77621-168
Concepto: Pago de servicios

Si su cuenta es de otro banco
Clabe interbancaria:
012914002000800120
Banco: BBVA
Referencia: 77621168
Concepto: 77621168

Enviar un email con la fecha del depósito y número de referencia
o llamar a nuestro teléfono.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

◆ **Presentación**

Miguel Fernández Membrive

◆ **Michel Foucault (1926 – 1984). Historia y filosofía**

Foucault y la arqueología filosófica de Kant

Héctor Pérez Guido

Narrativas sobre el estilo y la historia en Michel Foucault. Pensar una singularidad
Esteban Arellano

Sortear las solemnidades de la historia: la filosofía como tarea histórico-crítica
en el pensamiento de Michel Foucault

Ana Laura Vallejos

◆ **Acercamientos filosóficos**

La moralidad del placer: revaloración del placer y desarrollo moral
en el hedonismo epicúreo

Jorge Antonio Bárcena Reynoso

Hermenéutica y psicoanálisis intersubjetivo: posibilidades de una clínica interdisciplinaria
Irma Jazmín Velasco Casas

Crítica y realismo estético: un acercamiento normativo y plural al arte contemporáneo

Bernardo Gutiérrez

◆ **Cine y literatura**

Las madres de hoy en el cine mexicano

Luis García Orso, s.j.

Sobre la (im)posibilidad de justificar racionalmente la fe cristiana

José Miguel Tomasena

