



Humaniora

Investigación en humanidades 2022



Juan Manuel López Rivera
(compilador)



Humaniora Investigación en humanidades 2022

Compilador

Juan Manuel López Rivera

Autores

Margarita Calle Guerra

Rigoberto Gil Montoya

Felipe Martínez Quintero

Oscar Eduardo Ocampo Ortiz

Juan Pablo Arroyave Rico

Sebastián Mejía Morales

Carlos Arturo Álvarez Montes

Santiago Ortegón Restrepo

Juan Manuel López Rivera

Natalia González Henao



Facultad de Bellas Artes y Humanidades
Colección Trabajos de Investigación
2023

Humaniora : Investigación en humanidades 2022 / Margarita Calle Guerra y otros; compilado por Juan Manuel López Rivera. -- Pereira : Universidad Tecnológica de Pereira, 2023.

147 páginas. – (Colección Trabajos de investigación)

e-ISBN: 978-958-722-872-4

1. Filosofía – Enseñanza 2. Pensamiento filosófico 3. Filosofía política 4. Aristóteles – Filosofía antigua

CDD. 185

Humaniora. Investigación en humanidades 2022

© Juan Manuel López Rivera

© Margarita Calle Guerra

© Rigoberto Gil Montoya

© Felipe Martínez Quintero

© Oscar Eduardo Ocampo Ortiz

© Juan Pablo Arroyave Rico

© Sebastián Mejía Morales

© Carlos Arturo Álvarez Montes

© Santiago Ortegón Restrepo

© Natalia González Henao

© Universidad Tecnológica de Pereira

e-ISBN: 978-958-722-872-4

Proyecto de Investigación: La transposición didáctica en el ejercicio filosófico. una determinación del estado actual en algunas instituciones de Risaralda. Código: 1-22-10

Universidad Tecnológica de Pereira
Vicerrectoría de Investigaciones, Innovación y Extensión
Editorial Universidad Tecnológica de Pereira
Pereira, Colombia

Coordinador editorial:

Luis Miguel Vargas Valencia

luismvargas@utp.edu.co

Teléfono (606) 313 7381

Edificio 9, Biblioteca Central Jorge Roa Martínez

Cra. 27 No. 10-02 Los Álamos, Pereira, Colombia

www.utp.edu.co

Montaje y producción

Tomás Flórez Calle

Universidad Tecnológica de Pereira

Pereira, Risaralda, Colombia.

Reservados todos los derechos

CONTENIDO

Presentación.....5

ARTE

CAPÍTULO 1:
Habitación del taller del artista para intuir un mundo de cosas 11

FILOSOFÍA

CAPÍTULO 2:
Pasiones y política en Spinoza: democracia y libertad
de pensamiento31

CAPÍTULO 3:
La relación entre temor y proairesis en la ética aristotélica:
una aproximación65

CAPÍTULO 4:
Recuperación del pensamiento analógico de Aristóteles
en un diálogo y dos tratados: Grilo, Tópicos y Retórica83

CAPÍTULO 5:
Importancia de la Relectura de la Política de Aristóteles
para el Análisis de los Estados modernos105

ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

CAPÍTULO 6:
¿Por qué es importante repensar la enseñanza de la filosofía?.....135

Presentación

¿Qué sea la investigación en humanidades? Debemos intentarlo. Los espacios investigativos que forman las comunidades de diálogo, las cuales tiene un tópico determinado para elaborar, han dejado atrás la idea romántica del investigador aislado del mundo, virginal, en profunda soledad con sus textos. La forma en que se trabajan hoy día las humanidades, y este texto es testimonio de ello, implica siempre un conjunto de estrategias que señalan los avances de la cuarta revolución tecnológica y, al tiempo, una comunidad global de investigadores interesados en la discusión sobre los tópicos que consideran pertinentes. Estos tópicos, como se evidencian en este texto, pueden ser la creación artística, la filosofía o los problemas en torno a la enseñanza de algún problema determinado.

Humaniora. Investigación en humanidades 2022 es un libro resultado de investigación, que recoge la mayoría de las conferencias dictadas en la IV Jornada de Avances en Investigación en la Facultad de Bellas Artes y Humanidades en el año 2022. El evento tuvo lugar el día 8 de septiembre del año 2022. En ella, se dieron cita diferentes

integrantes de los grupos de investigación de la facultad con sus respectivos proyectos que, o bien, se encuentran en elaboración o se encuentran formulados para su elaboración en los años siguientes. Basta mencionar de manera muy general los grupos participantes: Estudios Culturales, Estudios políticos y Jurídicos, Filosofía y Educación, y Filosofía Antigua.

Omito el comentario sobre cada uno de los textos que constituyen este volumen para no hacer más dispendiosa la labor del lector. También porque la riqueza de las reflexiones en cada uno de los textos, consignadas en el presente ejercicio compilatorio, deben ser leídas de primera mano y no tener un comentarista previo que pueda entregar una distorsión del valioso ejercicio investigativo.

Por último, quiero expresar mis agradecimientos a los profesores Margarita Calle Guerra, Rigoberto Gil Montoya, Felipe Martínez Quintero y Óscar Eduardo Ocampo Ortiz, quienes han acogido esta convocatoria para la elaboración del evento y la publicación del texto. Este grupo de profesores han contribuido ostensiblemente a mantener el evento por cuatro años consecutivos con sus proyectos de investigación. También lo han hecho con su presencia y respaldo a la actividad que comenzamos a diseñar desde la decanatura con nuestro actual decano, el doctor Enrique Arias, a quien se le debe este nuevo giro de la facultad en la proyección social, la docencia investigativa y la extensión. Tanto al decano como a esos colaboradores silenciosos que no aparecen en los libros, pero que hacen que los libros puedan surgir desde el silencio, auxiliares administrativos y personal de la editorial UTP, sumado al personal de la Vicerrectoría de Investigación y Extensión, mis más profundos agradecimientos. En ellos he encontrado, conociendo mis dificultades en el campo de la publicación, la administración y demás, un gran equipo que sabe comprender la ruta de formación que se consolida con esta generación y que extiende sus influencias hacia la siguiente.

A los estudiantes Natalia González Henao, Juan Pablo Arroyave Rico, Sebastián Mejía Morales, Santiago Ortégón Restrepo y Carlos

Arturo Álvarez Montes, también van mis profundos agradecimientos. Me encuentro en deuda tanto por la conformación de un grupo de investigación sólido y con voluntad de indagación, como por el hecho de poder compartir en espacios extraacadémicos esas dudas que nos llevan a pensar en una existencia filosófica auténtica, que busca el conocimiento y no el reconocimiento, que indaga en los profundos detonantes sentimentales que nos llevan a buscar la verdad sin encontrar una consigna demoledora. En el diálogo compartido, he encontrado con este equipo de estudiantes y egresados una buena inspiración para pensar que nuestro camino va por un buen horizonte. En esta ocasión quiero agradecer en particular a Carlos Arturo Álvarez por su dedicación, por la derrota de los grandes temores personales que en un principio parecían condenar su inteligencia al silencio opresor. Este texto en el que Arturo participa es, para mí, la gran demostración de que cada inteligencia particular debe estar rodeada de las mejores condiciones para que con la luz propia que emana, la luz individual brille iluminando con su energía a otras inteligencias.

Finalmente, una esperanza. Aunque ella también haga parte de la caja de los males, es también necesario direccionar nuestras esperanzas en que un futuro mejor pueda venir. Este futuro que labramos los educadores es un futuro donde la investigación, la palabra fundamentada, la formación en la escritura y el debate de ideas, se impongan al espíritu totalitario que crece también dentro de las academias. Esos espíritus que al interior de las instituciones crean feudos para beneficio personal, con recursos públicos, solo pueden erradicarse silenciosamente en el trabajo académico riguroso que el despotismo desconoce. A esta nueva generación de profesores y estudiantes desprovistos de un interés material en la docencia y la investigación va dirigida mi admiración, mi respeto y, sobre todo, mi devoción al trabajo académico.



Arte



1 CAPÍTULO UNO

Habitar el taller del artista para intuir un mundo de cosas

Margarita Calle Guerra
Rigoberto Gil Montoya
Felipe Martínez Quintero

El estudio es la imagen de la potencia: de la potencia de escribir para el escritor, de la potencia de pintar o esculpir para el pintor o el escultor. Intentar la descripción del propio estudio significa entonces intentar la descripción de los modos y las formas de la propia potencia, una tarea, al menos a primera vista, imposible. ¿Cómo se tiene una potencia? No se puede tener una potencia, solo se la puede habitar.

Agamben (2019)

En la tradición de las artes plásticas y visuales, el taller de artista ocupa un lugar central, primero, como espacio afectivo, de cultivo y construcción de un modo de vida empeñado en la creación; segundo, como espacio propicio para la investigación de nuevos acontecimientos: en él se concibe y se indaga, se proyecta y produce la obra; y tercero, se asume el taller como un espacio ampliado a la formación, al encuentro afectivo y al intercambio abierto de saberes con aprendices o pares, para afianzar modos de transmisión de un conocimiento especializado que compromete la relación con las técnicas, las materialidades y los recursos expresivos.

En su configuración, estos espacios adoptan características singulares, relacionadas con la especialidad o el tipo de creaciones que ocupan al artista, los requerimientos técnicos de cada proyecto o soporte, la procesualidad de las ideas y la relación con un universo de referentes, tecnologías y condiciones espacio-temporales que resultan determinantes para la producción plástica. Por ejemplo, el taller del pintor difiere, sustancialmente, del taller del escultor o del espacio de trabajo de un videísta, tanto por el tipo de recursos que emplea, como por el resultado final de las producciones (figura 1).

Por eso, más allá del valor que encierran estos espacios para los propios creadores, urge reconocerlos en su consideración como dispositivos culturales de un presente transitorio y cambiante, en virtud de que en ellos se construye otra relación con el espacio-tiempo, más mediada por el diálogo íntimo con los materiales, que por la sujeción a un determinado régimen configurador dominante. Además de su valor cultural, los talleres de artista también aportan elementos que son claves para otros campos y disciplinas, como la historia, la curaduría, la gestión de archivos, la gestión cultural, la conservación de bienes culturales, entre otros, al tiempo que arrojan luces para articular estos espacios a los circuitos de difusión y circulación de las prácticas estéticas y artísticas contemporáneas, tan necesarios para el fortalecimiento del sector cultural y el reconocimiento de los propios artistas y creadores como agentes de transformación social y cultural. Como se puede constatar en distintas publicaciones y registros de prensa, a nivel internacional. El acercamiento a los talleres de artista se ha convertido en objeto de estudio para investigadores, historiadores y analistas de la cultura, en particular en España, Estados Unidos, Inglaterra y Francia.

De allí el interés que nos asistió en este ejercicio de investigación titulado, *El taller del artista: huellas y afecciones de la experiencia creativa contemporánea*¹, por identificar ¿cómo se configuran los talleres de artista en el Eje Cafetero y a partir de qué condiciones materiales, estéticas y contextuales se abordan los procesos de creación en estos espacios? Desde este posicionamiento problemático, nos empeñamos en analizar las

1. Proyecto financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones, Innovación y Extensión de la Universidad Tecnológica de Pereira (Código 1-20-2), desarrollado por los grupos de investigación: Arte y Cultura (de la Facultad de Bellas Artes y Humanidades), y Estudios Regionales en Literatura y Cultura (de la Facultad de Ciencias de la Educación).

condiciones materiales, estéticas y contextuales en las que tienen lugar los procesos de producción artística en la contemporaneidad, asumiendo el espacio del taller de artista como ámbito privilegiado para comprender y visibilizar las condiciones, metodologías y productos que comprometen la noción de investigación-creación.

Dada la singularidad de estos espacios privados, en el desarrollo de la investigación fue necesario propiciar un acercamiento detallado y curioso a los talleres-estudio seleccionados, para desentrañar en ellos las condiciones procedimentales, estéticas, materiales y contextuales en las que tiene lugar la producción de los artistas, sus apuestas expresivas, sus particulares formas de enunciar y hacer visibles los aspectos críticos y los riesgos que desafían las realidades históricas donde se conciben y fraguan concepciones de mundo, preferencias creativas, figuraciones, visualidades, expresividades efímeras, imágenes con un enorme potencial transmisor, a la vez que se consolidan acervos documentales, materiales y estilísticos.

Figura 1

Taller del artista Jesús Calle, Pereira, 2022



Fuente: Margarita Calle

Somos conscientes de que la investigación en torno a los procesos creativos de los artistas, sean estos plásticos, visuales, literarios o sonoros, ha estado centrada en la obra producida y, particularmente, en una noción de obra todavía muy afianzada en la idea de la obra acabada. Solo en las últimas tres décadas surge el interés por impulsar procesos de investigación-

creación que reconozcan y valoren el trabajo creativo de los artistas, dentro de parámetros de reconocimiento institucionales que permitan ampliar la mirada a otros ámbitos relacionados con la creación estética y artística, en los que el foco de interés deja de ser la obra –con toda la carga hiperbólica heredada de la tradición: producción acabada o acto consumado–, para dar cabida a consideraciones más amplias relacionadas con la singularidad de procesos y experiencias que estarían cobijadas por la labor y el trabajo del artista.

Ha sido, Nancy (2013) quien, justamente, ha llamado la atención sobre el efecto de estos desplazamientos conceptuales en relación con lo que entraña la concepción del “trabajo del artista” y las posibilidades que sugieren las distintas producciones anexadas a la labor creativa. La manera como este autor lo expresa ilumina el horizonte en el que se fundamenta la pertinencia de este trabajo, en relación con el objeto de estudio escogido:

Hemos captado otra cosa, otra realidad de la obra: no su cumplimiento, sino su operación, no su fin, sino su infinitud, no su entelequia, sino su energía como acto de una dinámica que no se reabsorbe en un producto... sino que actualiza su tensión, su vibración y, por qué no decirlo con esa palabra: su vida. (p. 77)

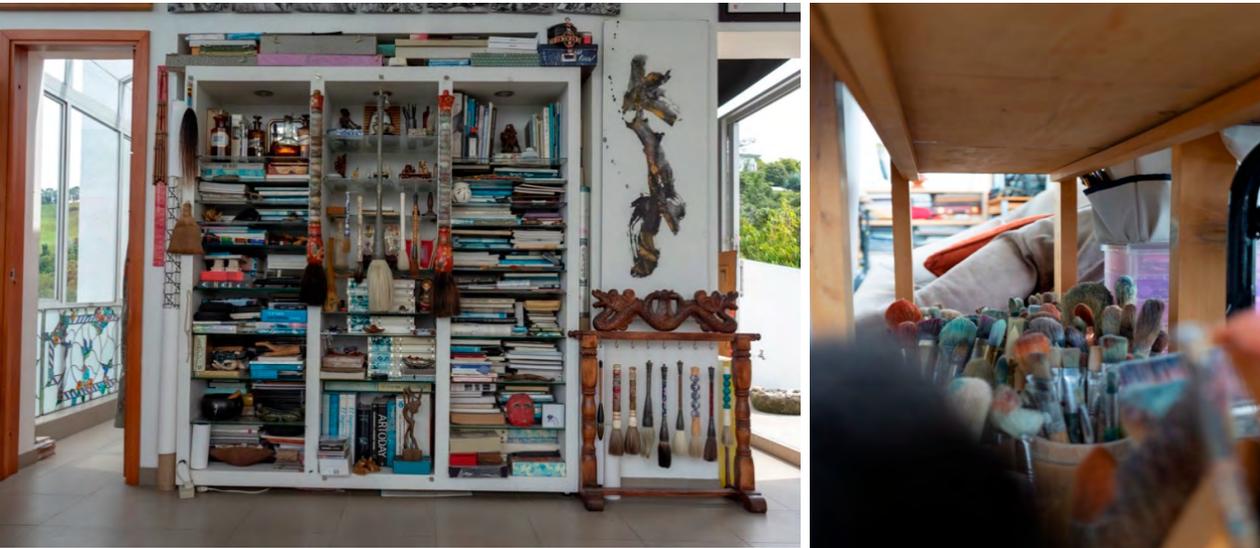
Con el entendimiento de que el valor de la producción artística no recae solo en la condición de la obra consumada, sino que esta es una extensión de la propia vida del creador, avizoramos el confin donde cobra relevancia este proyecto de investigación-creación, en la medida en que reconocemos que es en el taller o en el estudio del artista donde se inscriben las huellas y se conjugan los afectos del obrar, que le da existencia a las creaciones materiales (figura 2).

Aunque en la contemporaneidad las prácticas estético-artísticas tienen lugar en escenarios de tránsito transdisciplinares que expanden los dominios de los artistas para permitir que converjan multiplicidad de medios, recursos expresivos y soportes, es claro que existen preferencias al momento de producir un determinado cuerpo de obras. Tales preferencias son las que van cargando de identidad los talleres-estudio, en la medida en que le confieren carácter al espacio, aportan valor a los acervos y permiten imaginar formas posibles de interactuar con ellos. En este sentido, el taller adquiere una condición performativa, es un escenario de acción. En él,

la disposición de los espacios resulta inseparable de la visión de mundo del creador y determina, hasta cierto punto, los rasgos diferenciales de los procesos creativos en los cuales se empeña cada sujeto en su ámbito creativo. Es por esto por lo que, como precisa Pérez, en el taller los artistas “no se conforman con trabajar, almacenar o disponer sus piezas; sino que trabajan con el propio espacio; generando un estrecho vínculo entre el ámbito y las obras. Llegando a ser un entorno performativo” (Pérez, 2018, p. 61).

Figura 2

Taller de la artista Olga Lucía Hurtado, Manizales, 2022



Fuente: Carlos Mario Betancurth

Por estas singularidades, estos lugares se constituyen en una suerte de *ethos*, tanto del artista que los habita, como de la misma de obra; un lugar de desafío, en todo caso, y de ejercitación duradera, en el que se afianza el carácter de un trabajo expresivo, portador de improntas y despliegues técnicos, que exige una adecuación permanente, conforme a las preocupaciones de mundo del artista y a sus conexiones con un contexto vivo, donde no solo tiene lugar la puesta en obra, sino también donde está cobrará un sentido particular para los públicos y los espectadores.

Por todas estas singularidades, el taller de artista se constituye en una suerte de interfaz que conecta, de un modo no exento de complejidades

y conflictos, un adentro y un afuera que concita el proceso inédito en el que tiene lugar el acto de crear y el tiempo posterior en el que lo creado se inscribe en los escenarios ampliados de la recepción y la circulación. Por esta misma condición dual, el taller representa, de forma simultánea, un espacio de crisis y de convergencias. Crisis, en la medida en que en el espacio del taller el artista se enfrenta con la intimidad del acto creativo, con la puesta en juego de la imaginación productiva, y con la promesa de la obra como realización o concreción del acto creativo. Por otra parte, en esta misma interacción, convergen las ideas, los materiales y la disposición creadora, potenciando no solo la labor técnica, en sentido estricto, sino la posibilidad de que su gesto, obra o práctica artística se inscriba en el contexto espacial, temporal y cultural en el que se gesta abriendo horizontes de significado, interpelando las condiciones de realidad desde las cuales emerge su condición artística.

Un momento que revela la pulsión de la invención y la de la creación de manera indisoluble, toda vez que, como señala Salabert (2013) “crear es sobre todo concebir”, mientras que inventar “es combinar, formalizar, realizar”, es decir, “dar lugar” (p. 52) a una ideación, a una intuición. De algún modo, en este tránsito el artista encara el problema del estilo y, a veces, de la originalidad, en diálogo con los creadores del pasado y del presente, para construir un gesto capaz de interpelar su tiempo, no como un deber-ser, sino más bien como posibilidad de apertura a nuevas realidades, es decir, como recreación de una idea, como rebasamiento de un modo de concebir una forma, una creencia o un valor, o tal vez, como gesto político de posicionamiento frente a un determinado estado de cosas. Como bien lo puntualiza Salabert “crear no es solo abrir nuevos caminos, también es mostrar que la región donde se abren no se había agotado todavía, o que su horizonte no estaba donde el sentido común creía verlo” (p. 53).

En coherencia con esta demanda de innovación, el impulso creativo que anida el taller del artista manifiesta a partir de una intención particular, que no se supedita a cualquier prescripción externa, ni se somete dócilmente a un saber-hacer adquirido, sino que, por el contrario, horada en los bordes de su dominio expresivo, para deslindarlos y ensancharlos de manera constante. Si bien la creación compete al entendimiento de un saber, también compromete otras dimensiones de la existencia del sujeto creador, como la intuición, la libertad, la emotividad; en suma, condensa un pretexto

liberador, afianzado en un saber que le sirve de anclaje, pero sin atenerse a regla alguna prescrita por él. Por eso el artista se halla en continua relación de conflicto con realidades inusitadas y azarosas en las que se juega su autonomía, la espontaneidad, los sistemas de saberes y las expectativas frente al obrar propio de su acción productiva.

Así, podemos reconocer que, en el contexto físico del taller, el creador se enfrenta en su cotidianidad a estas pulsiones, en un espacio atiborrado de materiales, creaciones inconclusas, de objetos recolectados, de archivos y acervos que, en muchas ocasiones, no tienen una disposición determinada, ni una destinación específica, ni una utilidad clara, porque en el taller converge una pluralidad de intereses y motivaciones, muchas de las cuales superan las aspiraciones personales del artista. Esto sucede porque el taller es también un lugar de encuentro con el visitante, un sitio de paso para el aprendiz, un espejo que refracta hábitos y obsesiones, un laboratorio para dar cuerpo al ensayo, a la prueba y al error.

Asimismo, el taller es un entorno laboral para el modelo itinerante; una oficina de transacciones para el marchante o el *dealer*; un espacio de apreciación y valoración de la trayectoria del artista para el curador; un contenedor dinámico de memorias, registros y experiencias para el investigador atento a la potencia del archivo, y un ámbito privilegiado para la consolidación y el registro de un estilo personal que surte la leyenda en torno a la vida del artista. En esta relación constante con la materia, con los procesos y los sujetos que transitan por el espacio del taller, se constata una premisa: aquella según la cual el gesto estético y plástico que persiguen los artistas, no se afianza en una ensoñación romántica de la realidad, sino en el trato directo con la materia, con sus registros, soportes y contextos espacio-temporales.

Todas estas reflexiones sirvieron de anclaje para que en el proyecto de investigación *El taller del artista: huellas y afecciones de la experiencia creativa contemporánea*, se abordará el análisis de las condiciones materiales, estéticas y contextuales en las que tienen lugar los procesos de producción artística en la contemporaneidad, asumiendo el espacio del taller de artista como ámbito privilegiado para comprender y visibilizar el tipo de metodologías y productos que comprometen la noción de investigación-creación.

Lo anterior implicó hacer visibles algunos rasgos del estado actual de los talleres de artistas en el contexto del Eje Cafetero, para comprender sus particularidades y configuraciones, en función de los acontecimientos que los animan y la naturaleza de las experiencias que proyectan, es decir, no tanto para realzar su índole de refugio que alberga la singularidad del artista, como para interpretar en él los conflictos y las transformaciones que suscitan su prevalencia –efímera o permanente– en las prácticas artísticas contemporáneas.

Tres ejes articulan este trayecto reflexivo: el taller como espacio afectivo; el taller como espacio para la creación, la investigación y la experimentación y el taller como espacio de encuentro, trabajo colaborativo y transmisión de saberes. Proponemos, entonces, una aproximación reflexiva a estos ámbitos como una forma de dar cuenta del trayecto recorrido y de la experiencia de visitar y dialogar con un grupo de artistas residentes en el Eje Cafetero alrededor de algunos de los significados de sus talleres como espacios cargados de sentido.

En relación con la concepción del taller como espacio afectivo, fundamental para habitar el tiempo de la creación, es necesario señalar que la relación entre los artistas y el espacio en el que se condensa su labor creativa revela un vínculo que soporta una tensión entre la intimidad del encuentro de los creadores con sus propias ideas e incertidumbres y la proyección de una obra, cuyo sentido se completa en la interacción con los otros y lo otro. La disposición del espacio del taller no solo refleja una finalidad utilitaria en función de la productividad, sino también una forma particular de reconocer el mundo. El taller resulta una especie de dispositivo filosófico en el que tiene lugar el encuentro con materiales, objetos y soportes; un entorno en el que transitan conceptos, ideas y preguntas; una instancia propicia para la experimentación metódica o azarosa que va tomando forma en cada proyecto.

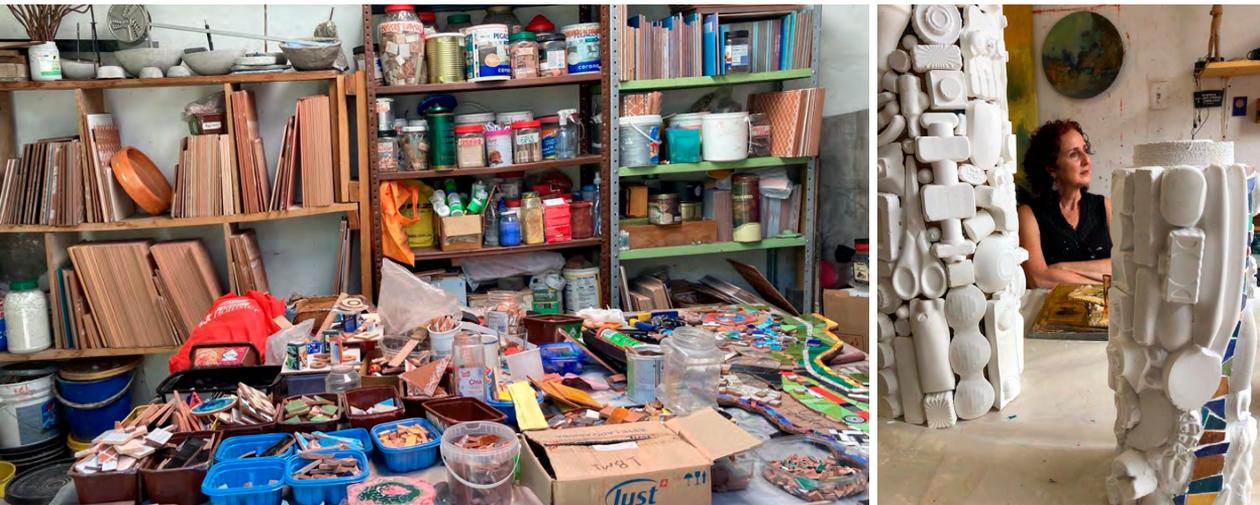
La aproximación a estos espacios y el diálogo con cada uno de los artistas nos permitió instalarnos en una perspectiva privilegiada, en el sentido de reconocer no solo las particulares adecuaciones físicas dispuestas en cada taller para el trabajo creativo, sino también considerar en el diálogo, la forma como estos espacios están cargados de memorias, historias y experiencias que van apareciendo de forma fragmentaria en sus procesos. Uno de los aspectos comunes en esos diálogos tiene que ver con una forma particular

de considerar el tiempo de la creación, la forma como, dependiendo de la intensidad de cada labor, la temporalidad inherente a cada acción se condensa o se libera. Hay un tiempo apilado en cada pequeño espacio, en los proyectos y obras terminadas o en las que quedan a medio camino; en el material que reposa sin uso o utilidad aparente y que, de pronto, se activa en relación con las formas de habitar o disponer el espacio; en las formas, además, de visitar la memoria que cada creador va conformando (figura 3).

En esta perspectiva, resulta significativo registrar y considerar las huellas del proceso mismo de creación que se inscriben en el espacio del taller con el paso del tiempo y que se van activando a medida que se plantea un nuevo proyecto o se retoma algún proceso creativo inconcluso. De este modo, lo que alimenta la dinámica creativa del taller es la posibilidad de lo que vendrá, aquello que irá tomando forma en la interacción de los fragmentos que gravitan y establecen relaciones. Estas mismas posibilidades van dejando una serie de indicios que se sedimentan, hasta el punto de que el taller, en tanto espacio cargado de sentido, por momentos potencia y en otros repele; de tal suerte que activa continuamente la necesidad de establecer nuevos límites, lo cual se relaciona con el planteamiento de Agamben (2019), en el sentido de advertir que el taller es el lugar de la potencia, de la posibilidad, de lo que puede llegar a ser.

Figura 3

Taller de la artista Viviana Ángel Chujfi, Pereira, 2021



Fuente: Margarita Calle

La condición del taller como espacio para la creación, la investigación y la experimentación, por su parte, atraviesa toda la propuesta comprensiva y es parte fundamental de los otros dos ejes reflexivos mencionados anteriormente. Sin embargo, aquí hacemos referencia de forma más concreta a la materialización de la obra y a la consideración del taller como lugar para la experimentación, en el sentido más estricto y literal de la palabra, es decir, como el contexto donde se coteja una realidad desde la observación, el ensayo, el reproceso, la sistematización y la búsqueda de posibilidades cada vez más complejas. Experimentar, en este caso, hace referencia a la exploración de materiales y procesos, a la prueba de técnicas y formatos o a la exploración de nuevos límites frente a prácticas que se han ido consolidando en una trayectoria creativa. Incluye, también, un diálogo constante con el pasado y el presente, una confrontación con las tecnologías y los medios, con los contextos y sus demandas, así como con las nociones y conceptos que horadan, de manera persistente, el mundo del arte.

Tal vez uno de los aspectos más apasionantes de la actividad creativa lo constituye esa tensión recurrente entre el hábito, el dominio de la técnica y la necesidad de desplazar, en cada acto creativo, los propios límites del rigor del hacer: una puja entre la maestría y destreza, entre el proceso y la obra, de cara a la incertidumbre, a la innovación, al propio reclamo del agotamiento de la forma, de la redundancia de las imágenes, de la presión de unos contextos que le exigen al creador mantener firme la trayectoria de la innovación, para no reducir su proceso a la repetición de una fórmula, por muy exitosa que esta sea.

En este universo de ambivalencias emerge, con sentido, el devenir de la propia condición del artista y de la obra. Agamben (2019) lo trae al presente, cuando señala que en la antigüedad el artista era un ser que tenía su fin, su *telos*, fuera de sí, en la obra; o sea, era un ser constitutivamente incompleto, carente de valor por sí mismo, un remanente dudoso o un presupuesto de la obra. En la modernidad los papeles se invierten: es la obra la que se constituye en un remanente dudoso de la actividad creativa y del genio del artista. En la contemporaneidad, por su parte, la obra se nos presenta como un híbrido, en el cual la acción misma pretende presentarse como obra, no es posible comprender el presente de la idea de obra sin conocer cómo devino tal formación, “el arte no es sin el modo en el que el

anónimo al que llamamos artista, manteniéndose en constante relación con una práctica, busca constituir su vida como una forma de vida” (Agamben, 2019, p. 26).

Por último, el tercer escenario de sentido lo constituye el taller como espacio de interacción y transmisión de saberes. Aquí nos parece significativo analizar y reflexionar sobre las dinámicas de interacción, intercambio, formación y colaboración que tienen lugar en los talleres de creación.

En muchos de los talleres visitados y en las entrevistas realizadas a los artistas, resulta común la forma como el espacio del taller se transforma cuando es habitado por otros. Allí las dinámicas y las praxis se desplazan de las búsquedas personales a la posibilidad de transmitir conocimientos de orden técnico o expresivo o de compartir procesos creativos con otros colegas y creadores. Desde este lugar, asistimos a otra conformación del taller como espacio de formación y de transmisión de saberes, como escenarios activos del acontecimiento sensible, en los que no solo los creadores asumen el papel de maestros, desplegando estrategias para enseñar a otros o para ayudar a materializar ideas y proyectos, sino que también vigorizan un espacio de carácter colaborativo en el cual el proceso de creación ya no es personal, sino compartido o relacional.

En la singularidad de los talleres recogidos en este ejercicio, afloraron relatos reveladores que permiten dimensionar el papel transformador que juegan estos espacios en la dinámica cultural de las ciudades. Aquí se conjuga el interés por la forma y su funcionalidad, unida a una fuerte vocación pedagógica que permite poner un saber especializado al alcance de cualquiera, sin la mediación institucional que impone una relación más formal con las lógicas de la enseñanza y el aprendizaje. Esta vocación se extiende a muchos de los estudios recorridos, los cuales transforman su espacio durante uno, dos o tres días de la semana en verdaderos salones de clase, en los que se intercambian saberes, se ponen en juego pedagogías renovadas y se apuesta por estrategias de transferencia de saberes flexibles y adaptativas. Aunque las búsquedas de los aprendices son diversas, todas van teniendo cabida, de manera dosificada y reflexiva, sin la presión de cumplir con un plan de estudios regulado, o un derrotero estricto de competencias con resultados definidos en el tiempo.

Esta condición de apertura a la formación la encontramos, de manera particular, en los talleres de los artistas con mayor trayectoria, quienes además han logrado estructurar unos espacios de trabajo más generosos, con capacidad para acoger grupos numerosos de aprendices, con intereses que rondan campos como los del dibujo, la pintura, la cerámica, el modelado o el *collage*. Juntos, maestros y alumnos, forman una comunidad de «especuladores», animados por el gusto del encuentro, el intercambio, la experimentación desprovista de pretensiones academicistas, o el afán de sobresalir en la planilla de calificaciones del profesor.

Del mismo modo que las prácticas artísticas han ido transformándose en su devenir temporal, el taller, como espacio ligado a la tarea cotidiana de los creadores, ha venido también respondiendo de modo casi natural a esos cambios (figura 4). Recordemos que, históricamente, los estudios respondían estrictamente a la labor productiva de la obra y que, en ellos, además, se ponía en juego una estructura jerárquica, con un maestro titular a la cabeza de la organización y equipos de aprendices y ayudantes, empeñados en la labor técnica, las relaciones con la institución artística, los coleccionistas y el sistema de circulación. Y aunque algunos artistas contemporáneos conservan algo esa tradición, es claro que las reglas de juego han cambiado de manera radical. Hoy, solo los artistas del *mainstream* viven de esta epifanía, los demás, entre los que se cuentan los que están incluidos en este proyecto, han entendido que el estudio es un *ethos* cuyo carácter revela, en sentido estricto, la postura estética, ética y política de la persona que habita allí. Del taller de Courbet a la Fábrica de Warhol o al taller de Mondrian, hay distancias insoslayables, porque, como señala Korff (2016), salvo algunas excepciones “el artista no puede pintar en cualquier lugar y en cualquier momento. Cada artista necesita crear un entorno, con marcadores temporales y espaciales, personales y singulares” (p. 25).

Estos tres ejes o escenarios de sentido articulan una mirada que se aloja tanto en la consideración del taller del artista como espacio dispuesto para el hacer creativo, como en la consideración de la dimensión vivencial que irradia formas particulares de habitar y tejer vínculos con las memorias, los afectos y preceptos que configuran su vida social, su vigencia y actualidad en tanto lugar de encuentro y catarsis; también como posibilidad de soslayar las tensiones entre la materialidad de la obra, la imaginación y los

procesos de transmisión cultural que se extienden en la contingencia de las prácticas artísticas contemporáneas.

Figura 4

Taller Casa Inclinada, de los artistas Óscar Salamanca y Gladis Méndez Mulet, Pereira, 2022



Fuente: Margarita Calle

Finalmente, es necesario advertir que las cosas están ahí, en cada taller, en cada estudio, con sus formas simples y necesarias, aunque en ocasiones enigmáticas, sobre todo cuando reparamos en ellas, cuando las tocamos, cuando las refiguramos y presentimos su aura. Ocupan espacio, esas cosas, reclaman una sombra y se llenan de significaciones nuevas cada vez que el ocupante del taller o de la casa, las cambia de lugar, les anula o les agrega un elemento y las desvirtúa o troca en su naturaleza primera. Esas cosas terminan por convertirse en materia prima, es decir, en origen. De ahí a que se hagan obra, hay solo un movimiento, un pensamiento de la mano, al decir de Sennett (2009), un gesto inteligente, un concebir los objetos como algo servible, maleable y cambiante. De esto supimos en la intimidad de artistas que defienden un nombre y que admiten un riesgo como seres que buscan crear para cavilar la realidad. Supimos, además, que alegan una filiación intelectual en sus obras, más allá de su impacto en el circuito

del arte o en otros escenarios híbridos. Sus nombres y las huellas de sus obras merecen, para nosotros, el lugar de la recordación: Viviana Ángel, Alejandro Valencia, Georgina Montoya, Jesús Calle, Constanza Chabur, Óscar Salamanca, Laura Puerta, Daniel Gómez, Olga Lucía Hurtado, Ricardo Muñoz, Juliana Bedoya, Hernando Hoyos, Gladis Méndez, Lwdin Franco, Adrián Hueso, Daniela Argüelles, Fredy Clavijo, Ángela Calle, Ana María Lagos, Mario Alejandro Tobar.

Desde esta senda, al inquirir por la noción de taller, nos atrevimos a perfilar unos deslindes que permiten justamente un acercamiento próximo y más familiar con los artistas. La interrogación por sus prácticas cotidianas, por sus vínculos afectivos, en algunos casos, con los aprendices y alumnos; la interpelación por sus modos de hacer y de pensar; la funcionalidad con que algunos de estos espacios se convierten en lugares de aprendizaje y en intercambio de saberes didácticos y pedagógicos, no puede dejar de lado la interrogación por los procesos y las metodologías que los artistas aplican en la construcción de obra. Una praxis que, si bien se aleja de los rigores de las ciencias duras, se aproxima a ellos por vía del reconocimiento de unos saberes técnicos, de unas etnografías, a veces limitadas al lugar que se habita, de la confrontación de una literatura estratégica en el campo del conocimiento y del hacer en el horizonte de un dominio intelectual que abarca nuestro restringido conocimiento de la cultura de Occidente.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2019). *Autorretrato en el estudio*. Adriana Hidalgo editora.

Korff, S. (2016). L'atelier de l'artiste. *Le Carnet PSY*, 5(199), 23-27.
<https://doi.org/10.3917/lcp.199.0023>.

Nancy, J. (2013). *La partición de las artes*. Pre-Textos.

Pérez, R. (2018). El taller del artista como entorno performativo de la obra. *Hipótesis Serie Numerada*, 6(1) 60-74.

Salabert, P. (2013). *Teoría de la creación en el arte*. Akal.

Sennett, R. (2009). *El artesano*. Anagrama.



Filosofía



2 CAPÍTULO DOS

Pasiones y política en Spinoza: democracia y libertad de pensamiento¹

Oscar Eduardo Ocampo Ortiz

Introducción

Para entender el lugar de la política en Spinoza y su función, se debe ubicar en la lógica global de un sistema vinculado con la dinámica total de la vida humana. Esto significa que la política es una extensión del concepto de *poder* y *potencia* emanado de la *sustancia* concebida en la *Ética* y el dinamismo de las pasiones de los hombres formulados en esta. Muchas de las posiciones de Spinoza en el *Tratado político* (TP) y el *Tratado teológico político* (TTP) hay que entenderlo con relación al marco general y metafísico de la *Ética*. Los estudios más importantes y actuales permiten posicionar dicha interpretación, el Spinoza metafísico muestra en su *Ética demostrada según el orden geométrico* como el hombre alcanza la *libertad* y la *felicidad humana*, en cuanto puede conocer no solo los efectos sino las *causas* de estos:

Si queremos saber cómo ha de mantenerse la sociedad estable, debemos entender primero a los seres humanos como

1. El presente texto hace parte de la investigación “Democracia, tiranía y oligarquía en la *Política* de Aristóteles (libros IV - VIII). Una revisión” inscrita en la Vicerrectoría de investigaciones y extensión de la Universidad Tecnológica de Pereira bajo el código 1-22-8.

organismos naturales, y no debemos basar nuestra política en concepciones ideales de la naturaleza humana, o preferencias morales que solo pueden expresar nuestros gestos subjetivos y emociones pasivas. (Hampshire, 1982, p. 128)

Esta idea sobre la sociedad y la política disgustó a sus propios contemporáneos por las mismas razones que inquietó su metafísica, es decir, cierto determinismo en cuanto a las acciones humanas. Las ideas políticas, ancladas a dicha posición metafísica, es una cierta estructura determinada en la que el hombre está sometido, la razón para ello es que intenta estudiar el hombre y las ideas políticas y sociales, circunscrito a un método y una mera técnica matemática-deductiva que pueda comprender ese orden natural con cierta objetividad. Para Spinoza, la política debería entender al hombre como un mero ser biológico con impulsos, pasiones, egoísmos, es decir, como es y no como debería ser. Por ello, nos recuerda Stuart Hampshire (1982) en referencia a lo anterior que, “Spinoza solicita repetidas veces un estudio puramente lógico y científico de la sociedad humana y la religión humana [...] el método de las ideas claras y distintas, en política como en cualquier otro aspecto de la teoría y la práctica” (p. 29) Esta postura moviliza una concepción de la política sometida a su ontología y estructura sistemática de la comprensión de la sustancia, el hombre no es una sustancia, sino un modo de expresión de ella, y en este sentido, como cualquier otro ser de la naturaleza está sometida a esas determinaciones metodológicas y metafísicas. La política debe ser una ciencia igual a la ciencia natural. “Los principios fundamentales de todas las ciencias son las propiedades de la sustancia, y, por tanto, todas las ciencias proceden de acuerdo con el método por el cual se descubren estas propiedades” (Rosen, 2016, p. 437).

Hay que preguntar, entonces, ¿cuál es la relación de los afectos humanos y su dinamismo vital con la política? Esto no implica como se podría pensar una exclusión de los afectos humanos en el tratamiento político, más bien se debe entender cómo una comprensión de esos afectos en el marco de su política naturalistas, con fin a concebir al hombre como un ser natural con todos los dinamismos que ello implica. Para entender dicho problema, es claro, que debemos comprender las diferencias entre el *TTP* y el *TP* con relación a los asuntos del Estado y la política. Cuestión que se puede plantear diciendo que en el *TTP*, analiza el hecho político con relación a

un exhaustivo tratamiento crítico de la religión y la necesidad de instaurar la *libertad de filosofar* dentro del marco del Estado, lo que no implica necesariamente una exclusión de lo religioso, pero sí la dominación por el miedo y la superstición que esta puede producir como instrumento de la manipulación que los sacerdotes o líderes religiosos, pueden hacer de ese mensaje con fin a la dominación de la conducta humana, a lo cual, Spinoza se opone críticamente. No sin razón, en la primera nota que hace en el *TTP*, advierte que, sin la *libertad de pensar* dentro del marco del estado, no es posible conservar la piedad, ni mucho menos la paz pública. “La libertad del ciudadano dentro del mejor Estado es la manifestación de la libertad filosófica” (Rosen, 2016, p. 437), no es de más resaltar que, el mantenimiento de la libertad de pensar como expresión de la diversidad infinita de la única sustancia es lo que puede mantener la armonía entre el ciudadano y el soberano.

En el *TP*, la religión existe solo como una reflexión tangencial apenas mencionada, el objetivo fundamental del *TP* no es únicamente pensar el mejor Estado, sino fundamentalmente analizar desde un punto de vista práctico las tres formas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. El sentido práctico de los regímenes implica preguntar ¿cuál es mejor para mantener la libertad de pensar y filosofar y lograr la paz, la monarquía, la aristocracia o la democracia? Este cuestionamiento parece seguir la idea de Aristóteles, que también hace una reflexión sobre el mejor régimen². Ahora bien, es bueno mencionar, a la vez que, el marco de la *Ética* no se pierde y, por el contrario, en el *TP* se confirma con referencias claras del propio Spinoza, específicamente con relación a los afectos y su interpretación natural y realista de las mismas dentro de la política. Por otro lado, el *TP* también conserva la reflexión de la libertad, pensar o filosofar dentro de una democracia que se postula en la *TTP*. En este sentido, la técnica política y las cuestiones del poder implican un conocimiento de la

2. Spinoza, en relación con esto, asimila y critica a Aristóteles. “El examen, en el *Tratado político*, de las formas típicas -monarquía, aristocracia y democracia- sigue la pauta establecida originariamente por Aristóteles. Empieza con algunas proposiciones que hacen ver inmediatamente por qué las discusiones aristotélicas abstractas acerca de la forma ideal de gobierno (que es el estilo tradicional de los escritos políticos, al menos hasta finales del siglo XVIII) parecen ahora tan irreales y estériles.” (Hampshire, 1982, pp. 137-138.) Valga decir, son estériles si se sigue el modelo de una política real basada en hechos, y no en concepciones ideales del hombre, posición que Spinoza evita, igual que Stuart Hampshire. No obstante, la política no solo se puede concebir como ciencia política, sino también la reflexión filosófica de la política como construcción teórica de modelos de justicia es relevante en la actualidad.

naturaleza humana dentro del marco de la idea de la sustancia, la política solo tiene una finalidad, dejar expresar la diversidad de pensamiento dentro de la estructura y dinamismo de la sustancia. La heterogeneidad, como la menciona Hampshire, es la condición fundamental de la desigualdad de los hombres, y esta desigualdad y diversidad debe ser permitida, deber ser expresada. Lo anterior no debe llevar a pensar que un hombre tenga la legitimidad de gobernar a otros hombres, si esos otros hombres no dan su consentimiento para ello a partir el cálculo general de los beneficios que cada uno individualmente puede percibir a partir de su propia reflexión. Esto por el hecho que para Spinoza *derecho* es *poder* y un solo hombre no tiene el poder para gobernar a otros, y por ello mismo: “[...] un solo hombre es insuficiente para gobernar [...] la característica definitiva del estado de naturaleza no es la superioridad de los individuos sobre otro, sino antes bien, la variedad de tipos” (Rosen, 2016, p. 437), no puede ser suprimida ni en el estado de naturaleza, ni en la sociedad civil la heterogeneidad de los tipos o caracteres humanos, pues ellos son expresión de la única sustancia. Por estas razones, de tipo naturalista, la democracia es la que mejor refleja no solo la diversidad de los hombres en el estado de naturaleza, sino la infinitud de expresiones de la sustancia en la sociedad civil.

En este orden, los tres trabajos de Spinoza antes mencionados obedecen a una unidad de pensamiento, —si bien se diferencian en la forma de enfatizar los temas— que se viene marcando desde *El tratado de la reforma del entendimiento (TR)*, cuando afirma que todas las ciencias se dirigen por un mismo orden ontológico-metafísico “Los principios fundamentales de todas las ciencias son las propiedades de la sustancia y, por tanto, todas las ciencias proceden de acuerdo con el método por el cual se descubren estas propiedades” (Rosen, 2016, p. 433). Las pasiones, los afectos, la razón, y la libertad, no son más que expresiones modales de la determinación de la única sustancia. No habría porque pensar que la política sea un orden externo y por fuera de esta realidad de la infinita potencia de la naturaleza. El Estado no es imperio dentro del imperio de la naturaleza, más bien es una expresión de la potencia infinita de dicha sustancia, de la cual, el hombre no es más que un modo de ella, pues toda sociedad y Estado está conformado por una *individualidad colectiva*, que aumenta el conato de los individuos al vivir en sociedad por un acto de utilidad, pero también de generosidad de los mismos hombres.

Por ello, la mejor manera de comprender el origen de lo político es vincularla al dinamismo de las pasiones, es decir, al poder de expresión de estas, que lleva a los hombres a actuar. ¿Qué relación tiene las pasiones con el origen de la política y las formas de gobierno? Es una pregunta que se debe responder para acceder a la comprensión de la política. El orden por desarrollar en dicho texto será primero tratar las *pasiones* con relación al origen del Estado, en el marco de la *Ética*. Lo que nos permitirá entender, la *superstición* y el *miedo* con relación al gobierno de los hombres, en segunda instancia. Todo esto nos da el marco para reflexionar el último punto vinculado con la *libertad de filosofar* y la *democracia*. Todo lo anterior bajo la reflexión de las cuestiones que implican un realismo político. Una postura realista de Spinoza delimitada en dos sentidos: un realismo político, por un lado, una concepción realista del hombre, por otro. ¿Cuál es, entonces, la relación entre política y ética, entre política y afectos?, y ¿qué consecuencias trae dicha relación para la libertad y la democracia? Este punto es importante en el sentido que permite entender la actividad política y sus dinámicas. Dichas inquietudes mueven las intenciones del siguiente escrito, partiendo desde luego del dinamismo de las pasiones como condición de posibilidad para comprender la idea política y la concepción del Estado que tiene Spinoza.

La dinámica de las pasiones y el origen del Estado

La *Ética* de Spinoza se mueve dentro del marco metafísico determinado por la categoría de la sustancia como categoría de totalidad. Comprender este tipo de postulado, implica movernos dentro de un orden natural en el cual, nuestros afectos, llevan la potencia que mueve a cada hombre a permanecer en su propia existencia. Los afectos son la expresión de la *potencia absoluta* de la única sustancia que, en palabras de Spinoza, es “aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa por el que sea formado” (*E*, IV, D3. p. 39) El hombre es estudiado como un modo de la sustancia que se expresa bajo sus dos atributos de *pensamiento* y *extensión*. El hombre está constituido así por alma y cuerpo, el alma es un modo del pensamiento y el cuerpo como un modo de la extensión, lo que permite inferir que todo, incluyendo al hombre, no es más que expresión de la sustancia única.

Todos deben conceder sin duda que nada puede ser ni ser concebido sin Dios. Pues todos reconocen que Dios es la

única causa de todas las cosas, tanto de su esencia como de su existencia, es decir, que Dios no sólo es causa de las cosas según su devenir, como dicen, sino también según el ser. (*E*, II, 10, Es2a, p. 85)

Sin duda, el hombre para Spinoza está determinado a un orden eterno y divino de nivel superior:

La declaración más detallada de los fundamentos metafísicos del pensamiento político esta contenido en la *Ética*, principal obra de Spinoza, donde estudió la estructura fundamental de la realidad o sustancia, y por ello, de la relación que hay entre la existencia humana y el orden eterno. (Rosen, 2016, p. 433)

El hombre en Spinoza no es una sustancia, es solo un *modo* de esa sustancia y como modo es “una parte” de la infinita naturaleza, y expresa igualmente una parte de su potencia, es una modificación de los atributos de Dios. “En efecto, el ser de la sustancia no pertenece a la esencia del hombre. Es, pues, algo que está en Dios y que sin Dios no puede ser ni ser concebido, o sea, una afección o modo, que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera” (*E*, II, 10, Cd, p. 84).

Es dentro de este marco que se estudia al hombre como un ser compuesto de *razón e imaginación*. La vida afectiva o pasional del hombre corresponderá a las dinámicas del poder de expresión de la sustancia única, vinculadas a la relación del cuerpo y el alma. La unión del alma y el cuerpo estará movida por la afección que el cuerpo produce sobre el alma, para que esta se pueda formar ideas de las cosas. Por ello se dirá: “El objeto de la idea que constituye el alma humana, es el cuerpo, o sea, cierto modo la extensión que existe en acto y no en otra cosa” (*E*, II, 13, p. 87). Esto indica que el alma se forma de ideas por medio de los cuerpos efectivamente presentes en acto a su contemplación y que las afecciones del alma las sentimos en nuestro cuerpo. La relación del alma y el cuerpo permite comprender de manera *adecuada o inadecuada* la naturaleza de los cuerpos. Un conocimiento esencial de nuestro cuerpo implica entender a este como un objeto de la naturaleza en cuanto extensión y movimiento. El movimiento está determinado por, “Todos los modos con los que un cuerpo es afectado por otro, según la naturaleza del cuerpo afectado, a la vez, de la naturaleza del cuerpo afectante” (*E*, II, 13, A1, p. 91). Este

es el dinamismo de los cuerpos que permite entender el dinamismo de los afectos, en el sentido, que el cuerpo humano (como cuerpo natural) es afectado y afecta de muchos modos a otros cuerpos y esto es contemplando por el alma como una afección.

En este orden, “Las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores, indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores” (*E*, II, 15, C.2, p. 93). Dicha idea es determinante para comprender lo que Spinoza denomina el *hacerse* ideas adecuadas o inadecuadas de las cosas, es decir, comprender la realidad causal de las cosas de la naturaleza y su funcionamiento, o crear ideas subjetivas de nuestro parecer que solo conocen los efectos y no investigan las causas, y de ahí las *supersticiones* de nuestro entendimiento. El alma y el cuerpo no se relacionan como dos sustancias —como sucede en Descartes—, sino que su vínculo es el de la idea y el objeto de dicha idea, en pocas palabras; es un vínculo relacional no sustancial —el cuerpo es el objeto de las ideas que se hace el alma—, lo anterior permite comprender el origen de la dinámica de los afectos:

Pues mientras el cuerpo humano, está así afectado, también el alma humana contemplará esta afección del cuerpo, esto es tendrá una idea de un modo existente en acto, la cual implica la naturaleza del cuerpo exterior; es decir, que tendrá una idea que no excluye, sino que pone la existencia o la presencia de la naturaleza del cuerpo exterior. (*E*, II, 17d, p. 94)

La relación anterior tiene dos ventajas fundamentales para entender en qué consiste el conocimiento en Spinoza. Primero, marca la presencia y existencia de objetos externos como diferente de las ideas que no hacemos en el alma, lo que no permite confundir la idea con el cuerpo que produce dicha idea, por más que se relacione. Lo segundo, es que las ideas no son más que afecciones del alma a partir del contacto de dos cuerpos. Pero puede suceder que, nos hagamos ideas inadecuadas de las cosas y lo anterior se da, porque muchas veces nos centramos en la *afección* producida por la relación o contacto de los cuerpos, que no es más que un efecto del contacto de dos cuerpos y no en la causa que los produce. Por ejemplo, cuando alguien se quema una mano o brazo, dicha persona tiende a asumir el contacto de la mano con el fuego como malo porque produce daño y dolor, y esto es cierto, pues el daño y el dolor son malos para la

persona que lo sufre; pero de ahí no puede asumir que el fuego sea malo, pues esa es su naturaleza, esa es su potencia, quemar. Si alguien asume que el fuego es malo, sería una idea inadecuada, producida porque la persona se concentró solo en el efecto que causó el fuego sobre su brazo y no en la causa que nos permite comprender la naturaleza del fuego; por el contrario, si esa misma persona comprende por medio de la razón la naturaleza del fuego, comprenderá que su cualidad esencial y natural es quemar y tendrá cuidado para en otra ocasión relacionarse con dicho elemento o tener contacto con él, ya que también puede ser benéfico si lo utilizamos de acuerdo con el conocimiento de dicha cualidad para cocinar o calentarse frente al frío. En pocas palabras, el fuego también puede producir bienestar. Se considera así malo o desagradable lo que nos produce tristeza, y bueno lo que nos produce agrado o felicidad. Si los cuerpos se caracterizan por el movimiento y la fuerza y proporción de ese movimiento, implica que unos se mueven más rápido que otros, (reposo-movimiento). Este movimiento o reposo de los cuerpos lleva a que estos estén en constante contacto, choque o impacto que el alma contempla vinculados a la variedad de cuerpos que existen. Ese choque-reflejo o contacto es lo que en Spinoza se conoce como afecciones corporales, por medio de lo cual el alma se hace una idea de ellos y los conoce.

Por otro lado, la imaginación es para Spinoza un conocimiento condicionado por el temperamento, por cierta experiencia subjetiva o prejuicios individuales que no son otra cosa más que la afección que un cuerpo causa en el alma y que cada hombre individual siente en su propia corporalidad sin conocer las causas que nos llevan al conocimiento real de ese cuerpo. La imaginación no es un conocimiento erróneo de las cosas, sino limitado por nuestros prejuicios e intereses particulares de ver las cosas; es decir, es un conocimiento limitado de las causas al concentrarse en el afecto de desagrado o tristeza, que determinado y particular acontecimiento causa en un hombre que no se detiene a ver el marco general de dicho acontecimiento. Los afectos serían así vivencias de la imaginación producidas por las afecciones de nuestro cuerpo que produce en nosotros sentimientos de alegría o tristeza.

En este orden, “Los sentimientos son subjetivos, porque la imaginación refleja más la situación de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos” (Dominguez, 1986, p. 17). Lo anterior se produce porque los

hombres conocen el fenómeno de sus sentimientos a partir de los efectos y no de sus causas. Conocer la causa que produce los efectos de los fenómenos dentro de flujo de fuerzas dinámicas de la naturaleza es lo que Spinoza conoce como *ideas adecuadas* de la razón. Pero no por ello, la razón y el conocimiento, sirviéndose de ella, excluye o dominan los sentimientos y pasiones humanas, el deseo es la esencia misma del hombre y la razón es impotente frente a ella como expresión de la potencia absoluta de la única sustancia. Pero la razón, pese a ello, nos permite comprender el orden natural de las cosas dentro del marco metafísico del orden del ser de la sustancia. La razón permite entonces comprender el orden y estructura de la naturaleza de las cosas, pero es en última las pasiones y afectos las que movilizan la acción del hombre.

“El *deseo* es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo” (E, III, D1, p. 169). Desde el inicio de la tercera parte de la *Ética* de Spinoza nos invita a dicha empresa, conocer el poder individual y particular que emanado de un poder superior, del cual, los afectos no son más que expresiones. Lo importante del deseo es que lleva al hombre a realizar algo, lo dinamiza y lo hace activo y potente para la acción. Lo vivo se mueve, el deseo es vida y movimiento de los cuerpos. En el hombre encontramos tres afectos fundamentales, el deseo (*cupiditas*), la alegría y la tristeza, del cual derivan todos los demás. Si Spinoza nos explica los afectos, es con la intención de mostrar aquello que impide o que *aumenta la potencia de actuar* en los hombres. El amor y el odio se derivan de la alegría y la tristeza vinculadas a objetos que las causan. Y de aquí se siguen diversificando en una dinámica de la presencia y la ausencia de los objetos que se aman, la esperanza, la desesperanza, el miedo y la confianza se unen como un rosario de perlas que surgen, unos a otros vinculados a las dinámicas propias del deseo humano. Spinoza nos explica los afectos con la intención de mostrar aquello que impide o que aumenta la potencia de actuar en los hombres. “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las cuales se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y el mismo tiempo, las ideas de las afecciones” (E II, d3, p. 126). Lo anterior muestra que el cuerpo humano es afectado de diversos modos y según sean esos modos, se sigue la alegría o la tristeza según corresponda. La alegría es una pasión que mueve al hombre a buscar siempre perfecciones mayores, mientras que la tristeza lleva a lo contrario, es decir, lleva al hombre a pasar a perfecciones menores. Pero el hombre no se mueve como un cuerpo cualquiera, sino que

tiende siempre a buscar su utilidad, a buscar lo que considera útil para sí en cuanto puede razonar. Es en este marco que Spinoza entiende la alegría y la tristeza: “alegría es la pasión por la cual el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza, en cambio, la pasión por la cual la misma pasa a una perfección menor” (Ver, *E*, III 11, *E(a)* p. 134). Lo que implica que la alegría vitaliza y potencia al hombre a buscar para sí siempre lo mejor, mientras que la tristeza lo obstaculiza para la acción y, por ende, disminuye su conato para mantenerse en su existencia.

El *conatus* que implica un poder individual, vinculado con la fortaleza, está enmarcado dentro de esta realidad ontológicamente anterior y superior. Este es uno de los problemas fundamentales de la *Ética*, ya que descubrir el mecanismo metafísico que da origen a cierta comprensión psicológica de las afecciones que determina las acciones humanas desde un punto de vista natural, las pasiones y afectos como fuerzas fisiológicas. De allí la importancia de los afectos para la política. El realismo de Spinoza consistirá en reconocer que el dinamismo de las pasiones y afectos no son ni buenos ni malos, sino que simplemente son influjos de fuerza que llevan a la actividad (felicidad) o tristeza (pasividad). Conocer las causas de las pasiones implica entonces conocer las fuerzas vitales que mueven a “Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza en perseverar en su ser” (*E*, III, 6, p. 132). Este dinamismo direcciona las actividades humanas en cuanto el hombre no es más que modo de los atributos de Dios. Por ello expresan las pasiones humanas, la potencia por la cual Dios o la naturaleza se expresa y actúa. El alma humana se esfuerza en cuanto puede conseguir aquello que la perfeccione, le proporcione *alegría* y por ende aumente su *conatus*, a la vez que intenta evitar lo contrario, es decir, aquello que le causa tristeza o disminuye su *conatus*. Esto no permite pensar, como dice Atilano Domínguez en la introducción al *TP*, con relación a la importancia y de la alegría en la política de Spinoza y su diferencia con la tristeza.

Incluso a nivel imaginativo y pasional existe en Spinoza una especie de «ética de la alegría», por la sencilla razón de que «el deseo que nace de la alegría es más fuerte, *coeteris paribus*, que el deseo que nace de la tristeza». (Domínguez, 1986, p. 19)

El amor propio o *filautía* como un afecto muy especial en el hombre lo dinamiza a considerar lo mejor para sí y a encontrar los medios para conseguirlo. De ahí que cuando de satisfacerse así mismo se trata, sus

deseos de gloria y poder, el hombre no reprima su poder para obtenerlo, así esto lleve a la exclusión del otro. Todos buscan en últimas su propio beneficio o utilidad, su alegría, su gloria y autocomplacencia, pero como todos buscan lo mismo chocan entre sí. La autocomplacencia aumenta, cuando se es ensalzado por los otros. En una palabra, los hombres son naturalmente ambiciosos, es decir, que desean que todos los demás vivan según su criterio personal. Pero, como todos tienen ese mismo deseo, se estorban unos a otros. Esto genera una tensión entre los hombres, pero dicha tensión más allá de ser meramente negativa cumple un papel importante y positivo en la política. De ahí que, “mientras todos desean ser alabados o amados por todos, se odian mutuamente” (Domínguez, 1986, p. 20) si la búsqueda de cada uno de los hombres choca entre sí, pues buscan lo mismo, los hombres difícilmente vivirán en concordia. Esto lo llama Spinoza *derecho natural*, que no es más que la fuerza y poder de la naturaleza que mueve a cada cosa, cada individuo a conservar su propio ser. Bajo estas condiciones, es difícil entablar algo sólido, empresa, industria, relaciones humanas confiables, en este orden, dicha tensión moviliza al hombre a buscar un estado diferente que permita la convivencia entre los hombres y donde cada uno pueda afirmar sus deseos y utilidades con relación a la concepción de una vida tranquila y mejor.

La búsqueda de la alegría y la paz mueve a que los hombres constituyan la sociedad y el Estado. Es la búsqueda de la *via salutis* donde la vida social empieza a tener sentido. No para excluir o reprimir la fuerza de los deseos y afectos humanos, pues al ser estos una expresión de la potencia absoluta de la sustancia es imposible que así sea, incluso en el estado civil, sino para aumentar ese mismo poder del conato humano, pero ahora por vía colectiva. Más bien la posición de Spinoza marca la posibilidad que el hombre cuya esencia es deseo constituya una sociedad civil organizada, que permita o ayude a los “[...] todavía sometidos a las pasiones a que hagan libremente lo mejor” (Domínguez, 1986, p. 16). El Estado así visto emerge por la tensión de fuerza que produce los afectos y las pasiones humanas al buscar expresarse, es decir, que las pasiones movilizan al hombre a buscar siempre lo que cada uno considera como bien y le produce satisfacción, implica ubicar el origen del estado político dentro de esta dinámica, no fuera de él, u opuesta a él. Esta tensión de fuerza vista como un choque de deseos de uno que se intentan imponer frente a los otros, marcan un conflicto que el hombre intenta resolver. La mejor forma, para ello, será la vida social y política.

Este estado de conflicto donde cada uno en la búsqueda de su propio bien puede expresar su fuerza para obtener lo que desea, lo llama Spinoza de Estado natural, donde impera un derecho natural. En dicho estado:

[...] no hay nada bueno ni malo por acuerdo de todo; pues todo el que está en el estado natural, mira solo su utilidad y decide según su ingenio y teniendo solo en cuenta su utilidad, qué es bueno y que es malo [...]. (E, II, 37, Esc, 2b, p. 209)

Aquí, por lo tanto, no hay necesidad que los hombres obedezcan a ninguna ley más que la que cada una se imponga así mismo de acuerdo con su potencia. La renuncia a ese estado natural para mantener la concordia y prestarse ayuda mutua se muestra como una necesidad para la paz y la vida social, en la medida de aceptar leyes comunes que establezcan un bien común, decidido por común acuerdo y con obligatoriedad de obediencia a dichas leyes muestran el origen del Estado. “Ahora bien, esta sociedad, fundada en leyes y en la potestad de conservarse, se llama Estado, y quienes son defendidos por sus derechos ciudadanos” (E, *ibid.* p. 210).

El miedo y la superstición en la política

La premisa fundamental de la política en Spinoza es naturalista y no moral, cualquier idealización o aspiración moral o *sobrenatural* no sería correcto como punto de partida del estudio político. Los hombres se deben estudiar como seres naturales y que existen en sociedades concretas y en relaciones de tensión con otros miembros concretos que chocan a partir de las manifestaciones de sus propias fuerzas. La política así vista es una cuestión de poder y no de moral. Podemos decir que siguiendo esto, lo que Spinoza hace no es filosofía política propiamente, sino ciencia política, en cuanto considera la tensión de fuerzas de los hombres y las sociedades como causa de los conflictos y de las soluciones a estos. Esta idea, que parece una deficiencia, permite un plus para estudiar conflictos políticos que no se resuelven por percepciones morales o religiosas de los individuos. Los conflictos y sus soluciones deben verse como un equilibrio de fuerza dentro de la sociedad, con esta idea se adelanta Spinoza a interpretaciones posteriores de lo político. “La concepción spinoziana como equilibrio entre fuerzas de autoafirmación fue notable en cuanto anticipación en cuanto aproximación moderna y científica de la sociología y la política [...]” (Hampshire, 1982, p. 136). Más allá de las críticas de esta posición

sobre Spinoza por no considerar el desarrollo histórico de las sociedades, dicha tensión muestra una opción interpretativa de los individuos y grupos sociales que se convierten en fuerza política frente a la hegemonía de los estados liberales que consolidan su poder en la instrumentalización de la violencia y la exclusión legítima por vía incluso del derecho, es decir, el Estado como máquina de monopolio del poder político. Los individuos y los grupos deberán convertirse en una fuerza frente a las concepciones decimonónicas del Estado como monopolio del poder legítimo vía derecho, en la medida que los individuos y grupos, son, según Negri (1993) los que pueden producir una apropiación del mundo como elemento definitivo (p. 357)³.

Sin duda, estas fuerzas tienden una posibilidad de lucha de unos contra otros, en la que cualquiera pueda morir, genera un conflicto y el miedo a la extinción de uno por el otro. Cada uno persigue lo que cree que es bueno para su conservación y búsqueda de libertad y busca los medios que igualmente cree conveniente para ello, sin ninguna limitación más que la que su propio poder le impone. Pues ningún afecto puede reprimirse por la razón, pues esta es impotente frente a ella, lo que muestra que nos abstenemos a producir daño en otro para obtener lo que queremos solo por *miedo* a un daño mayor en nosotros. Dice Spinoza. “[...] ningún afecto puede ser reprimido, sino por un afecto más fuerte y contrario al afecto a reprimir, y porque cada uno se abstiene de inferir un daño por temor a un daño mayor” (E, IV, 13, Es2(b), p. 209) aquí podemos ver claro dos cosas fundamentales en Spinoza que marcan la línea de origen del Estado. Lo primero sin duda, es que la razón es impotente para compartir los afectos

3. Para Toni Negri, el pensamiento de Spinoza es un producto del renacimiento que crea y elabora dentro del taller renacentista una producción metafísica de la fuerza, la metafísica es política, pues la metafísica de Spinoza es poder de la sustancia configurada en los individuos que se expresan para transformación de sus entornos. Pero es en últimas la organización y el carácter colectivo de los individuos el que moviliza sus fuerzas frente a poderes hegemónicos, sea de la política, del mercado o de la política dominada por el mercado. “El carácter colectivo de la apropiación es primario e inmediato, es lucha inmediata -no separación, sino constitución-. En resumen, rechazo determinado de la organización capitalista y burguesa de la relación entre fuerza productiva y apropiación” (Negri, 1993, p. 360). Dicha idea es la que Antonio Negri resalta como importante y actual para la actualidad. Y lo es por el hecho que, permite desmitificar la idea del desarrollo, que en últimas, es la idea del desarrollo por medio del mercado la que se impuso sobre los individuos. Lo anterior, no es más que lo Negri (1999) llama como la ideología hegemónica que instaura sus fuentes en los pensadores modernos y liberarles de Hobbes a Hegel, que terminan por consolidar la idea del mercado como hegemonía, ideología del desarrollo (pp. 360-361.) El pensamiento de Spinoza desde su potencia productiva nos lleva a desmitificar esa idea del mercado que desarrollo que culmina en el mercado.

que llevan a los hombres a buscar su propio beneficio y utilidad, pues el único límite es la potencia de su propio poder, es decir, su poder va hasta donde otro más fuerte se lo permite; lo segundo va íntimamente ligado a lo primero, y es que si bien la razón no puede controlar o reprimir ningún afecto -ese no es su objeto-, si puede conocerlos y elaborar un cálculo de utilidades entre sus poderes para buscar una acción, que siempre busque entre dos males el menor. Es en virtud de esto, que se establece la sociedad que permita “[...] prescribir una norma común de vida y dar leyes y de afianzarlas, no con la razón, que no puede reprimir los afectos, sino con amenazas” (E, IV, *ibid.* p. 210).

Pero de este conflicto surge una utilidad que la razón puede percibir y calcular, la de buscar entre dos males el menor, y es esto lo que permite el origen de las relaciones humanas y sociales. En el *TTP*, capítulo XVI, en la parte donde habla del Estado, no duda en marcar la capacidad humana de percibir la utilidad entre dos males, eligiendo uno de los dos “Es decir que cada uno elegirá, de dos bienes el que le parece mayor y, de dos males el que le parece menor” (p. 192) Esta capacidad humana es producida según el propio Spinoza por una ley universal de la naturaleza humana de no despreciar lo que considera bueno, y es lo que mueve a la constitución de lazos sociales. Mientras Hobbes que ve en el hombre un lobo para otros hombres, Spinoza ve en las relaciones humanas un aumento de la potencia y promoción de los afectos alegres. Por lo cual, se puede decir que Spinoza no extrae de su postulado naturalista una antropología negativa como sucede con el autor del Leviatán. Una comunidad es así un individuo colectivo que potencia las posibilidades, la libertad y los derechos de los miembros, de cada uno de los miembros individuales. En Spinoza no hay contrato, en el sentido de Hobbes⁴, y si lo hay más bien, podemos decir que es la necesidad natural de limitar el poder lo que hace que los hombres se unan a otros para establecer utilidades comunes. El hombre cuenta con su derecho natural a su libertad, incluso dentro del Estado. La desventaja

4. El pensamiento político de Spinoza no ha sido bien reconocido ni ampliamente mencionado como el de Rousseau o Hobbes, e incluso se habla de la deuda de Spinoza con Hobbes. Sin embargo, las consecuencias políticas extraídas del pensamiento de Spinoza son diferentes a las de Hobbes más allá muchas similitudes. El texto de José García Leal *La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes* (1982), permite no solo reconstruir la posición de Spinoza y Hobbes, sino que permite contrastar las posiciones de uno y otro para marcar sus diferencias y similitudes. En la parte inicial de dicho texto no duda en resaltar citando a J. W. Gough, *The social Contract*, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 113, la influencia y la deuda en lo político de Spinoza con Hobbes (p. 125)

del estado natural donde impera el derecho natural consiste en que, al estar enfrentado unos hombres con otros, su conato está debilitado, puede ser debilitado y limitado por otro, y por cuestión de un razonamiento de utilidad, para poder perseverar en su existencia, el hombre reconoce que lo más útil para un hombre es otro hombre, según lo afirma Spinoza. De esta manera se constituye un cuerpo político que aumenta la potencia de los individuos en cuanto cuerpo colectivo. El Estado emerge a partir de las propias dinámicas de la naturaleza y los afectos humanos como modos de la expresión de esa misma naturaleza. Veamos cómo puede ser esto de una forma más minuciosa.

Todos los hombres buscan su propia utilidad, como bien lo expone Stuart Hampshire:

Justificar ante alguien una decisión moral o política debe consistir, en todo caso, en hacer ver que esa decisión actúa en favor de su seguridad y felicidad, ya sea inmediatamente o a largo plazo: ya que ninguna otra clase de argumento sería pertinente. (Hampshire, 1982, p. 130)

La instauración del Estado no excluye entonces, los deseos humanos, pues la potencia de su propio ser a mantenerse en su ser, manifiestan estos deseos como potencias de conservación:

[...]nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de la potencia de la naturaleza [...] la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser [...]. (E, IV, 18, Es(b), p. 196)

Intentar excluir los deseos humanos en la política es una forma de desnaturalizar al hombre, excluirlo de lo más digno que es su propia existencia y la potencia para la conservación de esta.

Esta dinámica en la cual cada uno busca su propia utilidad, su propia conservación, libertad y felicidad es lo que va a permitir que cada hombre puede constituir una sociedad política. Spinoza en el apartado de la *Ética* muestra las causas de la política. En la cuarta parte de la *Ética*, donde se muestra que la vida en sociedad y la vida política aumenta la propia potencia de la conservación y por ello la unión con otros hombres es muy útil a la opinión de Spinoza. “Pues, si dos individuos, por ejemplo, de una

naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay pues más útil para el hombre que el hombre [...]” (E, IV, 18, Es (c), p. 197). Sin duda, la utilidad aquí subyace en el hecho que dos hombres adquieren más potencia que uno solo, y en esto subyace la utilidad de la unión social, y la necesidad natural del origen del Estado como un individuo colectivo. Este argumento va a ser fundamental para proponer la *democracia* como el mejor de los regímenes políticos, en cuanto puede sumar individualidades diversas, en vez, de excluirlas. La democracia será, entonces, un producto fundamentado en el propio naturalismo de Spinoza, pues la democracia permite que los hombres como pueblo “multitud” se unan en la diferencia de pensamientos, en la libertad de filosofar, pensar y expresarse libremente, pues esta afluencia colectiva fortalece el conato de todos como comunidad. Pero este será el tema para más adelante en la última parte de este texto.

Por ahora, podemos retomar diciendo que, el Estado, como organización política de individuos, no destruye el conato, ni podría hacerlo, por el contrario, lo fortalece al generar las condiciones de posibilidad de la unión de los hombres, con el fin que cada uno pueda conservar su ser, alcanzar la libertad y su propia felicidad. Por ello, en el *prólogo* a la Tercera parte de la *Ética*, hace referencia crítica al hecho de ver los afectos de los hombres no como cosas naturales, regidas por las leyes necesarias de la naturaleza, como cosas que están por fuera de ella y marcan su propio orden y finalidad. Este es uno de los primeros errores de la política que creen que la razón se opone a los afectos y debe vencer a estos como si fueran vicios que hay que erradicar, creando así lo que Spinoza postula como un imperio dentro de otro imperio:

Mas aún, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio, puesto que creen que el hombre, más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y que tienen un poder absoluto sobre sus acciones, y solo por sí mismo y no por otra cosa es determinado. (E, III, P(c), p. 125)

Esto está en consonancia con lo expuesto en el *TTP* donde critica a la idealización humana y la superstición religiosa, y el *TP* donde de manera clara nos expone el método por el cual la política debe proceder para encontrar el mejor régimen posible.

En cuanto al *TTP*, en el capítulo I, Spinoza es muy claro en la crítica frente al vulgo, los sacerdotes y los príncipes. Frente al vulgo dice:

En efecto, las cosas que conocemos por luz natural dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y sus eternos decretos. Pero como este conocimiento natural es común a todos los hombres, pues depende de fundamentos que son comunes a todos ellos, el vulgo no lo estima tanto como al otro, ya que ansía siempre cosas raras y ajenas a su naturaleza [...]. (15, 10-20)

Evidentemente, esto es una crítica fuerte de Spinoza al vulgo por su superstición y tendencias adivinatorias y místicas propias del renacimiento. Frente a esto, el mejor antídoto es el uso de la razón como luz natural. Este mismo vulgo es aquel que por miedo o facilidad al no usar su razón delegan la dirección de sus vidas a los sacerdotes y los príncipes, a los que también crítica por aprovecharse del vulgo, de su ignorancia para dominarlos. Al respecto de esta consolidación del poder del Estado sobre los individuos, se puede decir que:

En su interior, y por necesidad dialéctica, por su definición misma, el poder del Estado Hebreo está desgarrado, dividido en dos, fuente primaria y perpetua de conflictos entre los sacerdotes y los príncipes. Como se ve, Spinoza combate desde esta obra anónima la autoridad temporal de las iglesias y de las sinagogas y el poder monárquico como tal. (Misrahi, 1975, p. 129)

La crítica de Spinoza es a la interpretación bíblica y el devenir del pueblo hebreo supersticiosos, pero no se queda ahí, sino que hace una crítica a la misma superstición e ideas escolásticas que ha permeado toda la vida social medieval y renacentista. En cuanto a estas últimas, según Misrahi (1975) Spinoza realiza una crítica a las costumbres y estructurales sociales de la monarquía cristiana (p. 17). En este orden, se puede plantear que, si los hombres, conocieran la causa de sus pasiones y afectos, podrían conducir sus asuntos en su vida con criterios firmes, pues llevarían su vida de acuerdo con la razón; pero lejos de esto, los hombres siempre se mueven por su propio interés y muestran fortaleza de ánimo solo cuando las cosas le son favorables a su interés. De lo contrario, dice Spinoza, su ánimo

fluctúa y son víctimas de la *superstición* y la *ilusión*: “Mientras dudan, el menor impulso, los lleva de un lado para el otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo; por el contrario, cuando confían en sí mismos, son jactanciosos y engreídos” (TTP: 5-10. p. 61), esta es la condición del hombre debido a la determinación que le imponen sus pasiones y es una cuestión que en la vida política se debe tener en cuenta a la hora del gobierno de los hombres.

La política no debe estudiar al hombre como si fueran sabios que vive conforme a la razón, si así fuera, no habría necesidad de política, más bien Spinoza propone que la política debe conocer al hombre como un ser de deseo y afecto. Son los deseos, afectos e interés particulares los que llevan a crear la sociedad, la política y el Estado. Los que se dedican a considerar la política y los asuntos del Estado no deben considerar los afectos como malos o buenos, hay es que conocer la causa y dinámicas de ellos. Con relación a lo anterior, advierte Spinoza, “Quiero volver, pues, a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones de los hombres, más bien que entenderlos” (E, III, Pb, p. 126). Tampoco se pueden combatir las pasiones con la razón, pues esta es impotente frente a ellos, en cuanto que:

Los afectos de odio, ira, envidia, etc., considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad de la virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares; y admiten, por tanto, ciertas causas por las que son entendidos y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las cualidades de cualquier otra cosa, cuya simple contemplación nos agrada. Trataré, pues, de la naturaleza y la fuerza de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratará de líneas, planos y cuerpos. (E, III, Pb, p. 126)

La idea de entender los afectos en sí mismos con relación a la necesidad y poder de la naturaleza, según lo anterior, reaparecen en el *TP* para encausar el método para estudiar los asuntos políticos. Sobre todo, cuando frente a los filósofos afirma en el § 1 “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en lo que caen los hombres por su culpa” (TP, 273, 10, p. 77). Lo que lleva que se piense al hombre no

como es en realidad, sino como se quiere que sean. Lo anterior formulación lleva a considerar un método de tratar las pasiones como algo natural, idea excelentemente retratada cuando Spinoza dice en el § 4 de texto antes mencionado.

Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. (TP, 274, 30, p. 81)

Este es el origen de toda superstición humana, pensar que el hombre es un ser tan poderoso que puede incluso construir un orden externo a la naturaleza, sin pensar, al menos que ese propio poder que él posee es una pequeña parte de la misma potencia de la naturaleza. Lo anterior, es “[...] la suposición (ilusoria) de que el hombre ocupa una posición especial en el universo.” (Rosen, 2016, p. 437), de aquí se derivan las supersticiones que han marcado el pensamiento en occidente y que Spinoza ya lo ve claro desde el *apéndice* de la primera parte de la *Ética*. En dicho apéndice Spinoza marca varios problemas que tienen que ver con la imaginación humana y que llevan inevitablemente a la superstición. Lo primero es pensar que la naturaleza, al igual que los hombres, obran por un fin y con un orden. Lo segunda implica la idea antropocéntrica de que al no ser el hombre el que impone ese orden y finalidad a la naturaleza, acuden a Dios, para explicar dicho orden y finalidad. El hombre como ser imaginativo y racional puede comprender adecuada o inadecuadamente las cosas, de ahí que pueda tener prejuicios que no le permiten ver un orden general de la realidad y la concatenación natural y necesaria de las cosas. Spinoza señala que todos los prejuicios provienen de un único postulado:

A saber, que los hombres suponen generalmente que todas las cosas de la naturaleza actúan, como ellos, por un fin; más aún, dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas para el hombre y al hombre para que le rendiera culto. (E, I, Ap.(a), p. 68)

Esta es la causa de todos los prejuicios humanos, prejuicios que Spinoza liga al pensamiento occidental en general, sea filosófico, político o religioso. Es el prejuicio antropológico que considera al hombre como centro de

la creación como ser racional, que al ser racional está determinado por Dios a ser amo y señor de la naturaleza. Lo anterior, implica un esquema jerárquico de ser y de funciones que pone al hombre solo por debajo de Dios. Todos los hombres, dice Spinoza, nacen ignorantes de las causas que mueven las cosas y sus apetitos los mueve a buscar su propia utilidad. De ahí deducen a nivel religioso que si bajo el presupuesto de la creencia humana que todo tiene un fin y que el más noble de los fines establecidos por un ser superior es haber creado al hombre para gobernar la naturaleza y para rendirle culto a Dios. Esto lo lleva a suponer erróneamente que los dioses dirigen solo para la utilidad de los hombres, deduciendo de esto que al fin de ganarse el beneficio de los dioses deben rendir culto, excluyendo o enjuiciando a los demás por no hacerlo. Por ello, dice Spinoza:

De donde ha resultado que cada uno, de acuerdo con su ingenio, haya excogitado diversas formas de rendir culto a Dios, para que Dios los amará más que a los otros y dirigiese toda la Naturaleza a la utilidad de su ciego deseo y de su insaciable avaricia. (E, I, Ap.(d), p. 69)

El producto de esto es la superstición, pues esta idea los lleva a excluir a los diferentes, a juzgarlos como impíos en el sentido que no son racionales y no dominan sus afectos por la razón para rendir culto a Dios y llevar una vida justa. Pero el efecto de este pensamiento es todo lo contrario, pues se dejan llevar por supersticiones, creyendo en milagros como actos de misericordia divina, cuando en realidad no son más que producto de la necesidad de las leyes naturales.

En este sentido, cuando algo no se acomodaba a los caprichos humanos, lo atribuían a la ira de dioses. Incluso Spinoza va más allá al decir, que los fenómenos naturales: terremotos, tempestades, enfermedades y demás, era producto de la ira de los dioses por las “injurias recibidas de los hombres o por los pecados cometidos en el culto” (E, I, Ap.(d), p. 69). Sin embargo, estos prejuicios no les permitía pensar de acuerdo con la razón, y no tomaron la tarea de analizar que estos fenómenos se dan igualmente para todos los hombres, sin importar si eran considerados justos o injustos. Todo este tipo de fenómenos no son males, sino fenómenos que suceden por la necesidad inexorable de la naturaleza y sus leyes. Pero este prejuicio antropológico que limita todo un orden extenso de la realidad a la avaricia humana no son más prejuicios de la forma de ver al hombre como medida

de todas las cosas. En realidad, la naturaleza no tiene ninguna finalidad y todo de ella procede de “cierta necesidad eterna y con suprema perfección” (E, I, Ap. (e), p. 70). De aquí surgen los prejuicios religiosos y filosóficos que han influido en la política. Sin embargo, nada más alejado del propio Spinoza que dicha posición. Cuando Spinoza comienza el *TP*, no duda en movilizar su argumentación contra los filósofos por concebir a los hombres de manera desafortunada. Spinoza allí expresa:

En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran. De ahí que, las más de las veces hayan escrito una sátira en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que puede llevarse a la práctica, sino otra, que o debiera ser considerada como una quimera o solo podría ser instaurada en el país de la Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna. (TP 273, 10, p. 78)

De allí provienen las dos formas de imposición más fuertes de occidente: la filosófico-política y la religiosa como dos formas de hegemonía del pensar y de la acción humana. Estas dos formas marcan una postura contra la iglesia y la imposición religiosa y las monarquías en Europa. Por ello, desconocer las pasiones y afectos inherentes al hombre por parte de los filósofos y todo hombre que actúa bajo dicho parámetro es, según lo dice Spinoza “alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con dichos lo que realmente existe” (TP, 273, 10, p. 10). No hay, por tanto, en el pensar de Spinoza nada más peligroso que impedir la *libertad de pensar* y de actuar coherentemente con un pensamiento movido por una reflexión de las causas adecuadas sobre los móviles que generan y movilizan la acción ética y política. Esta movilidad humana es fundamental y constituye la esencia de toda reflexión ética y toda actividad política. La conclusión de Spinoza frente a los filósofos teóricos que se dedican a pensar la política alejada de la naturaleza afectiva de los hombres es fuerte, pero clara. Al respecto, Spinoza dice:

En consecuencia, como se cree que, entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica, se considera que nadie es menos idóneo para gobernar el Estado que los teórico o filósofos. (TP, 273, 20, p, 78)

No deja de ser interesante que ya Spinoza, en este enunciado del TP, marca los asuntos de la política y del estado como una ciencia vinculada a la acción práctica. Así lo permite ver la expresión “ciencias que se destinan al uso”, lo que implica que para que quien maneje los asuntos del Estado sea una persona idónea, ya que el gobierno de un Estado debe conocer la naturaleza de los hombres que se van a gobernar y es en este orden que se necesita una teoría, pero no quedarse en ella. Para Spinoza, la ciencia política es teórico-práctica, y el error fundamental consiste en que los filósofos y teóricos políticos solo idean teorías sin consentir la importancia de la práctica de las opiniones, e ideas, derivadas de los afectos, y pasiones que dinamizan las intenciones, utilidades, opiniones e ideas de los hombres vinculadas a sus intereses.

Lo anterior muestra que para los asuntos políticos y del gobierno del Estado, son preferibles los políticos a los filósofos. La razón está en que los políticos más que en la teoría es de la experiencia que han aprendido que, donde hay hombres, pasiones y afectos, hay conflicto. Si bien, la crítica a los hombres de estado consiste en determinarlos no como hombres sabios, sino como hábiles y astutos que ponen trampas a los demás hombres en vez de ayudarlos, dicha crítica la ve Spinoza por parte de sus contradictores, los mismos filósofos. Los filósofos tienen por costumbre considerar a los hombres en función de sus sueños, delimitando a todos los otros, a sus ideas, opiniones, pasiones, vicios y la propia mezquindad de sus anhelos, de sus conceptos y no como realmente son: pasionales, afectivos, conflictivos, cosa que sí hacen los políticos. Esto porque los últimos, según Spinoza, comprende que mientras haya hombres habrá vicios y la política debe lidiar con estos conflictos. Por ello “Se esfuerzan, pues, en prevenir la malicia humana mediante recursos, cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia y que los hombres suelen emplear, cuando son guiados por el miedo, más que por la razón” (TP, 274, 10, p, 79). De esta manera, el miedo, la superstición son las cadenas que el propio hombre se pone así mismo por no usar su luz natural, es decir, su razón, pero que, a la vez, no usar de ella implica ser dóciles al dominio por medio del engaño que producen otros sobre él. La actividad que nos menciona Negri, implica que los individuos tomen la vida en sus manos, tomen su potencia, su posibilidad de expresión, de creación y posición para ser contrafuerza a lo hegemónico, en este caso contra el hegemónico estado mercantil de la modernidad liberal y su idea de progreso, está es la importancia del

pensamiento de Spinoza para nuestro contexto. El mercado es superstición. Pero superstición destinada a destruir la creatividad del hombre, a crear miedo contra la fuerza productiva, molestia y bloqueo de la constitución y de la liberación. El espesor de la ruptura spinozista no podría ser más grande y significativo. (Negri, 1993, p. 361). En este sentido, la democracia no implica mistificar la idea del progreso y capacidad adquisitiva que puedan tener los individuos dentro del marco determinado de estructuras sociales legitimadas por la idea del progreso, la verdadera democracia está en que la multitud se exprese en su diversidad y que la expresión se fuerza por un poder político real. La democracia, tema que veremos en el siguiente ítem, el cual implica la capacidad expresiva, creadora y transformadora del *status quo* consolidado para nuestra cultura occidental, al dios del mercado.

Democracia y libertad de pensar como apuesta política

La libertad plena emerge dentro del Estado en cuanto espacio en el que los hombres buscan un bien común, que no es más que el espacio de paz y libertad donde cada uno busque sus bienes y fortalecer sus vidas a partir de ellos. Pero el Estado, ante todo, debe ser un espacio para crear democracia.

Spinoza es el primer filósofo que escribió una defensa sistemática de la democracia; aparece en su *Tratado teológico político*, publicado en 1670. La defensa surge como consecuencia necesaria de la posición metafísica de Spinoza y de su rechazo explícito a la filosofía política tradicional. (Rosen, 2016, p. 433)

Lo anterior indica que la política igual que la democracia, surgen de la *Ética* y su marco metafísico determinado por la sustancia, donde los afectos, como también se ha mostrado, es fundamental para pensar la política. Ahora, el conocimiento inadecuado es causa del miedo y la imaginación que produce las fantasías humanas, mientras un conocimiento adecuado de las cosas implica un saber que nos lleva a la libertad y la felicidad, según lo dicho anteriormente. Sin embargo, aquí emerge un dilema, si Spinoza nos muestra que el conocimiento inadecuado es producto de no conocer la causa de los afectos, que desde luego pueden llevar a la imaginación y la fantasía, pues están enmarcados dentro de una visión parcial de la utilidad y el bien del hombre, ¿por qué en la política reivindica los afectos y pasiones humanas como necesarios en los asuntos públicos y de gobierno?,

¿acaso no es contradictoria esta postura de Spinoza?. A una primera mirada irreflexiva parece que sí, no si se ve desde la calma y mesura que permite pensar la relación de las partes dentro del todo o sistema de Spinoza. Todas las diversas pasiones de los hombres como movimiento de los intereses particulares son parte dentro de un todo más general vinculado a la paz dentro del Estado.

La libertad individual como la libertad de pensar y expresarse es dentro del Estado la mejor forma de mantener la paz y la felicidad de cada uno de sus integrantes. El poder natural de los individuos incluso se mantiene dentro del Estado, pues cada hombre busca su propio beneficio y utilidad, es decir, cada uno busca los medios para alcanzar la libertad y la felicidad. Al inicio del Prefacio al *TTP* frente a lo anterior expresa “la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin prejuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se le puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad” (5: 1-5, p. 60). Es en este espacio, donde el hombre no solo puede dirimir sus conflictos pacíficamente, sino que, la vez, puede compartir ideas y pensamientos sin ninguna censura. Esto es democracia, pasibilidad amplia de expresión de los individuos que conforman una comunidad, y más aún, una comunidad política. Esto, como se verá, contribuye al bienestar colectivo. No por ello, el hombre de Estado debe renunciar al conocimiento científico y adecuado de las pasiones humanas. Pero en la política no tratamos únicamente de manera científica al hombre, pues este debe ser visto en función de los intereses y la función de los afectos subjetivos. No se puede esperar a que todos los hombres sean sabios, este sería un caso ideal, en la política se trata de la organización de los poderes individuales, de los afectos subjetivos de los hombres con fines a un bien colectivo. El sabio puede vivir en la contemplación del orden dividido, según Spinoza, sin necesidad de la comunidad, pero su generosidad lo puede implicar en la trama de las relaciones humanas.

Las pasiones no se vencen con la razón, sino con otras pasiones más fuertes. La razón es impotente frente a estas, y ello sencillamente porque podemos esperar que algunos hombres se muevan por la razón, pero esto no es lo común, pues todos actúan por sus propios intereses subjetivos, de bien y felicidad. La diversidad de los intereses humanos son la misma riqueza de la expresión de la vida, la democracia expresa esta misma riqueza en el Estado.

Por consiguiente, Spinoza es un defensor de la democracia en que, por el bien de la filosofía (que salvaguarda los intereses de todos) debe permitirse la libertad de expresión para reflejar y satisfacer las diferencias naturales que hay en los hombres. (Rosen, 2016, p. 436)

Ahora bien, el espacio público donde se puede expresar libremente la diversidad natural de los hombres es el Estado, pero no cualquier Estado, sino aquel que es más conforme a la naturaleza, es decir, el democrático. El filósofo apoyará la democracia en cuanto esté en capacidad de ver esta rica diversidad humana y no se empece en limitar a todos los demás hombres a sus ideas uniformadoras. De igual modo, lo debe hacer el político que no debe gobernar solo para sí y sus propios beneficios egoístas, sino que puede percibir y regular el bien común sin dañar o aleccionar la libertad de opinar dentro del Estado. La opinión tiranizada, es decir, reducida solo a los intereses del poder del que legisla, la opresión religiosa que se quiere imponer como dogma único, son formas dogmáticas que caen en la superstición y destruyen la diversidad de crear, producir, de expresar lo que los hombres piensan. Esto nos muestra que la posibilidad de la libertad de filosofar como libertad de expresar lo que se piensa, coincide con la democracia, como el espacio políticamente sano donde los hombres puedan buscar sus intereses diversos expresando su opinión. “En la medida en que la democracia en la encarnación de la enseñanza filosófica adecuada regula las opiniones de los hombres por medio de las instituciones religiosas, sociales y políticas, pero no insistirá en una uniformidad de opinión” (Rosen, 2016, p. 436).

Si este pensamiento político es una adecuación derivada del propio proyecto filosófico de la sustancia como marco general del pensamiento de Spinoza, es la democracia, la que mejor reflejará la diversidad de expresión de dicha sustancia, es decir, los diversos modos de ser del hombre, como modificaciones del pensamiento y la extensión, atributos de la sustancia. Esta es la misma idea del estado natural, una pasión se vence con otra pasión más fuerte, como una fuerza que se opone o se suma a otra fuerza. Ahora, dentro de las relaciones sociales, la diversidad de pasiones y afectos humanos naturales se dinamizarán dentro de una diversidad de tipos de funciones que se pueden regular dentro del Estado. Para Spinoza, la única manera de mantener la paz es por medio de la fuerza que se impide a otros que violan los decretos pactados. Es la fuerza la que se debe imponer sobre

cualquier agresor potencial, lo que indica que el poder, la potencia de la naturaleza, no desaparece con el Estado, sino que ahora se desplaza de los individuos a un tercero llamado soberano. En Spinoza el derecho no es visto bajo la categoría moral, religiosa o idealizada como deber moral o religioso, sino que derecho es poder; y esta es una cuestión con la que hay que tener cuidado, según la invitación de Hampshire (1982) ya que puede hacer ver a Spinoza como un autoritario o tirano en política. “Su análisis queda expresado de un modo menos desorientador cuando se omite la palabra «derecho», con sus connotaciones obstinadamente morales, sustituyéndola por «poder» o «potencia»” (p. 133). No debe llevar, según lo anterior, al error de interpretación la política de Spinoza como un imperio autoritario o tiránico del poder. Por el contrario, es de aquí donde emerge la fuerza de la libertad y la democracia misma, además de los más grandes aportes a la política y sociología contemporánea a partir de Spinoza. “El poder, y no una noción moral cualquiera, debe ser el concepto fundamental al estudiar las sociedades y las causas de su decadencia; todas las actividades políticas deben juzgarse según sus efectos en la distribución del poder dentro del Estado” (p. 130).

Pero esta idea de poder como concepto esencial de la política hace ver el análisis de Spinoza como un positivista que lleva a los hombres por medio del miedo a una sumisión a la autoridad. Spinoza no es Hobbes, de sus premisas iniciales -similares a las de Hobbes-, extrae deducciones contrarias, positivas. Hobbes, incluso dentro del Estado, no percibe nada bueno en el hombre, tanto así que, este debe ser sometido al soberano por medio del temor, todo con el fin de mantener la seguridad. Nada más alejado de Spinoza, en el sentido que desde la *Ética* se muestra el miedo como causa de la superstición y factor que disminuye el conato, en cuanto es el miedo el factor negativo y triste. Los hombres, tanto en el Estado de naturaleza como en estado social, se esfuerzan por aumentar su propia alegría y vitalidad, pero por medio de un cálculo de utilidad donde entre dos males escogen el menor, reconocen, entonces, que el apoyo mutuo es necesario para su supervivencia y en últimas contribuye a la paz y directa o indirectamente al encuentro de la felicidad.

La razón que, si bien se considera como impotente frente al dominio de las pasiones, cumple aquí una función fundamental, comprender las causas que rigen cierto orden del universo dentro del cual el orden

político consistirá en forma análoga al universo; es decir, así como todo es expresión de la sustancia, de la infinita potencia de la naturaleza, el Estado, debe permitir la expresión infinita de los caracteres humanos a partir de la vida racional del hombre y su entendimiento libre. Aquí la razón no solo y únicamente sirve para que el hombre observe y calcule su mejor manera de alcanzar la autoconservación y satisfacer sus deseos, sino que también se eleva a la contemplación de la felicidad en el entendimiento causal del funcionamiento de la naturaleza. Dirá Hampshire (1982) “El criterio por el que debe juzgarse una organización política es el de si impide o posibilita la vida racional del hombre y su entendimiento de la naturaleza” (p. 132). Este es un criterio político más alto y noble que el de Hobbes, para quien lo político solo consistirá en salvaguardar la seguridad a partir de que cada uno se someta a un soberano, por medio a la muerte de uno por el otro. La concepción de Spinoza no es negativa ni restrictiva, por el contrario, es una forma de ampliar la libertad, por ello, Spinoza es defensor de la libertad y la tolerancia, religiosa y política. Su filosofía encarna por primera vez de manera sistemática la defensa de la libertad de pensamiento dentro del espacio fecundo que potencia y visibiliza las diferencias humanas, dicho espacio es la democracia.

Esta es la razón, por la cual cuando un tercero, soberano, intenta extender su poder para el beneficio propio, la obediencia no es obligación. Es el pueblo en últimas el que regula el poder mismo. Y la desobediencia se presenta como un derecho por el hecho del incumplimiento de aquel soberano que dentro de sus funciones en el Estado no cumple con los fines de la convención social de promover la paz, la felicidad, la libertad de pensamiento de los ciudadanos. Si el Estado no potencia los intereses de los ciudadanos, la desobediencia en vez de la obediencia es un derecho por poder. Ello por el hecho siguiente: “La mera existencia de una convención social o ley no puede añadir ni quitar nada al derecho natural, fundamentado en la más elemental necesidad de la naturaleza, que yo tengo a tomar en cuenta solamente mi propia seguridad y felicidad” (Hampshire, 1982, p. 130). Dicha idea resalta por el hecho que impide la tiranía y los poderes autoritarios institucionales que emerjan convencionalmente, y esto no por una razón meramente ética, sino de fuerza, de poder. El poder convencional que se le da al soberano por parte de los individuos no es superior al poder de todos los individuos entre sí que no pierden su derecho de exigir las garantías para buscar su propio bienestar.

En el estado los poderes de los individuos o de muchos individuos unidos se mantienen y se pueden ejercer, si para lo que el estado fue hecho, no cumple. La ley natural pervive. Si las propias fuerzas afectivas y pasionales de los hombres que se resisten a ser aniquiladas chocan unas con otras en el estado de naturaleza, amenazando con la aniquilación por medio de la anarquía; son esas mismas fuerzas y sus utilidades las que permiten calcular a los individuos los beneficios que puede traer el Estado y no morir en la confrontación individualista. El Estado no puede caer en la anarquía de los individuos, ni tampoco en el autoritarismo y tiranía de los que se dedican a dirigir y administrar los asuntos políticos. Esto es, en últimas, la función del Estado, evitar que se caiga en los dos extremos, solo así el hombre reconocerá la autoridad legítima frente a los que administran el Estado. Así se expresa Spinoza “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según el común decreto que, en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo” (E, IV, Pr, 73. p. 231). En otras palabras, la diversidad de afectos propios de la potencia de la naturaleza que expresa cada individuo pasa ahora a confrontarse en el Estado. Es el Estado el que debe salvaguardar la paz y permitir que cada uno de los individuos que lo conforman pueden buscar libremente sus bienes, sus intereses y su misma felicidad, con el único límite de cumplir el convenio inicial por el cual el Estado fue creado. El individuo cede, pero no pierde su poder y la expresión de su poder al emerger un tercero mediador llamado Estado, menos aún si este no cumple sus obligaciones, lo anterior porque del convenio emerge una obligación mutua.

Conclusiones

Se puede concluir afirmando que la democracia es la mejor de las formas de gobierno, pues es una imitación del Estado de naturaleza, donde cada individuo a partir de sus pasiones y afectos expresa su propio conato que le permite persistir, insistir y mantenerse en su propia existencia. En este sentido, se puede actualizar el pensamiento político —no comprometido con el determinismo natural de la sustancia— de Spinoza, proponiendo que, por primera vez, permitió ver el estado y la misma democracia dentro del Estado, como posibilidades de espacios amplios de participación inclusiva y diversa, que los griegos mismos no pudieron ver. Esta es la razón esencial porque Spinoza rechaza la aristocracia y la monarquía en favor de la democracia. “La democracia imita el estado de naturaleza, limitando el

derecho de los principales magistrados a emplear todo su poder” (Rosen, 2016. p. 442), el mejor régimen político es el democrático, ello por dos razones, la primera es por el hecho de conservar la heterogeneidad natural de los tipos humanos, según Stanley Rosen; pero a este aditamento, se le puede agregar otro elemento igual de fundamental, la democracia permite la libertad de expresión de esos tipos.

De lo anterior, se deriva una segunda conclusión importante, los hombres se sentirán conformes y podrán vivir tranquilos y en paz de cara a la sociedad y los asuntos públicos, si su propio espíritu es libre, puede pensar, disentir y expresar su propia opinión. Estado, libertad y democracia concuerdan. En el capítulo XVII *TTP* Spinoza había dicho que ninguna alma puede estar sometida a la voluntad de otro, y ello porque ninguno puede transferir su derecho natural o su facultad de razonar libremente y opinar sin ser forzado a ir contra su propia conciencia (Ver, *TTP*, XX, 239, 5-10, p. 408). La autoridad no es monolítica, sino que debe ser controvertida cuando es anquilosa en el poder, o usa el poder para proponer formas de vida únicas y homogeneizantes.

Pero, así como la autoridad no es monolítica, el hombre tampoco es un individuo que entra a conformar vínculos sociales por el solo temor a morir, también Spinoza y en esto se diferencia de Hobbes, reconoce en el hombre actos de generosidad y también de amistad, que le permiten compartir, donar generosamente su amistad para el bien comunitario. Frente a la generosidad y la alegría en relación con el Estado, no duda Spinoza en decir, “Entre los criterios de vida hemos puesto, por ejemplo, que el odio hay que vencerlo con el amor o la generosidad y no compensarlo con el odio recíproco” (E, V, e, Pr, 10, p. 251). La lucha de Spinoza en el *TTP* no es por expulsar la religión de los asuntos públicos, sino la opresión y la uniformidad que esta, puede ejercer sobre los hombres al intentar homogenizar sus opiniones y su forma de creer. Por ello, defiende la libertad de interpretar la escritura, por un lado, mientras por el otro, la libertad de expresión en el Estado. Pero esto implica conocer al hombre y sus pasiones con el fin, de actuar conforme al precepto de la razón para mantener la paz, reflexionar sobre las ofensas comunes, conocerlas para no devolver mal por mal.

Y, si tenemos también a la mano, el principio de nuestra verdadera utilidad y así mismo del bien que se sigue de la mutua amistad y de la

sociedad común, y que además, de la recta norma de vida se sigue la tranquilidad del ánimo y que los hombres, como las demás cosas, obran por necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa o el odio que de la misma suele surgir, ocupará una parte mínima de la imaginación y será fácilmente superada. (E, V, e, Pr,10. pp. 252 - 253)

Es decir, el estado democrático también es un espacio de formación ética para resolver los conflictos por las ideas y no por el odio. Así visto, la democracia del Estado ofrece dos razones importantes que lo justifican, lo primero, es la no competencia del Estado en asuntos religioso, es decir, que el Estado debe garantizar la libertad de culto sin instituir una idea homogénea de religión y creencia; lo segundo, ser un espacio garante de la compatibilidad de la libertad individual con la seguridad estatal. “Lo primero, es una consecuencia directa de la naturaleza misma del Estado como poder absoluto o suprema potestad. Lo segundos, de la naturaleza de Estado como poder colectivo o democrático” (Domínguez, 1986, p. 27). Estos dos elementos, sin duda, son esenciales para mantener la libertad de expresión, de pensamiento tan importante para mantener la paz en el Estado. Es, en últimas, en la libertad de pensamiento y expresión que brinda el régimen democrático que todos pueden buscar su propia felicidad y formas de vida pacíficamente.

En caso contrario, si el Estado no cumple las funciones para los que fue constituido, los individuos y la multitud de individuos que lo conforma, tiene el derecho a generar posibilidades de reclamo y resistencia. Pues un Estado que no dejar ser, infringe la posibilidad más importante de la política, la participación libre de sus ciudadanos. Frente a las posibilidades de la hegemonía, que no son más que la imposición de unas ideas sobre otras, Spinoza nos propone el Estado solo como un espacio imparcial para dirimir conflictos. En el mejor sentido que lo plantea Negri (1993) en *Anomalía salvaje* “El problema político de Spinoza es el de dar a la libertad y a la razón, a la intermediación de las necesidades y a su transcripción social y colectiva la condición absoluta de la potencialidad del ser” (p. 362.) Por esta razón es que Negri afirma críticamente que más allá de pensar si Spinoza es democrático, liberal o aristocrático o incluso anárquico, ateo, lo importante es que Spinoza plantea “[...] no formas de gobierno, sino formas de liberación” (p. 362). La liberación y las formas de la liberación frente a las formas de diversas de hegemonía y control en lo que permite

pensar actualmente a Spinoza, por más que sea difícil pensar su estructura ontológica y naturalista del ser. Spinoza llama a que los individuos, grupos y multitudes tomen posición activa y contrahegemónica sobre las imposiciones políticas del poder unidimensional. Si el estado fue creado para garantizar la libertad, la paz y la felicidad de todos, no tiene por qué imponer una idea de bien o de intereses particulares. Ahí está el plus de la actualidad política de Spinoza.

Referencias bibliográficas

García, J. (1982). La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes. *Revista de Estudio Políticos (Nueva Época)* 28(2) 125-193.

Hampshire, S. (1982). *Spinoza*. Alianza Editorial.

Misrahi, R. (1975). *Spinoza, filósofos de todos los tiempos*. Editorial Edaf.

Negri, A. (1993). *Anomalía Salvaje, Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*. Anthropos.

Rosen, S. (2016). *Baruch de Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.

Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Alianza Editorial.

Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico político*. Alianza Editorial.

Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento, principios de la filosofía de Descartes, pensamiento Metafísicos*. Alianza Editorial.

Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta.

3

CAPÍTULO TRES

La relación entre *temor* y *proairesis* en la ética aristotélica: una aproximación¹

Juan Pablo Arroyave Rico

Introducción

Aristóteles, al final de su meditación sobre el *temor* en *Retórica* 1383a III 5, 6-8, dice: “Para sentir miedo, es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor hace que deliberemos, mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas”. Esta sentencia, que invita a emplear el *temor* como una herramienta de la deliberación y la *praxis*, según lo anota Quintín Racionero, traductor para la edición de Gredos de *Retórica*, carece de un tratamiento posterior en la obra de Aristóteles. Como se tratará de mostrar en este estudio, la posibilidad se deriva naturalmente de la reflexión ética del de Estagira.

Como hilo conductor de este estudio, además de una exposición del concepto nuclear de *fantasia* y su función respecto al deseo y la racionalidad práctica, se toma la interpretación que ofrece el profesor Vigo

1. El presente texto hace parte de la investigación “Democracia, tiranía y oligarquía en la *Política* de Aristóteles (libros IV - VIII). Una revisión” inscrita en la Vicerrectoría de investigaciones y extensión de la Universidad Tecnológica de Pereira bajo el código 1-22-8

(2011) de los conceptos de *proairesis* y *praxis*. Su reflexión, en el marco del renovado interés por la razón práctica que viene gestándose desde la obra de Martin Heidegger, circunscribe estos conceptos, sobremanera el primero, al aspecto temporal, que, si bien el autor de *Ser y tiempo* tematiza ampliamente, ya había sido propuesto por Aristóteles, bajo la denominación *percepción temporal*.

Bajo el hilo conductor de la *percepción temporal* y los presupuestos que se establecen desde allí para una comprensión de la *proairesis*, se abordará la definición de *temor*, específicamente la primera línea, que se encuentra en *Retórica II* 5, 1382a 23, a causa de que la propia definición ya establece un hilo temporal claramente determinado.

***Fantasia* y su función determinante respecto al deseo y la racionalidad práctica.**

En este apartado se mostrará la importancia capital del concepto *fantasia* (*φαντασία*). Se trata más que una mera forma de valoración: nos referimos a que ocupa una posición tal al interior del pensamiento aristotélico, que su ausencia significa ignorar cuestiones trascendentales. Este concepto, que funciona como un intermediario, conecta la reflexión sobre las facultades de los seres vivos y cómo estos se relacionan a través de ellas con el mundo. Específicamente, en el caso de los seres humanos, explica cómo estos, en función de sus facultades, acceden al conocimiento, que parte ineludiblemente del mundo sensible. Sin limitarse al ámbito epistémico, la misma conexión mediadora de la *fantasia* entre lo sensible y la abstracción racional, se extiende a la reflexión ética, al determinar los fundamentos del funcionamiento de la racionalidad práctica.

Es así como este concepto es común al tratamiento sobre la *proairesis* y *temor*. En lo sucesivo, se mostrará la función de la *imaginación* y cómo incide en la *proairesis* y, también, cómo permite una comprensión peculiar del *temor*. Respecto a la *proairesis*, como decisión deliberada, la *fantasia* otorga el contenido desiderativo que es por el cual la *proairesis* es proyección al futuro de mediano y largo plazo. Aristóteles dice que el principio de toda acción, incluida la acción ética, es sin lugar a dudas, el deseo (*So.Al III* 432a 21- 26). El *temor*, como se mostrará en esta exposición, se deriva también de las facultades que permiten tanto la

fantasía como el deseo mismo. La facultad sensible, común también en los animales y por ello siempre un referente necesario, permite, además de la captación de los objetos sensibles, también la sensación de placer y dolor. Placer y dolor son las dos sensaciones arquetípicas, que encierran toda la gama de lo que se puede denominar estados afectivos. A grandes rasgos, el placer da pie al deseo, mientras que el dolor constituye algo más que el mero rechazo. Rechazar algo no necesariamente se aplica a objetos que causan dolor. Las disposiciones afectivas que son objeto del conjunto del dolor, como el *temor*, se evitan, hasta tal punto que se pueden asumir como un contra movimiento, es decir, poner en función una serie de mecanismos que nos alejen de tal disposición afectiva o de lo que acarrea para el ser que lo padece.

Debido a que este concepto es complejo y se refiere a muy diversas funciones, lo expuesto aquí se limita a los elementos básicos para una comprensión de su determinación en la razón práctica, la *proairesis* y el *temor*. Aristóteles, en *Sobre el alma*, indica que la *fantasía* nace de la facultad de la *percepción*, pero, en un primer momento, se distingue de ella (*So.Al* III 3, 427b 15). Para entender esta distinción, debe partirse de las siguientes consideraciones. Los órganos sensoriales no son llevados al acto mecánicamente. El acto y la potencia de los órganos sensibles difieren del de los objetos sensibles (el órgano tiene la capacidad percibir, el sensible de producir lo que puede ser percibido). Un objeto sensible mueve, al modo de un motor inmóvil (*So.Al* III 426a 5), al órgano sensible hacia su fin, o sea, percibir. Según Aristóteles, para que esta operación pueda darse, el órgano sensible debe tener el sensible que le es propio en acto. Eso no se refiere en modo alguno a que la percepción de los objetos externos pueda darse según la voluntad del individuo; se refiere a que, para poder pasar al acto, el órgano debe tener las facultades en sí mismo y no ser recibidas de forma externa, en este caso, por los objetos sensibles del mundo (*So.Al* III 425b 25 – 426a 26).

Como, además de las sensaciones, los órganos sensoriales perciben, en conjunto, otras propiedades que son especies del *movimiento*, como “el movimiento, la figura, la magnitud, el número y la unidad” (*So.Al* 425a 16-17), se habla del sentido común. Como este sentido carece de un órgano especializado para percibir los sensibles que le son propios, funciona por ello a través de todos los sentidos. Esa comunidad que propicia el sentido

común, permite explicar funciones esenciales de la sensibilidad, a las cuales nos referiremos aquí esquemáticamente: en primer lugar, la abstracción de lo percibido, esto es, agrupar en el sentido común tanto las percepciones de cada uno de los sentidos como las que son facultativas del sentido común; la segunda función del sentido común es la percepción por accidente (*So. Al 425a 20-29*). En tercer lugar, la apercepción (*So. Al 426b 23-39*), a saber, la percepción de que se percibe algo; una función que podría emparentarse tentativamente con la conciencia, pero que por cuestiones procedimentales es mejor evitar momentáneamente. Finalmente, el sentido común permite establecer la diferencia entre las diversas percepciones (*So. Al 426a 14*), puesto que un sentido, en la medida que solo puede identificar el sensible para el que está diseñado naturalmente, no puede establecer la diferencia con otros sensibles.

Lo que indica el esquema-proceso anterior, en relación con la *fantasía*, es el modo en que las impresiones de los objetos sensibles son recibidas y puestas a su disposición. Así pues, gracias a este ordenamiento, los datos de los sentidos no son meramente recibidos u acumulados, sino, de alguna manera, “interpretados”. La cuestión central, pues, de esta recepción en el sentido común, radica en que la diferencia que establece Aristóteles entre *fantasía* y sensación permite ver cómo la primera no se limita a las condiciones que el mundo exterior impone a sus objetos:

Un objeto que exhibe una cualidad que esté dentro del rango de sensación del sujeto, en condiciones apropiadas del medio, actualiza la capacidad sensitiva. Esta actualización no depende de quien la ejerce en el sentido que no podría producirla a voluntad. A su vez, esta misma sensación que se genera en los órganos periféricos y que llega hasta el sensorio común es causa de otro movimiento que ya no depende directamente del objeto, sino de la percepción que fue recibida en el sensorio central. Como no depende del objeto, puede ser ejercitada a voluntad y, en condiciones normales de las facultades del alma en su conjunto, el hombre tendría plena conciencia de la diferencia entre el primer movimiento y el segundo, i.e. entre la *aísthesis* y las diversas operaciones de la *phantasia*. (Marcos y Díaz, 2009, p. 201)

De esto se concluye, evidentemente, que la *fantasía* tenga un componente intencional, es decir, que los productos de la misma dependen del individuo (*So.Al* 427b 19) y no del imperio de las percepciones y las leyes que las rigen en el mundo exterior. Gracias a esto, a través de la *fantasía*, el individuo, en el uso de esta facultad, tiene la libertad plástica de crear imágenes para diversos cometidos, bien sea para la contemplación de los principios, para elaborar argumentos persuasivos, la composición de obras de arte como la tragedia y la comedia o las deliberaciones éticas, entre muchos otros. Como se hace notar, la *fantasía* es una facultad que implica innegablemente una libertad respecto a sus productos. Pero si se tiene presente el papel mediador que cumple entre las percepciones de los sensibles y la razón, inmediatamente quedará constreñida por el rumbo determinado según el tipo de racionalidad empleado y los fines del individuo. Por ello, la *fantasía* se limita básicamente en función de una racionalidad teórica y práctica, siendo la segunda la que nos incumbe.

Como se había insinuado al comienzo del apartado, la facultad desiderativa, órexis (*ὄρεξις*), es potestativa de los seres que poseen órganos y facultades sensibles. La facultad sensible no se encarga únicamente de la recopilación de material sensible, como si fuesen datos en bruto. En la percepción también se percibe el *placer* y el *dolor*. Es preciso recordar, nuevamente, lo dicho al inicio del apartado: placer y dolor son paradigmas de los estados afectivos, por lo que la denominación, en dos términos, es una taxonomía de las sensaciones y emociones que se puedan identificar con uno o con otro (*So.Al* II 414b 1-2). Ahora bien, la función de la *fantasía* en relación con el deseo en su nivel elemental, o sea, como operación del deseo en correlación al apetitivo o concupiscencia (*ἐπιθυμία*) consiste en fijar o resaltar el objeto del deseo: “the organic parts are suitably prepared by the affections, these again by desire, an desire by imagination” (*Mo.An* 702a 16-17)². La *fantasía* opera así en todos los estratos del deseo³, desde el animal, como el que se acaba de ver, hasta el deseo mediado por la razón.

En la *fantasía* que opera mediada por la razón, siendo por eso el tipo de

2. Trad. “Las partes orgánicas están convenientemente preparadas por las afecciones, estás a su vez por el deseo y este por la imaginación”

3. Hay que tener presente que los tres niveles de deseo están atravesados por el apetito fundamental: “en tanto que la voluntad se produce en la parte racional, mientras que en la parte irracional se dan el apetito y el coraje, y si el alma es tripartita, en cada una de ellas estará el deseo” (*S.A.* III 9, 432b, 5-7)

deseo que tienen exclusivamente los seres humanos, *búlesis* (βούλησις), depende a su vez de lo que Aristóteles denomina *percepción del tiempo* (*aísthesisin éjusin - αἴσθησιν ἔχουσιν*):

Y puesto que llega a haber deseos contrarios entre sí, y esto ocurre cuando la razón y los apetitos son contrarios, y se da en los seres que tienen percepción sensorial del tiempo (puesto que el intelecto ordena resistir con vistas al futuro, mientras que el apetito ordena lo contrario con vistas a lo inmediato: aquello que es deleitable, le parece inmediatamente deleitable y absolutamente bueno, porque no ve el futuro), incluso en este caso el principio motor sería específicamente uno, esto es, la facultad desiderativa en cuanto tal y, antes que nada, el objeto deseable. (*So. Al III 10, 433b 5-12*)

Esta percepción es crucial para todo el ámbito ético y de su incidencia en la definición de acción en la obra aristotélica. La percepción no indica únicamente que el hombre, si bien percibe el transcurso de las horas, como una transición entre el día y la noche, esta no se limita a la percepción de la transición desvinculada, donde todos los días son una especie de nuevo día cuya conexión con el ayer y el mañana son imperceptibles. Percibe, pues, que el tiempo pasa, pero que hay un pasado y un futuro y que en ese futuro hay un campo de acción y posibilidades disponibles, en los cuales, evidentemente, se ve funcionando allí. Por ello, postergar el deseo es más que fijarlo en otro día para cumplirlo ese momento: consiste en una evaluación sobre el deseo mismo y las opciones presentes. Si el conflicto entre deseos existe, es porque el hombre tiene la capacidad de *proyectarse* hacia el futuro, estando en el presente, y decide un marco de acción según esa proyección. A este concepto de *percepción temporal* ha de examinarse con más detenimiento en relación con la *proaíresis* y el *temor*.

Lo que se puede decir por ahora y para finalizar con esta sección es que la *fantasía* llega únicamente al punto de fijar el deseo, pero no lo califica y tampoco es de su dominio la búsqueda de los medios para cumplir el deseo. En primer lugar, y, como elemento que delimita el alcance de este artículo, determinar si el deseo es bueno o lo es apenas en apariencia, depende de las facultades involucradas en cada caso, “Aristóteles denomina al objeto de la phantasia “*phainómenon agathón*” (lo que se aparece o parece bueno) y al objeto del intelecto práctico simplemente “*agathón*” (lo bueno)” (Marcos

y Díaz, 2009, p. 227). La fantasía solo pone el deseo. Si este es bueno o aparentemente bueno, escapa a sus facultades. En este caso particular, se dará primacía al deseo recto, puesto que es el deseo que está elaborado con más precisión en los tratados de ética. Aunque el problema de la *fantasía* y los deseos aparentemente buenos es muy interesante, no se pueden tratar aquí por temas de extensión⁴. Se considera que el esquema bien podría funcionar para los deseos aparentemente racionales, en tanto implican, en principio, un despliegue de la racionalidad práctica. Este es otro tema, empero, que no se puede abordar explícitamente aquí.

***Proairesis* como decisión deliberada**

En las últimas líneas del apartado anterior se habló sobre dos tipos de deseos. La importancia del deseo consiste en que, a pesar de que el deseo racional se presente como un deseo bueno realmente, si tal deseo no es resultado de la inclinación del individuo (*So. Al* III 10 433a, 20-21), el mismo es incapaz de emprender una acción ética y el despliegue de la racionalidad práctica; es de suponer, entonces, que un deseo aparentemente bueno tiene la misma capacidad de mover que un deseo recto. Por ello, incluso en el peldaño más alto del deseo, *búlesis*, sigue persistiendo ese aspecto apetitivo (*ἐπιθυμία*) básico del deseo. Una vez precisado esto, el deseo racional sigue un esquema más o menos así: una vez determinada la rectitud del deseo y puesto como fin a través de la *búlesis*, esta misma especie del deseo se encargaría de determinar las posibilidades de su realización, y cuáles serían los medios para lograrlo⁵.

En otras palabras, la *búlesis* no podría darse sin las cualidades de la racionalidad práctica, cuya zona ontológica⁶ a la que se refiere es la del

4. Para una exposición completa de este caso, tendrían que analizarse otros elementos relacionados con el carácter, la educación y, en fin, elementos de la vida política que inciden en la manera en cómo se valoran ciertos objetos y determinan los deseos que fijan con las fantasías. Algunos pasajes de la *EN* tratan sobre esto: “Se podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no son dueños de su fantasía, sino que, tal cual es cada uno, así también se le aparece el fin. Si, pues, cada uno es, en cierto modo, causa de su modo de ser, también será causa, en cierto modo de su phantasia” (*EN* III 5, 1114a31-1114b3).

5. El término *búlesis* aparece traducida en la *Et.Ni* con los términos *deliberación* y *voluntad* (*Et.Ni* III 3, 1112^a 19, VI 9, 1142a 3,1 respectivamente).

6. Hago uso de esta expresión en el sentido que lo realiza el profesor Ariel Vecchio en (2019) *Ética, Política y Estética en la Grecia Clásica. Logos, tonalidad afectiva y acción: un acercamiento hermenéutico a Retórica*. p. 250, nota 11. La expresión distingue los entes de la episteme, que son necesarios, de los entes del mundo de la acción práctica, cuya contingencia es objeto de la racionalidad práctica.

ámbito de lo contingente (*Et.Ni* III 3, 1112a 18-). Por ello, el deseo y los medios que han sido establecidos para su consecución tiene que vérselas con la constante resolución de conflictos que salen al paso. La *búlesis*, por tanto, versa sobre la posteridad. De aquí, pues, que el deseo sea central como motor: puesto *a posteriori*, permite una naturalidad al momento de dirigirse y de proyectarse en el horizonte del futuro, a la vez que, al tratarse de un deseo y tener más ímpetu que la razón (*So.Al* III 433a 25), permite orientar las acciones según un sentido dado.

Sin embargo, según lo visto hasta ahora, hace falta una corta precisión sobre el concepto de acción (*praxis* - *πραξις*). Esquemáticamente, se puede decir que la comprensión común y corriente del sustantivo “acción”, se amplía indistintamente a cualquier función que realice un individuo y que se pueda señalar y describir con un verbo. En el ámbito de la ética aristotélica, según la elucidación que realiza Vigo, para comprender una acción desde la perspectiva común y corriente, puede malograr una buena interpretación de lo que efectivamente quiere decir Aristóteles por acción:

Desde los usos antiguos atestiguados, el verbo griego *prattein* parece enfatizar, más bien, el aspecto de *acabamiento* o *cumplimiento*, que se vincula con el hecho de que la “acción” consiste, como tal, en un cierto *llevar a término*, en un *llevar a cabo*, que resulta definido, como tal, por referencia a una cierta meta, a un objetivo, en el cual la “acción” misma tiene o alcanza su cumplimiento. [...] en dicha aplicación, ambos términos dejan aflorar de modo expreso la connotación de *direccionalidad* y *orientación teleológica*. [...] {respecto al uso plural del término *praxis*} el uso colectivo-totalizador -que debe entenderse, de hecho, como un caso de *singulare tantum*- alude a lo que puede llamarse el dominio el ámbito de la *praxis* como tal, es decir, el dominio o el ámbito que corresponde a los que nosotros llamaríamos, en general, el “obrar humano”. (Vigo, 2006, pp. 58-59)

Según lo anterior, nuestra palabra “acción” no hace una distinción significativa entre un mero hacer y uno que se organiza, jerarquiza, discrimina, prioriza, etc, en función de una proyección a fines de mediano y largo plazo, siendo estos elementos esenciales para la posterior identidad de una acción ética. Los animales y los niños ciertamente apetecen, pero su

manera de dirigirse hacia los objetos deseados precisa de un movimiento que parece ser “mecánico”⁷, el cual no está decidido en función de metas posteriores y en el cual la racionalidad práctica y la conciencia temporal⁸ se aprecian en sus expresiones elementales. Por tanto, cuando se dice que aquellos seres no actúan, no se realiza una supresión categórica de cualquier actividad, sino que sus haceres carecen de articulación respecto a un fin y proyección a futuro, por lo cual, del mismo modo, sus funciones se condicionan apenas al presente. En últimas, todos sus haceres se nivelan en un mismo plano y se juzgan con los mismos criterios. Sin estos elementos, pues, no puede haber una confrontación con la contingencia empleando cabalmente la racionalidad práctica, pues el objetivo de esta es orientar sobre el cómo actuar en el presente, con la condición de realizar un cálculo de las opciones disponibles y elegir una de acuerdo con el programa del proyecto vital.

La exposición anterior constituye el sustento teórico elemental que confiere la comprensión de la *proaíresis* (προαίρεσις), sobremanera, en los términos temporales que permiten plantear las relaciones del presente estudio. La *proaíresis* consiste, básicamente, en ser el *resultado* de los procesos que ponen el fin elegido y a los medios que se optaron para llevarlo a cabo. El ser un resultado, que la diferencia más notoriamente de la *búlesis*, no es nada insignificante. Tomar una decisión de carácter vital, significa que esa decisión ha sido lo suficientemente relevante, tanto racional como emotivamente, como para que, al optar por ella, se renuncie a su vez a otras configuraciones de sentido y proyectos de vida. Es claro, pues, que el deseo mueve, pero ese deseo racional puede contrastar y sopesarse con otros deseos racionales igualmente válidos y deseables para el individuo. Solo bajo la forma de la *proaíresis*, como una forma definida de la *búlesis*, se puede entender la proyección de sentido y las implicaciones que tiene respecto a la conciencia o percepción del tiempo en una teoría de la acción y la racionalidad práctica.

Así pues, la *proaíresis* permite un despliegue comprensivamente pragmático del tiempo, donde pasado y futuro, a la vez que el encuentro de

7. Cf. Vigo, Alejandro (2012) Deliberación y decisión según Aristóteles. Revista Tópicos, n. 43. 51-92. México

8. Antes bien, la conciencia temporal como en relación con el futuro se “suspende” también en los adultos cuando habitualmente se enfocan en los placeres más inmediato. Cf. *So. Al III* 10, 433b 9. Este modo de ser respecto al deseo es lo que caracteriza propiamente al *incontinente*.

estos dos en el presente resignifica las situaciones que los individuos deben confrontar. El enfoque de la racionalidad práctica en este caso parece tener la forma de un bosquejo: se deciden medios que van a llevar al fin, claro está, pero estos medios elegidos tienen un carácter contingente que va a depender de las situaciones a confrontar. En otras palabras, estos medios dan un norte de acción y una idea de que decisiones y acciones emprender, pero no están diseñados, ni podrían estarlo, tan minuciosamente como para responder a toda oportunidad ni ocasión presente.

En tanto, la *proairesis* es decisión, es crucial de cara a las posibilidades de elección en los casos concretos. Su relación con el presente, entonces, va mucho más allá que tomar una determinación para solucionar un problema concreto y salirle al paso. En primer lugar, el presente y la situación que allí está en actualidad se entiende como el resultado, en una parte importante, de las elecciones en el pasado. Por ello, una mirada pragmática del pasado descarta en principio el azar como productor único de la situación en el presente. En la racionalidad pragmática, por otro lado, cabe el cómputo de qué hubiese pasado de haber elegido otra cosa. Estas formas de relación con el pasado establecen una relación causal y otorgan un entendimiento aproximado al estado de cosas en el presente. Por esto, la mirada o proyección hacia el futuro se vincula con la comprensión de lo ya dado, en tanto que las elecciones pasadas han dejado disponibles, en la misma medida que han cerrado otras, un número de posibilidades concretas. El curso del proyecto vital, por tanto, queda determinado en la relación temporal en el que confluyen pasado, presente y futuro:

Pasado y futuro, facticidad y posibilidad están inescindiblemente entrelazados en el presente práctico, y se anuncian en la situación concreta de acción como una unidad dinámica, que se manifiesta en una cierta tensión entre lo fácticamente dado y lo virtual, entre lo ya efectivo e irrevocable y lo todavía abierto o indeterminado, que resulta, como tal, configurable, al menos, dentro de ciertos límites. (Vigo, 2011 p. 283)

A razón de ello, la *proairesis* tiene una relación privilegiada y hasta dependiente con la *praxis*. Un agente, entiéndase como un individuo que actúa en sentido ético, no estará desvinculado del entronque de la temporalidad. En las situaciones que, evidentemente, están en el presente,

no se limitan al flujo temporal inasible del mismo, sino que siempre se proyectan a la posteridad, haciendo que dicha proyección propicie un significado al tiempo de presente que tiene que confrontar. Estas acciones resultan significativas por ello mismo, ya que se articulan y subsumen en esa totalidad propiciada por el proyecto.

La significatividad del proyecto vital también permite instaurar una relación jerárquica que valora, en relación con el proyecto, las situaciones del presente. Esta apreciación resulta esclarecedora, puesto que, sin ella, la descripción de la apertura temporal parecería imbuir de una tensión insoportable las acciones propiamente éticas. Es claro, incluso para una comprensión intuitiva de la acción, que no todas las circunstancias representan un algo crucial para el proyecto vital. Asimismo, cierta conciencia respecto al presente, en los términos de resolución de conflictos que tienen que ver con deseos, determinará su solución. Si en el orden de los acontecimientos actuales no se vislumbra algo significativo para el proyecto de vida, atender a los apetitos básicos no supondrá problema alguno. Sin embargo, dentro de las posibilidades de acción que tiene el agente a su disposición, está también la de desatender sin muchos escrúpulos el proyecto. Decidir atender los placeres inmediatos como tendencia, es lo que está en la base del incontinente. Lidiar, pues, con este tipo de deseos y postergarlos o descartarlos, son maneras en que se confronta el tiempo presente y se articula un horizonte de sentido.

Fóbos, fantasía y temporalidad

Para el propósito de este apartado se analizará la primera línea de la definición de *temor* (*fóbos* – φόβος) que aparece en *Retórica* II 5, 1382a 20. Dicha definición deberá analizarse a la par con algunas apreciaciones ya expuestas del concepto *fantasía*. El pasaje de *Retórica* en cuestión es el siguiente: “por la imaginación de un mal venidero, destructivo o aflictivo” (*Ret*, II 5, 1382a 23). En el pasaje llama la atención el verbo *mélo* (μέλλω), que está conjugado en participio activo. Lo relevante de la categoría gramatical, consiste en que el participio activo da pistas para una mejor interpretación del pasaje, Snell (2007) señala que el participio activo en griego antiguo “ofrece en primer lugar la posibilidad de designar de forma concisa un órgano y su función. La mano como órgano de agarrar es «que agarra»; [...] el alma es «lo que piensa o anima».” (p. 382). De ahí que el

temor, como una disposición afectiva operante, no sea la mera exhibición de los objetos temibles, sino precisamente que los mismos se muestren como algo circunscritos en una síntesis temporal (pasado, presente y futuro) que los haga ver como venidero. Los escenarios o los seres temibles, puestos en la situación presente, no producen temor, puesto que el mismo verbo *mélo* lo descarta. La cercanía temporal que está implicada en el uso del verbo no puede ser pensada en términos cronológicos. Sin embargo, la proximidad debe ser tal, que el individuo amenazado tenga el tiempo suficiente para elaborar un plan de acción (*Ret* II 5, 1383a 7), mediante el uso práctico de la razón y poder responder al evento en consonancia, evitando la improvisación⁹.

Desde la perspectiva temporal, lo que nos indica la función del verbo *mélo*, es que el temor es una disposición afectiva esencialmente anticipatoria. En función de ese propósito, puede deducirse que la *fantasía* debe operar y adecuarse a los fines propuestos y la temporalidad determinada. El modo de adecuación es deducible como derivación de lo que ha sido expuesto en los dos apartados anteriores. El principio básico corresponde, nuevamente, a la fuente del deseo: la facultad sensible. En el tratamiento del concepto *fantasía*, se mencionó cómo el placer y el dolor son arquetipos de las disposiciones afectivas. Aristóteles ha demostrado como el placer puede constituir, a través del proceso de la facultad sensible y la *fantasía*, un móvil de la acción bastará con que se apliquen los mismos principios para este caso, pero ahora, tomando el dolor como centro del procedimiento.

Con esto se quiere decir, básicamente, que la relación fundamental de la razón práctica con el dolor, categoría que comprende lo destructivo y aflictivo, es la de encontrar los medios para evitarlo. Sin embargo, aquí debe incluirse un inciso fundamental. El tratamiento de la valentía u hombría en *Et.Ni* (andreía - ἀνδρεία) se invita a confrontar el miedo virtuosamente. El matiz, además de la ponderación racional implicada¹⁰, consiste en que la dignidad de un acto valiente lo confiere actuar por un fin noble, “para el valiente, la valentía es algo noble, y tal lo será el fin correspondiente, porque todo se define por su fin” (*Et.Ni* III 7, 1115b 23). Como se ha visto,

9. Cft. *Et.Ni.* 1142b VI 9, 1-18

10. La misma comprende las siguientes categorías: “el que soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, y en la manera y tiempo debidos, y confía en las mismas condiciones, es valiente, porque el valiente sufre y actúa de acuerdo con los méritos de las cosas y como la razón lo ordena” (*Et.N* III 7, 1115b, 17-20)

la nobleza de un fin también puede estar determinada por la rectitud de este. En ese orden, la decisión de padecer un mal se realiza como posibilidad dentro del proyecto vital debidamente fundamentado.

Lo anterior permite plantear que lo que causa temor es porque está relacionado íntimamente con el proyecto vital. Aristóteles indica en sus tratados éticos (*Et.Ni* 1115a 26 , *Et.Eu* 1229b , *Ma.Mo* 1191a) que lo temible por antonomasia es la muerte. Al lado de la muerte, se presentan otras circunstancias dignas de temerse, pero no se pueden apreciar a la manera de la muerte, a razón de que la respuesta afectiva es variable en los diversos individuos:

Tememos, pues, todas las cosas malas, como la infamia, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos. [...] Quizá no se debería temer la pobreza [...] ni en general, los males que no provienen de un vicio ni los causados por uno mismo. Tampoco es valiente el que no teme a estas cosas [...] pues algunos, que son cobardes en los peligros de la guerra, son generosos y tienen buen ánimo frente a la pérdida de su fortuna. (*EN* III 6, 1115a 10-21)

Por eso mismo, temores subjetivos, que hoy día llamamos fobias, son apenas insinuados en los tratados de ética¹¹, por constituir no solo un ámbito privado y de difícil reflexión, sino porque estos no se organizan dentro de un esquema de acción racional.

Ahora bien, en tanto, se ha mostrado que el temor puede ser de incumbencia al proyecto vital, resta por el momento alinearlos en los términos temporales. El fragmento de la definición analizada impone una temporalidad que la hace incompatible con la *proairesis*. Y esto, pues, es necesario que así sea. De forma inmediata, no podría objetarse que la congruencia temporal implicaría vivir con temor. Desde el concepto de *praxis* se presupone las acciones en torno a un fin, con eventos importantes que determinan crucialmente el proyecto vital. Son estos eventos donde la temporalidad del temor puede circunscribirse. Este tiempo propio del temor, si bien debe aproximarse al individuo, dependerá siempre del caso concreto y de cómo las circunstancias estén articuladas. El aspecto del

11. Del mismo modo, el ámbito de lo temible en la definición de *Retórica* se limita solo al campo de las relaciones humanas, sobre todo, de padecer injusticias.

tiempo de lo temible también se determina en función de la tensión entre las posibilidades que se cierran y le permiten aproximarse a convertirse en un hecho concreto y las que quedan disponibles para evitar el mal destructivo. En esta ponderación, el proyecto vital impone las medidas necesarias, bien sea para la superación de la crisis o para determinar qué se está dispuesto a padecer en miras del proyecto.

Conclusiones

Al mostrarse una vía de comprensión entre la *proairesis* y el *temor*, desde una estructura originaria común como lo es la *fantasía* y la *percepción temporal*, el escrito logra su cometido básico. A pesar de que se carece de una explicación del *temor* en relación con la estructura de la acción, *praxis*, donde *Poética* de Aristóteles hubiese sido de bastante ayuda, lo temible aparece fijado en sus márgenes de posibilidad. Circunscrito a la comprensión temporal, lo temible es de incumbencia para los individuos, desde lo más íntimo de sus expectativas. Se puede decir, según lo anterior, que la estructura de lo que puede ser temible se abre al campo de las experiencias posibles y acompaña, circunstancialmente, al campo de la deliberación que tiene como meta los fines deseados.

Por otra parte, la relación entre *fantasía*, *búlesis*, *proairesis* y *temor* dirigen la mirada que se puede hacer de este último hacia una dirección ética, como una herramienta positiva para la misma. El *temor*, claro está, puede considerarse en sí una herramienta, siempre disponible para usos diversos, entre los cuales la conservación o adquisición de poder político es una de las más evidentes circunstancias. Por ello, un papel reivindicativo del *temor* debe enmarcarse en la dirección que Aristóteles permite deducir al interior de su propuesta filosófica.

En el ámbito deliberativo, el *temor* hace manifiestas las condiciones, a través de situaciones probables, racionales, de lo que puede pasar inadvertido por la confianza depositada en el porvenir. De tal suerte, se toman precauciones sobre posibles imprevistos y se elaboran modos de afrontar dichos inconvenientes. Esto mismo se traduce, al mismo tiempo, en una actitud sensata de cara al futuro, en la siempre patente conciencia de la incapacidad de asir la totalidad del devenir.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2018). *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles. (1994). *Ética a Eudemia*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles. (1990). *Retórica*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2003). *Retórica*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles. (2019). *Sobre el alma*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Aristóteles. (1995). *The Complete Works of Aristotle. Volume One*. Princeton University Press.
- Düring, I. (2000). *Aristóteles*. Universidad Autónoma de México.
- Leyva, G. (2008). *Filosofía de la acción*. Síntesis.
- Marcos, G. y Díaz, M. (2009). *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica*. Prometeo Editorial.
- Vigo, A. (2011). *Estudios Aristotélicos*. Eunsa. Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- Vigo, A. (2022). *Aristóteles. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.

4

**CAPÍTULO
CUATRO**

Recuperación del pensamiento analógico de Aristóteles en un diálogo y dos tratados: *Grilo, Tópicos y Retórica*¹

Sebastián Mejía Morales

Todas las ciencias se comunican entre sí en virtud de las cuestiones comunes. (I, 11, 77a 26-27)

Introducción

Uno de los momentos destacados donde se jugó el corazón de Grecia fue la lucha entre los sofistas puros² (generalmente conocedores de *retórica*) y los filósofos (dialécticos). Platón en vida les dedicó varios diálogos: *Crátilo*, *Protágoras*, *Gorgias*, *Hippias mayor*, *Hippias menor*, *Fedro* y *Sofista* son solo algunos de los títulos que conocemos. La mayoría de ellos son retratos vivos y enérgicos de los sofistas, pero todos son peyorativos.

1. El presente artículo es un resultado de investigación del semillero de investigación en Filosofía Antigua, proyecto: “Democracia, tiranía y oligarquía en la *Politica* de Aristóteles (libros IV – VIII)”, ligado al grupo de investigación en Filosofía antigua de la Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia).

CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001848347#

2. La acepción negativa que durante siglos acompaña a los dos movimientos sofisticos a causa del influjo occidental del pensamiento platónico y aristotélico, provocó que el movimiento cargue con una marca peyorativa. Sin embargo, no se puede olvidar que en la antigüedad el término “σοφός”, se utiliza en su sentido original para referirse a la “habilidad” y la “artesanía” (Aristóteles, 1141a). En la época de Heródoto, en el campo conceptual se extiende y se aplica a poetas, como Homero y Hesíodo, a músicos y rapsodas, oradores y agoreros, a los filósofos antiguos, e incluso a figuras a las que eran atribuidos poderes superiores, como Prometeo, según A. Tovar (1985) hay una relación entre σοφός y σοφιστής. El sofista era el experto en algún arte, en el sentido más amplio, y el que conocía alguna sabiduría peculiar, también se les atribuía el nombre de maestros de *retórica* (2003, p. 69).

Precisamente, Platón más que nadie combatió el influjo de la sofística en Grecia, aunque fueron más sus fracasos que sus victorias en esa lucha. Resalta su pérdida en la teoría del lenguaje introducida por la sofística de Gorgias y Antístenes³. También, una de sus polémicas más conocidas con la primera sofística fue la que tuvo en tiempos de la academia con la escuela de Isócrates⁴.

Curiosamente, en el seno de esta lucha entre el orador y el filósofo, Aristóteles comenzó su estudio de la *retórica* y empezaría las publicaciones de la famosa *Colección de las artes*⁵ (συναγωγή τεχνῶν), estudios en su mayoría sobre los escritos de los sofistas. Uno de los productos de esa colección debió ser el diálogo *Grilo* o *Sobre la retórica*. Seguramente, fue el influjo de la escuela de Isócrates lo que hizo reaccionar al joven Aristóteles⁶ dando clases públicas de *retórica* para combatir al orador. El filósofo al respecto en su momento diría en una completa ironía: “Es mejor callar y dejar que Isócrates hable” (Cicerón, 3.141). Lo que conocemos del *Grilo* y la *Retórica* es probable que sea el resultado de las primeras clases que el peripatético dio en el seno de la polémica con Isócrates, pero a la vez, es el resultado de un proceso evolutivo en el que se indaga en la tradición *retórica* de Grecia con la intención de completar el influjo de la filosofía sobre la *retórica*⁷. A pesar de la vitalidad de la disciplina en boca de Aristóteles, con el paso de los siglos, el canon de las artes liberales, el *trivium* pronto cae en desuso en el extravío medieval, en el *decorum* y

3. No son claras las refutaciones de Platón a la teoría del lenguaje de Gorgias (2014, p. 14) ni tampoco sobre la teoría del lenguaje de Antístenes (2014, p. 30). Fue sobre este descuido del maestro griego que Aristóteles fundamenta su propia teoría del lenguaje en *Metafísica* IV, 1, 1003b 5-10. Dicha teoría es un diálogo con la sofística y una respuesta al *Crátilo* de Platón. Sobre las disputas en la teoría del lenguaje véase P. Aubenque (1987).

4. En últimas, lo que estaría en juego en la polémica de Platón e Isócrates, serían tres concepciones distintas de la *retórica*: la *retórica* como una filosofía de las formas del discurso, frente a una *retórica* filosófica (*Gorgias*, 258e-259d) que conduce las almas (*Fedro*, 261a 8-9: ψυχαγωγία), y la *retórica* aristotélica que considera los mejores medios de persuasión (*Retórica*, 1356b 36). Para un acercamiento a la polémica de Platón con el movimiento retórico que inaugura Isócrates, los mejores estudios son los de G. Kennedy (1963) y J. Murphy (1984).

5. Sobre lo que presuntamente contenía la *Colección de las artes* puede consultarse el estudio de I. Düring (2005)

6. Isócrates (436- 338 a. C.) inició uno de los movimientos en la *retórica* más influyentes de la antigüedad, volvió la *retórica*, el centro educativo del mundo grecorromano, y a la vez la volvió un estilo literario. El énfasis de su *retórica* abarca los géneros deliberativos (*Panegírico*, *Antídosis* o *Sobre el cambio de fortunas*, *Filipo* y *Panatenáico*) y epidícticos (*Evágoras*, *Helena*, *Busiris* y *Arquidamo*). Los mayores avances de su *retórica* fueron en el estilo y en la técnica (Kennedy, 2003).

7. Los contactos entre la filosofía y la *retórica* que son desarrollados gracias a Aristóteles ya fueron comentados por Laurent (2013, p. 80).

en la separación que trajo consigo para el *pathos* del discurso el proyecto moderno de la *mathesis universalis*. Dichos extravíos, uno provocado por la ruptura del canon aristotélico y el otro por el giro subjetivo de la metafísica⁸, significaron la pérdida y el estigma de la *retórica* en occidente.

Así, la *Retórica* en los dos últimos siglos se estudió y se intentó recuperar con varios enfoques: fue el joven Nietzsche (2000)⁹ en su enseñanza en Basilea el que abrió el camino de la interpretación de la obra de Aristóteles, reparando con ello lo que, posteriormente, Vico llama la *tragedia moderna*¹⁰. Desde Nietzsche fueron muchos los que interpretaron la *Retórica*, empezando por los estudios de Kennedy (1963, 2003); Murphy (1984); Garavelli (1991); Beuchot (2000); Luarent (2002); Beuchot (2003); Romo (2005); Pernot (2013). El estudio que más impactó para su recuperación fue el de Ricoeur (2000)¹¹ quien denunció la pérdida del canon de la retórica de Aristóteles, no solo en el medioevo, sino en la mayoría de la época moderna.

A excepción de unos pocos en la tradición que acabamos de mencionar, el objetivo que persigue el presente estudio: propone una lectura de los libros IV, VI, VIII de la *Política* por medio de la *Retórica* de Aristóteles. Visto así, el estudio está enmarcado en el escenario de las tareas del orador, los valores de los regímenes y el carácter de los ciudadanos. Como veremos, dicho estudio, no tiene muchos interlocutores. Sin embargo, sí está dentro de las nuevas propuestas de la *retórica*, entre ellas, la rehabilitación de la lógica de lo preferible, iniciada en las nuevas lecturas de la *retórica* que subyacen en el *Tratado de la argumentación* de Perelman (1985), en los trabajos de Vico desarrollados por Grassi (1999, 2017) y en las nuevas vías interpretativas por medio de la diaporética y la hermenéutica que abren Berti (2008), Düring (2005) y Gadamer (2007) para el estudio del cuerpo de obras aristotélicas.

8. La pérdida del canon del *trivium* que compone las artes liberales desde la época clásica en el *decorum* fue ampliamente estudiada por R. Barthes (1982).

9. La recuperación de la tradición *retórica* de Nietzsche (2000) empezó a mostrar uno de los problemas del giro de la razón de la modernidad.

10. Lo que Vico llama la tragedia moderna es la fractura entre el discurso racional y los discursos con componentes patéticos. Para él, fue Descartes el primero que en el auge del pensamiento moderno separó los dos componentes humanos, la sensibilidad y el entendimiento, en Grassi (1999).

11. En las siguientes palabras se refiere P. Ricoeur a la pérdida de la visión que subyacía en la *Retórica* de Aristóteles: “El sentimiento de esta pérdida irreparable aumenta más cuando se considera que el vasto programa aristotélico representaba por sí mismo, si no una reducción, al menos la racionalización de una disciplina que, en su lugar de origen, Siracusa, se había propuesto regular todos los usos de la palabra pública” (p. 16).

Para poder despejar el objetivo que nos proponemos, el presente estudio está dividido en tres secciones: i) La primera sección es un momento arqueológico que indaga en los fragmentos que hasta nuestros días sobrevivieron del diálogo *Grilo* o *Sobre la retórica*, el objetivo que persigue la sección es sacar a la luz los posibles contenidos del primer diálogo de juventud del estagirita, para mostrar que desde él es posible ver una *analogía* con los *Tópicos* y con la *Política*; ii) La segunda sección indaga la *analogía* que subyace en el inicio de la *Retórica* I, 1, 1354a 9 y *Tópicos* I, 1 100a 18, el objetivo que persigue la sección es mostrar cómo Aristóteles convierte a la *retórica* en un método análogo a la *dialéctica* y por ese medio como una parte de la propia filosofía; iii) La última sección indaga la segunda *analogía* que nos muestra la *Retórica* con la *Política*, el objetivo es mostrar el campo que tiene la analogía en un estudio de los principales medios de persuasión en el contexto de la tipología de los regímenes en Aristóteles, como de las posibilidades aplicativas de un estudio del silogismo en los últimos libros que componen la *Política*. Finalmente, después de haber hecho este recorrido, por medio del camino del arte y de las analogías que nos presenta el libro, queda fundamentado un estudio del silogismo retórico en el contexto de la tipología de los regímenes políticos propuestos por Aristóteles.

El *Grilo*¹²: el preámbulo de la *retórica* occidental

La primera parte del camino de Aristóteles en la *Retórica* es fragmentada. En su primer diálogo de juventud, el *Grilo* o *Sobre la retórica*¹³, veremos un avance significativo en la manera en la que Aristóteles y la tradición consideró la *retórica*. Si bien los diálogos de Aristóteles están dentro de

12. El diálogo *Grilo* o *Sobre la retórica* está dentro de las oraciones fúnebres dedicadas al hijo de Jenofonte. El muchacho luchó con la caballería del lado espartano contra los tebanos muriendo en la batalla de Mantinea. La batalla tuvo lugar en el 362 a.C por lo cual los especialistas creen que la obra está datada poco después. También, se dice que es la primera obra de Aristóteles (Jaeger, 1946, p. 200); (Düring, 2005). Una de las principales fuentes del diálogo es Diógenes, que trajo uno de los comentarios que más ha movido el pensamiento de los comentaristas: “Aristóteles dice que son innumerables los que escribieron elogios y un discurso fúnebre en honor de Grilo, en parte también para congraciarse con su padre” (II, 55). Dentro de los “innumerables” está Isócrates, de allí que el estagirita utilice el verbo *χαρίζομενοι* (agradar, congraciarse) para adherirse, supuestamente, a la vieja tesis platónica expuesta en el *Gorgias* (463d 1-2) y en *Fedro* (262a 5-10). Esa sería la tesis de F. Solmsen (1942). Lo anterior no deja de ser poco probable, tanto las pretensiones de F. Solsem, como las de W. Jaeger (1946) ya fueron ampliamente cuestionadas por I. Düring (2005).

13. Sobre la existencia o no del texto hoy no hay dudas, aparece, simultáneamente, tanto el catálogo de Diógenes Laercio (V 22, 5) como en el catálogo de Hesiquio en *Vita Menagiana*. En el primero de los catálogos aparece en el numeral quinto como *περί ῥητορικῆς ἢ Γρύλος* y en el del segundo aparece en la misma posición y con el mismo nombre. Ambos catálogos los recoge Valetinus Rose en *Aristotelis Fragmenta* (pp. 3-11) y O. Gigon (1987, p. 22) en *Aristotelis opera*.

las grandes pérdidas de occidente, los pocos fragmentos que lograron sobrevivir hasta nuestros días todavía perduran gracias al trabajo de Valentinus Rose (1886). Independientemente de si él creía o no que eran obras espurias, fue el primero en recoger la doxografía del peripatético en una sola obra conjunta¹⁴. Así, el diálogo el *Grilo* se nos muestra como una disputa, pero a la vez, como el paso natural de la ἐμπείρια que había denotado Platón en el *Gorgias* 462c 9, a la τέχνη¹⁵ propiamente dicha. Es decir, es el primer intento registrado en el pensamiento occidental de llevar la *retórica*¹⁶, de la crítica platónica, a un tratado en el que se fundamenta el arte de la palabra. Lo anterior, lo confirma un fragmento que recoge Quintiliano en el *Instituto oratorio*:

Pasemos, pues, al problema que viene a continuación, si la retórica es un arte. Desde luego, esto no lo puso en duda ninguno de los que nos han transmitido las reglas del discurso..., pero con ellos (los oradores) están de acuerdo la mayor parte de los filósofos, tanto estoicos como peripatéticos. (II, 17, 1-14; Rose, 69)

El fragmento es claro si creemos en Quintiliano cuando dice: *an rethorice ars sit*. Aristóteles, como el fundador de la última escuela que se menciona estaría de acuerdo con considerar la *retórica* como un arte¹⁷. Quintiliano habla de la posibilidad de construirlo, y a la vez, indirectamente, menciona

14. El destino de los fragmentos empezó por buen camino, Valentinus Rose (1886) fue el primero en recoger la doxografía de las obras perdidas de Aristóteles, aunque su tesis fue que era obras espurias, gracias a su trabajo, tenemos suficiente material para dimensionar la producción del filósofo, posteriormente D. Ross (1955) en su *Aristotele fragmenta selecta*; también R. Walzer (1965) *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*; luego la versión en alemán es de O. Gigon (1987) en *Aristotelis opera*; en la actualidad la primera traducción española de los fragmentos es la de Vallejo Campos (2005) en *Aristóteles fragmentos*.

15. Es probable que en el *Grilo* Aristóteles continuará el camino que empieza Platón en el *Gorgias* (521d: ὡς ἀλητῶς πολιτικῆ τέχνη) y en el *Fedro* (273 e9). En el *Gorgias* Sócrates habla de una “verdadera técnica” *política* de la argumentación que no solo se basa en la persuasión y en el *Fedro* hace el intento de construir dicho arte. Por ello, no es extraño que Aristóteles suscriba la tesis de su primer diálogo al intento de encaminar una τέχνη que ya previamente hay en Platón. Sobre el sentido de la τέχνη en Aristóteles sigue siendo vigente la definición que da en *Física*: II, 2, 194a 21y II, 8 199a 15 donde τέχνη y naturaleza parecen complementarse.

16. Según G. Kennedy (2003, p. 39): Un avance previo de un arte de la palabra derivada de una obra pérdida de Aristóteles, el primer intento de proporcionar a un hablante poco habilidoso pautas sobre cómo preparar y pronunciar un discurso ante un tribunal habría ocurrido en Siracusa (Sicilia), donde la democracia de tipo ateniense se introdujo súbitamente en 467 A. C.

17. Fue probablemente Aristóteles el primero que intenta en la antigüedad configurar la *retórica* como un arte, de allí las acusaciones que podemos encontrar en *Retórica* 1356a 14-18

una crítica a los oradores como Isócrates¹⁸ que poco contribuyeron a ver la *retórica* como un arte. Aristóteles, en el *Grilo*, ve una vía distinta a los problemas e incoherencias que ya había denunciado Platón en sus dos diálogos mencionados sobre el tema. Sin embargo, las interpretaciones que pesan sobre el *Grilo* enterraron el diálogo en una mar de divagaciones que no permiten ver la realidad del texto. Empezaremos por desarticular, en la medida de lo posible, la tesis de Jaeger (1946) que fue la que sentenció la manera de comprender el diálogo. La tesis versa sobre que el *Eudemo* y el *Grilo* son diálogos consecutivos en forma y contenido. Es decir, el *Eudemo* de Aristóteles estaría emparentado con el *Fedro* de Platón y el *Grilo* del peripatético con el *Gorgias*¹⁹. Pero, ni en los fragmentos de Rose, ni las recopilaciones posteriores se puede comprobar dicha teoría²⁰. La desafortunada tesis de Jaeger es el germen que toman por sentado la mayoría de los comentaristas del diálogo: fue seguida por uno de sus mejores discípulos, Solmsen (1942), aquel aceptó la tesis solo con una sutil variación²¹, le siguieron, Chroust (1973, p. 30); Barnes (1995, p. 260); Vallejo (1994); Racionero (1999) y la obra más actual que todavía sostiene esta postura es la de Campos y Vigo (2017, p. 560).

La tradición que creó Jaeger todavía sostiene la interpretación basada en una conjetura débil que nos tomaremos el tiempo de refutar. Fue Diógenes Laercio el que trajo lo que para algunos es la prueba definitiva de que el *Eudemo* y el *Grilo* son diálogos obstétricos: “Aristóteles dice que son innumerables los que escribieron elogios y un discurso fúnebre en honor de

18. Para un estudio del discurso en Isócrates puede verse en la obra de la obra que G. Kennedy (2003) desarrolla.

19. Evidentemente la tesis de W. Jaeger (1946, pp. 41-42) es una hipótesis apresurada, como él mismo comprueba, solo es posible establecer como diálogo paralelo el *Eudemo* con el *Fedro* por el frag. 44 de V. Rose (1886) y aun así solo aplica para el inicio de la obra. Nótese que los comentaristas que han seguido dicha tesis no constataron el pie de página n° 7 (p. 41) de la obra del propio W. Jaeger donde no se concluye que el *Grilo* tenga ese parentesco, es más, encontramos que en los fragmentos de V. Rose, ni en las otras ediciones no hay prueba para asegurar que el diálogo esté basado en el *Gorgias* de Platón. La tesis de Jaeger es peligrosa porque presupone al diálogo una forma y contenido que no son comprobables en ninguna fuente. De allí que I. Düring (2005, pp. 864-865) llegue a una conclusión muy cercana a la nuestra al denunciar las interpretaciones de ambos diálogos, las llamó muy acertadamente: “*la fabule convenue*”.

20. Revisamos las colecciones de los fragmentos disponibles, empezando por la primera aparición, de Rose (1886); D. Ross (1995); R. Walzer (1965); O. Gigon (1987); Vallejo C. (2005).

21. Por el estudio que hizo Racionero (1999) a la *retórica* de Aristóteles sabemos que F. Solmsen refuta la tesis de W. Jaeger, adhiriendo el *Grilo* no al *Gorgias*, sino al *Fedro* de Platón. Lo presenta como una continuación del propósito de Platón en la obra.

Grilo, en parte también para congraciarse (*χαριζόμενοι*) con su padre” (II, 55)²². Lo que ha causado montañas de comentarios sobre las intenciones de Aristóteles en el *Grilo* y el *Eudemo* fue el término *χαριζόμενοι* (agradar, congregar). Para la mayoría de los seguidores de Jaeger hay una consecuencia que no se puede dejar de lado, según ellos, el empleo del término *χαριζόμενοι* tiene una intención similar a la de Platón cuando lo utiliza en el *Gorgias*, 462c 8-9 “Sóc. De producir cierto agrado y placer” y en 501b8: “Pol. ¿Crees que la retórica es algo bello, puesto que es capaz de agradar a los hombres?”. Especialmente en la última parte, subyace lo que se califica como el “estigma” platónico contra la *retórica*, ya que más abajo va a tildar a la *retórica* como mera “adulación” (*κολακείαν*) del alma que no distingue entre lo bueno y lo malo, siendo por eso, perjudicial²³. Ahora bien, necesariamente hay que preguntar: ¿la suposición, basada en el comentario de Diógenes, es suficiente para demostrar una conformidad de forma y contenido con el *Eudemo* y el *Grilo* de Aristóteles? O, por el contrario, ¿no le alcanzaría a Jaeger para nada más que demostrar una preocupación temática de ambos autores? Sin duda, nuestra refutación deja en vilo la primera cuestión y resuelve la segunda inquisición.

La tesis sostenida en el término que recoge Diógenes, *χαριζόμενοι*, prueba que el diálogo estaba basado en el *Gorgias* y como si fuera poco, que el contenido del *Grilo*, por ser un diálogo de juventud, tiene la misma forma y contenido que los diálogos de Platón. Lo anterior se basa en la conjetura del “primer-Aristóteles”²⁴ que, en tiempos de la academia de Platón, entró en la polémica contra Isócrates. Si bien, lo anterior es una hipótesis que alienta el uso desmedido de la imaginación, no alcanza a ser concluyente para perfilar el contenido del diálogo. La hipótesis, a nuestro modo de ver, solo prueba una cosa: el *Grilo* abre una crítica de Aristóteles contra la *retórica*, lo que no es claro es a cuál, sí a la *retórica* de Isócrates o al hecho de que la *retórica* no sea un arte. Por lo demás, en cuanto a lo que nos sugieren Jaeger (1946) y Solmsen (1929) no hay nada que nos

22. El fragmento aparece en Diógenes (2008) para Jaeger este fragmento fue definitivo para la tesis de los diálogos obstétricos.

23. La postura de Platón frente a la *retórica* es difícil. Si nos quedamos exclusivamente con los retratos del *Fedro* y el *Gorgias*, podemos decir que, al menos, en el último diálogo Platón intenta construir una técnica *retórica*.

24. La conjetura es una de las que más daño les hizo a los estudiosos de la obra aristotélica. Consiste en considerar los primeros escritos y en general, gran parte del cuerpo de las obras Aristotélicas como una simple continuación de la obra platónica. Siendo esto último imposible de comprobar hasta nuestros días. La tesis es de W. Jaeger (1946).

lleve a concluir que el *Grilo* tenga una forma y contenido similar o que esté basado en el *Gorgias* y el *Fedro* de Platón. Suponer lo anterior es caer en una “fabula” porque la suposición no tiene ninguna fuente en la que pueda verificarse.

Contrariamente a lo sostenido por Jaeger (1946), lo que buscamos con estas refutaciones es instalar una narrativa más acertada del diálogo. Los únicos estudios que caminan en la vía que nosotros nos proponemos, la explora en habla hispana la argentina Femenías (1996) en su trabajo, ya que optó por una posición mesurada, se acogió a la interpretación de Berti (1962), ella la denomina “la más prudente”. Para ella no se puede barruntar más allá de lo que conocemos de los fragmentos del diálogo. Esto quiere decir, que toda interpretación sobre el contenido del *Grilo*, no puede ir más allá de los *Fragmenta* del mismo Rose (1886) y sus posteriores reediciones. Así, el *Grilo* sería una crítica a la *retórica* de su tiempo, de allí que le niegue el estatuto de *τέχνη* porque hasta ese momento la *retórica* no iba más allá de la excitación de las partes irracionales del alma, por ello, es natural que Aristóteles abra paso al cómo se puede llevar la *retórica* de una mera *ἐμπείρια* a la *τέχνη*²⁵. Más allá de lo anterior, conjurar algo más sobre el diálogo cae en la categoría de lo poco probable.

La tesis de Berti (2008) es la más posible, dentro de las muchas que han querido erigirse en los últimos años, porque es la más verificable a la luz de los fragmentos que nos han llegado:

Aristóteles, como en es acostumbrado, por afán de indagar, ideó en el *Grilo* algunos argumentos característicos de su sutileza, pero él mismo escribió tres libros sobre el arte de la *retórica* y en el primero de ellos no solo concede que es un arte, sino que le atribuye una parte de la política y de la dialéctica. (Quintiliano, I, 14)

El fragmento que nos trae a colación Quintiliano es bastante esclarecedor para las digresiones que hemos encaminado. No solo confirma que el *Grilo* fue el primer texto donde Aristóteles, si no lo logra parcialmente, por lo menos, bosquejó la *retórica* como un arte y, a la vez, donde traza la

25. Es probable que Aristóteles en el *Grilo* explorara la manera de hacer la *retórica* una forma de conocimiento y no solo una excitación de las pasiones para el provecho de los oradores en los pleitos. Lo anterior lo expreso Quintiliano (II, 14).

*analogía*²⁶ estructural que inaugura el primer libro de la *Retórica*. Si el de Estagira intenta llevar a cabo la conversación de la *retórica* en arte, esto confirma que entre, probablemente, en polémica con las tesis retóricas del momento (sobre todo con las de Isócrates). En suma, este recorrido nos lleva, por fin, al lugar que creemos ocupa el *Grilo* dentro del cronograma del *corpus* aristotélico. Con base en el trabajo de Berti y a los fragmentos del propio Quintiliano, el *Grilo* se perfila como el trabajo donde aparecía el lugar de la *retórica* dentro del conocimiento, es decir, es probable que se discutiera en él la parte que le corresponde y cómo es ella misma o puede ser conocimiento. Por ahora, esta indagación preliminar será suficiente para la intención que nos propone sacar a la luz, esto es: considerar el *Grilo* de Aristóteles como el primer lugar donde la *retórica* comienza a perfilarse como análoga a la ética y a la *política*²⁷ con la intención de volverla el instrumento de ambas disciplinas.

Primera analogía: Tópicos y Retórica

La próxima pista que nos arroja el estagirita sobre cómo convierte la *retórica* en un arte, afortunadamente, lo encontramos en uno de los libros que sobrevivieron hasta nuestros días. Cuando Aristóteles escribe en la *Retórica*²⁸ uno de los pasajes más innovadores que tiene la tradición, estaba mostrando una *analogía* a la que dedicaremos toda nuestra atención:

La retórica es correlativa de la dialéctica (Ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ), pues ambos tratan de cosas que en cierto modo son de conocimiento común a todos y no corresponde a ninguna ciencia determinada. Por eso todos en cierto modo participan de una y otra, ya que todos hasta cierto punto intentan inventar o resistir una razón y defenderse y acusar. (I, 1, 1354a 1-6)

26. Como lo demuestra en *Analíticos posteriores* I, 10, 76a 38 y en *Ética a Nicómaco* I, 4, 1096b 26, la analogía aparece como “proporcionalidad” y en *Metafísica* V, 6, 1016b31-1017a3; 1093b19 aparece la necesidad de la misma en la unidad de analogía del ser en el πρὸς μίαν ἀρχήν. Todo esto es una forma de inducción y una característica del pensamiento de nuestro autor.

27. En cuanto a la *analogía* que respecta a la lógica, una de las fuentes para dicho trabajo es probable que sea Gorgias, sobre todo, por la semejanza con el inicio del *Encomio a Helena*: “Mi intención es que, dotado de una cierta lógica, este discurso acabe con la acusación de ella” (Tovar, 1985, p. 99).

28. Para un estudio de la *Retórica* dentro de la actividad intelectual del autor véase el estudio de la *Colección de las artes* propuesta por I. Düring (2005).

Lo que Tovar (1990) traduce por *ἀντίστροφος*²⁹ deja una ambigüedad sobre lo que en realidad quiere decir Aristóteles, aunque su traducción del término por “contraparte” es de las más acertadas, deja de lado los dos movimientos que señala el término griego. El término *ἀντίστροφος* traza una *analogía*, un movimiento estructural, en dos sentidos opuestos de la *dialéctica* y la *retórica*, que tiene un alcance bastante amplio en el cuerpo aristotélico. Sobre la analogía³⁰ que se puede encontrar en el inicio de *Retórica* I, 1, 1354a 9 y *Tópicos* I, 1 100a 18, podemos decir que es entre ciencias prácticas y ciencias poéticas (productivas)³¹. Además, la *analogía* pone a las dos disciplinas en caminos paralelos, las dos, serían métodos llevados con *τέχνη*. Ahora, para despejar este movimiento, emperezaremos por observar el criterio en el que se basó Aristóteles para denominar a la *retórica* como una técnica, para ello, en primer lugar, será necesario mostrar las características de la *dialéctica* y luego compararlas con las que tiene la *retórica*. Esta primera *analogía* nos llevará por un camino seguro para entrar de lleno en la posibilidad de dimensionar las pretensiones aristotélicas en el estudio de la *retórica*, sobre manera, las que atañen la tercera sección de este estudio. Desde allí será más fácil otear la segunda *analogía* que nos propone estudiar, la de la *retórica* y la *política*, objeto último de la presente indagación.

29. En el comentario de Cope (1887, pp. 1-2) a la *Retórica*, *ἀντίστροφος*, según él, es un préstamo de Aristóteles de las maniobras del coro en recitación de las odas corales en la tragedia. *Στροφή* denota un movimiento en una dirección, a la que la *ἀντίστροφή*, el contra movimiento o lo rueda en la dirección opuesta, corresponde exactamente, siendo un movimiento en dirección opuesta. Por lo tanto, se extiende a las palabras contadas por el coro durante la última de estas evoluciones y significa un conjunto de versos precisamente paralelo que da respuesta en todos sus detalles a los versos de la *Στροφή*. Explicando el término en este sentido, denota una correspondencia exacta, como un facsímil o contraparte. La explicación al término propuesta por E. Bertí (2008), para *ἀντίστροφος* para él la más adecuada es convertible, es decir, correspondiente, paralela, análoga. Para G. Kennedy (2003, p. 106) es “correlación”.

30. El estoico Zenón comparaba la *dialéctica* con un puño cerrado y la *retórica* con una mano abierta (Cicerón, *De Orator* 113). Según G. Kennedy (2003, p. 108) si la *retórica* es una forma de la *dialéctica*, los manuales, en opinión de Aristóteles, se quedan desgraciadamente muy cortos. Los manuales eran inadecuados a causa de su preocupación por la oratoria judicial, en detrimento de la forma más noble: la oratoria *política*; también por el énfasis que ponen en las partes de la oración y en las emociones; y sobre todo porque olvidan la esencia de la *retórica*.

31. Conocida es la tripartición aristotélica de las ciencias en prácticas, poéticas y teóricas en *Tópicos* VIII, 157a 10-11. Para lo que Aristóteles concebía como ciencias, hay varias posturas, la más conocida es la de W. Ross (1942, p. 51), para quien “*ἐπιστήμη*” equivale aquí a un conocimiento de lo universal, también retomamos las consideraciones de I. Düring (2005, p. 156): para quien *ἐπιστήμη* es comprensión e inteligencia objetiva; también E. Bertí (2008, pp. 23-24): para quien “ciencia” en Aristóteles es el “hábito demostrativo”, en *E. N.* VI 3, 1139 b 31-32.

Podemos empezar mostrando las características de la *dialéctica*, pueden resumirse, según el esquema que Aristóteles traza en los *Tópicos* de la siguiente manera³²: i) La *dialéctica* es útil para ejercitarse³³ (I, 1, 101a 27); ii) Útil en lo relativo a los pleitos con la mayoría, donde conviene partir del conocimiento común de aquellos con los que se discute (101a 31-34); iii) Para los conocimientos en filosofía, ya que podemos, gracias a ella, discernir dificultades en dos sentidos opuestos: así podemos distinguir más fácil lo verdadero de lo falso (101a 34-36); iv) La última utilidad y la más importante es la de conducir los principios de todas las ciencias (101a 36-37).

En cuanto a la *retórica*, pronto sabemos que también son cuatro sus utilidades. i) La primera de ellas es la que permite evitar un hecho reprochable (1355b 5-9); ii) Para algunos no basta el uso de la lógica pura, sino el recurso de los lugares comunes (1355a 27-28); iii) La de persuadir sobre cosas contrarias (1355a 30-35); iv) Saber llegar a lo que es más provechoso para cada uno (1355a 40, 1355b 1-2). Vistas así, a simple vista no parece que la *dialéctica* y la *retórica* tengan algo en común. Pero esto se puede remediar en un examen más detallado. En lo que concierne a la primera utilidad de cada una, la semejanza de ambas es clara: solo en el ejercicio de ambos métodos podemos evitar la injusticia gracias al entrenamiento en la demostración, en el caso de la *dialéctica* y en el caso de la *retórica*, evitamos la posibilidad de que lo más justo por debilidad nuestra caiga ante una treta bien elaborada.

La segunda utilidad, corresponde a la enseñanza de la mayoría, en el caso de la *dialéctica* conviene argumentar desde las propias convicciones de cada uno y en la *retórica* conviene persuadir en lo referente a los *τόποι* (lugares comunes). La tercera es en cuanto al ejercicio dialéctico. Si conocemos las aporías de un tema, podemos refutar y encaminar lo verdadero y lo falso; en cuanto a la *retórica* podemos persuadir sobre lo verdadero, si es que alguien hiciera un mal uso de los argumentos. La cuarta utilidad, semejante a los dos métodos, es que las dos, la *retórica* y la *dialéctica*, pueden alcanzar lo más provechoso respectivamente.

32. Para el esquema de las analogías signo muy de cerca el impecable trabajo de E. Berti (2008) que previamente explora este camino.

33. Aristóteles, I, II, 101a, 25-30: “que es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo: en efecto, teniendo un método, podrá vérselas más fácilmente con lo que nos sea propuesto”.

La *analogía* que inaugura la *Retórica* no solo tiene estos alcances, puesto que ambas disciplinas usan silogismos: “es evidente que el método conforme a arte se refiere a los argumentos retóricos, y los argumentos retóricos son una especie de demostración” (1355a 4-6). Los argumentos retóricos serían los entimemas que dentro de los *Tópicos* son un tipo de silogismos (una concatenación de juicios). Claro que los entimemas y los silogismos dialécticos no son iguales (la distinción en *Tópicos* I 1, 100a 25y 12, 105a 13), las demostraciones retóricas persiguen lo verosímil, se construyen por medio de las *πίστεις* (fuentes de persuasión), de allí que la habilidad del buen retórico sea saber utilizar dichos medios de persuasión, mientras que los silogismos dialécticos persiguen lo más verdadero la mayoría de las veces. La mayor semejanza entre las dos sea el siguiente pasaje de la *Retórica*:

En efecto, el discernir lo verdadero y lo que es semejante a lo verdadero (*τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ*) es propio de la misma capacidad, y, al mismo tiempo, los hombres están por naturaleza suficientemente dotados en lo que respecta a lo verdadero y, en la mayor parte de los casos, se topan casualmente con la verdad, por lo cual el tener buena mira para los *ἔνδοξα* es propio de quien está dispuesto del mismo modo hacia la verdad. (1355 a 14-18)

En el pasaje anterior, Aristóteles traza una de las analogías más complicadas³⁴ que cobijan la *retórica*. Por un lado, tenemos el discernimiento de lo verdadero propio de la filosofía y de la ciencia, y por otro, tenemos la capacidad de captar lo que es semejante a lo verdadero, en este caso, aquella disposición es la que cobija la *retórica*. También, de inmediato, notamos la disposición hacia lo verdadero de la filosofía y la disposición hacia las premisas reputadas que son las que utiliza la *dialéctica*. Precisamente, esta última *analogía*, es la más fuerte dentro del grupo de analogías que se puede establecer: la *retórica*, gracias a esta fundamentación, sería no solo correlativa (contraparte) de la *dialéctica*, como ya expusimos, sino correlativa, indirectamente por medio de esta última (de la dialéctica) de la misma filosofía. Este entendimiento de *retórica*, *dialéctica* y filosofía establece una de las comunicaciones y auxilios teóricos destacados del pensamiento aristotélico. Las que pueden

34. El trabajo que explora E. Berti (2008, p. 157) es el único que con precisión señaló los alcances que para la *retórica* tienen estas analogías.

ser las principales repercusiones de dicho entendimiento son una de las empresas fecundas y nos atrevemos a decir, de las más inexploradas de la actualidad en el pensamiento aristotélico.

Segunda analogía: Retórica, Ética y Política

Si la primera *analogía* tiene el problema de no estar lo suficientemente explorada, los alcances de la segunda no van más allá de una semejanza de contenido entre la *Política* y la *Retórica*:

Las *πίπτεις* están constituidas por estas cosas, es claro que puede aprehenderlas quien es capaz de argumentar y de indagar en torno a los caracteres, en torno a las virtudes y, tercero, en torno a las pasiones, tanto qué es cada una de las pasiones como qué cualidad tiene, tanto a partir de qué cosas se genera como de qué modo, de manera que se sigue que la retórica es como una especie de rama (*παραφύεξ*) de la dialéctica y del tratamiento sobre los caracteres, que es justo llamar política. (I, 2, 1356a 22-27)

La clasificación que establece Aristóteles de las *πίπτεις* (medios de persuasión) técnicas en diferentes tipos de argumentos, nos conduce a una tipología de los argumentos que le competen a la *retórica*: i) Argumentos en torno a los caracteres; ii) En torno a las virtudes iii) En torno a las pasiones y finalmente; iv) En torno a las demostraciones. La *analogía* de los contenidos de las ciencias poéticas y prácticas, *Retórica*, *Ética* y *Política* está más que definida en las propias palabras de Aristóteles. Sin embargo, nosotros no indagamos en la primera de las ciencias prácticas (ética), pero todo nuestro interés sí se centra en la *política*. Así, la *retórica* sería una parte de los *Tópicos* y al mismo tiempo una parte de la *Política*.

Lo que sería natural preguntarse de esta última *analogía* es: ¿qué parte le corresponde a la *retórica* en la *política*?, un intento valioso de responder lo anterior fue el de Berti (2008). Consideró que esta segunda *analogía*, al contrario de la primera, traza una correspondencia no ya estructural, sino de contenido. Para él, la intención de esta semejanza sería la preparación de los discursos. No obstante, encontramos lo siguiente: lo que dice Berti sobre la *analogía* es más bien poco que suficiente, en cuanto a la *analogía* de la *retórica* con la *política*, no indaga en los tipos de argumentos, en el

carácter de una persuasión de esa naturaleza, ni en las pasiones y en los valores que defiende una *retórica* de ese calibre. Para poder encaminar una réplica a las consideraciones anteriores es necesario mostrar la denominación que tiene Aristóteles en la *Retórica*:

Por eso se encubre con la figura de la política la retórica y los que pretenden estudiar ésta, en parte por ineducación, en parte por ostentación, en parte por otras causas humanas; pero es una de la dialéctica y su semejanza (ἔστι γὰρ μῦθόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοία), como decíamos al comienzo. Ninguna de las dos (retórica y dialéctica) es ciencia de cómo es nada definido, sino como meras facultades de dar razones. (1356a, 33)

De nuevo, Aristóteles está mostrando la semejanza de la retórica con la dialéctica, solo que ahora nos habla de un “encubrimiento” e introduce a las dos (retórica y dialéctica) en un mismo género (en el de las ciencias poéticas). Así, la retórica no es propiamente una ciencia, las dos son métodos llevados con arte, cuya finalidad es dar razones, respectivamente. Si ninguna de las dos son ciencias, una de las propuestas interpretativas que queremos plantear para la segunda *analogía* ya no puede versar como previamente lo estableció Berti, esto es, sobre una semejanza de contenidos de ambas disciplinas. Si bien, es cierto que el contenido temático subyace en la segunda *analogía* y que la semejanza de contenidos es clara, no por ello debemos desconocer el proyecto que plantea Aristóteles en los libros IV, VI y VIII de *Política* que cubre a la vez un aspecto político y educativo:

Mas lo que sería es introducir un orden político tal que los ciudadanos pudieran fácilmente acatar y compartir dentro de las circunstancias porque no es menos hazaña enderezar una constitución que construirla desde el principio. Por lo cual y además, de los conocimientos ya expresados, el político debe ser capaz de subvenir a las constituciones ya existentes. (IV, 1, 1289a, 1-7)

Y en el libro VI Aristóteles vuelve a reafirmar cuál es la tarea del político dentro del régimen que dirige:

Para el legislador y para los quieren establecer un régimen de esta clase no es la tarea más importante establecerlo, ni

tampoco la única, sino más bien conservarlo, pues no es difícil que de cualquier manera que esté constituido dure uno, dos o tres días. (VI, 1, 1319b, 33)

Sobre los dos pasajes anteriores introducimos la siguiente consideración: la *retórica* sería uno de los mejores medios por los cuales se puede conservar un régimen político, sobre manera, en las democracias, porque ayuda a mantener los valores que son comunes a todos, esto es, la igualdad y la libertad. Para ello se necesita una práctica educativa que haga posible lo anterior:

Existen también algunas ciencias liberales que no es indigno de un hombre libre cultivarlas hasta cierto punto, pero entregarse a ellas en exceso y con demasiado vigor implica los daños ya mencionados. Tiene también mucha importancia el fin que uno se propone al hacer o aprender algo: no es indigno del libre hacer las cosas por sí mismo o por los amigos o por una excelencia. (VIII, 1337b 15-19)

En este sentido, cabe mencionar que el ejercicio de la *retórica*, tanto para el político, como para los ciudadanos que tienen los mismos valores en común en un régimen, es dignificante la práctica de la *retórica*, no solo como ejercicio propio, sino como medio para la defensa de aquello que une una ciudad. Así, la tesis queda establecida de la siguiente manera: la disciplina *retórica*, sería la herramienta que cultiva el hombre libre en el régimen político con la intención de asegurar la supervivencia de este. Vista así en la segunda *analogía* queda todo por descubrir, basta con observar qué tipo de argumentos utiliza el retórico en la democracia; qué medios persuasivos utiliza para garantizar la conservación del régimen; cómo y cuáles emociones encamina el político al momento de persuadir a una ciudad y qué características tiene el silogismo en la tipología de los regímenes que plantea Aristóteles (democracia, tiranía, república y los mixtos). Todo ello, en suma, es lo que consideramos una aplicación de la segunda *analogía* de la *Retórica* a los tres libros mencionados de *Política*.

Todo esto se perfila como un estudio del silogismo retórico, atravesado por las consideraciones del propio Aristóteles en la *Política*, esto es, sobre sus estudios de los medios de conservación de los regímenes, con base en el carácter y pasiones de aquellos que los componen. Para ver los alcances

que tienen las analogías que subyacen en la *Retórica* con los libros IV, VI y VIII de la *Política*, será menester desarrollar una empresa que amerite una exploración más detenida y detallada del asunto. Por ahora, basta señalar que el camino del arte que inaugura Aristóteles con la *Retórica* gracias a las analogías entre las ciencias prácticas y ciencias poéticas, alcances que se muestran novedosos en el pensamiento aristotélico y, por lo demás, no han sido explorados ampliamente en la actualidad.

Conclusiones

Las conclusiones a las que llega el presente estudio, en gran medida, son incompletas a causa de que solo trazamos los primeros momentos en donde se desarrolla el pensamiento analógico de Aristóteles. Deberán verse los resultados obtenidos en la indagación como una aproximación o si se quiere: como un momento arqueológico que quiere fundamentar un estudio en la segunda *analogía* que nos presenta la *Retórica*, es decir, es una propuesta interpretativa de la teoría del silogismo que subyace en el tratado por medio de las tendencias retóricas que subyacen en los libros IV, VI, VIII de la *Política*. Todo esto en nuestro autor, desde su primer escrito de juventud (el *Grilo*) hasta su tratado de madurez, es la *analogía* de las ciencias en Aristóteles, objeto complejo que para desarrollarse amerita una profundización más detenida.

El germen de esta indagación comienza por vislumbrar una nueva lectura en el seno de los fragmentos de los diálogos perdidos de Aristóteles que recoge Valentinus Rose. En su mayoría los fragmentos del *Grilo* son breves escorzos de un escrito que por las vicisitudes de la historia occidental llegó hasta nuestras manos en la voz Diógenes y de Quintiliano. Sin embargo, a pesar de la complicada empresa que significa en la actualidad aventurarse a los contenidos que tiene el diálogo, nosotros, en la vía de la tradición, refutamos la interpretación que hasta nuestros días se sostuvo gracias al influjo que tuvo la lectura de W. Jaeger (1946) para el cuerpo de las obras aristotélicas. Más allá de la tradición, el diálogo el *Grilo* parece mostrarse como el lugar de disputa del estagirita con la tradición *retórica* precedente y por qué no con las tesis platónicas sostenidas en el *Gorgias* y en el *Fedro*. Lo más relevante que nos arrojan los fragmentos del *Grilo* es que sería el lugar en el que por primera vez aparecen las dos analogías que permite una indagación teórica, tanto en los *Tópicos* como en la *Política* de Aristóteles

por medio de *Retórica*.

En la misma vía, gracias a los estudios de Berti (2008) sobre el significado que tiene para Aristóteles, el desarrollo de las dos analogías que podemos encontrar en los primeros capítulos de la *Retórica*. Llegamos al conocimiento de la primera de las analogías, esto es, la de *Retórica* con la *dialéctica*, en ella notamos que ambas disciplinas son antistrofas, es decir, métodos hermanos llevados con arte que tienen un movimiento en direcciones opuestas, no obstante, son disciplinas análogas. Ambas disciplinas tienen una utilidad cuádruple y cada una le corresponde estudiar los más elevados, dentro de sus respectivos campos. La *retórica* sería el método por excelencia para llegar a lo más provechoso. Algo similar ocurre en el caso en la *dialéctica*, puesto que por medio de ella podemos alcanzar y encaminar el conocimiento de los principios de todas las ciencias.

Finalmente, gracias al desarrollo de las analogías, llegamos a la segunda de las analogías que nos señala el propio Aristóteles en la *Retórica*. Desde allí notamos que la semejanza de la segunda *analogía* no es ya estructural sino de contenido. Por ello, un estudio del silogismo retórico y de los medios de persuasión en la *Política* de Aristóteles, amparado en una lectura de la *Retórica*, es el germen que marca o señala el fundamento para un estudio aplicativo del silogismo retórico en el marco de la conservación de los regímenes, el carácter de los ciudadanos y las pasiones que subyacen en la tipología de los regímenes políticos. De ese modo, llegamos a la tesis que sostendremos ampliamente: aplicar el silogismo retórico al contexto que nos proponen los libros IV, VI, VIII de la *Política* de Aristóteles, con el propósito de perfilar las retóricas de los distintos modelos de gobierno que encontramos en dicho tratado.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1831). *Aristotelis Opera*. De Gruyter.
- Aristóteles. (1987). *Metafísica*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Editorial Gredos, S. A.
- Aristóteles. (1990). *Retórica*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles. (1995). *Tratados de lógica II*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1999). *Retórica*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Tratados de lógica I*. Editorial Gredos
- Aristóteles. (2005). *Fragmentos*. Editorial Gredos.
- Aubenque, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus.
- Aubenque, P. (2018). *Crátilo*. Editorial Gredos.
- Aubenque, P. (2018). *Gorgias*. Editorial Gredos.
- Barnes, J. (1995). *Rhetoric and poetics*. Barnes & Noble.
- Barthes, R. (1982) *Investigaciones retóricas I*. Editorial Buenos Aires.
- Berti, E. (2008). *Las razones de Aristóteles*. Oinos.
- Berti, E. (2017). *El poder de la imagen*. Antropos.
- Campos, A. & Vigo, G. (2017). *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*. Ensa.
- Chroust, A. (2017). *Aristotle: New light on his life and on some of his lost works V. II*. Routledge.
- Cicerón. (2013). *Sobre el orador*. Alianza editorial.
- Cope. (1887). *The Rhetoric of Aristotle Vol. I*. Ulan Press.
- Diógenes, L. (2015). *Complete Works of Diogenes Laertius*. Delphi Classics.
- Düring, I. (2005). *Aristóteles*. UNAM.
- Eire, A. (2002). *Retórica clásica y teoría literaria moderna*. Arco libros.
- Gadamer, H. (2007). *Verdad y método Vol I*. Ediciones Sígueme.
- Gorgias. (2014). *Tratado sobre el no ser*. Ediciones Uniandes.

- Isócrates. (1974). *Discursos*. Editorial Gredos.
- Jaeger, W. (1946). *Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica.
- Kennedy, G. (1963). *The art of persuasion in Greece*. Princeton University Press.
- Kennedy, G. (2003). *La retórica clásica, y su tradición cristiana y secular, desde la antigüedad hasta nuestros días*. Instituto de Estudios Riojanos.
- Mársico, C. (2014). *Filósofos socráticos testimonios y fragmentos*. Editorial Losada.
- Murphy, J. (1984). *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Editorial Gredos.
- Murphy, J. (2002). *Poéticas y retóricas griegas*. Editorial Síntesis.
- Nietzsche, F. (2000). *Escritos sobre retórica*. Editorial Trotta.
- Perelman, Ch., Olbrechts, L. (1985). *Tratado de la argumentación*. Gredos.
- Pernot, L. (2013). *La retórica en Grecia y Roma*. UNAM.
- Platón. (2018). *Fedro*. Editorial Gredos.
- Platón. (2010). *Gorgias*. Editorial Gredos.
- Ricoeur, P. (2000). *La metáfora viva*. Cristiandad.
- Romo, F. (2005). *La retórica, un paseo por la retórica clásica*. Montesinos editor.
- Rose, V. (1900). *Aristotelis fragmenta*. Lipsiae.
- Ross, D. (1955). *Aristotle fragmenta selecta*. Oxford University Press.
- Somlsen, F. (1929). *Die Entwicklung der aristotelischen logik und rhetorik*. Weidmannsche Buchhandlung.
- Spengel, L. (1853). *Rhetores greci*. Lipsiae.
- Tovar, A. (1990). *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Bruquera.
- Walzer, R. (1965). *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*. Lipsiae.

5

CAPÍTULO CINCO

Importancia de la Relectura de la *Política* de Aristóteles para el Análisis de los Estados modernos¹

Santiago Ortegón Restrepo
Carlos Arturo Álvarez Montes

Introducción

La investigación filosófica, en medio de un mundo que le reclama cierta utilidad a la filosofía, enfrenta muchas dificultades, y más aún cuando esta se encuentra enfocada en el estudio de la antigüedad. Si bien en la actualidad ha surgido un movimiento que se ha interesado en los últimos años en redescubrir, *releer*, profundizar y preservar el legado del mundo antiguo, el dedicarse al estudio de estas culturas presupone un reto inmenso. No solo por la rigurosidad que implica esta tarea, sino porque estos hombres y mujeres se tienen que enfrentar también a un mundo moderno que se muestra indiferente ante aquello que no representa algo “nuevo” (Habermas, 1985). Esta indiferencia no es gratuita, sino que responde al profundo espíritu consumista que posee la sociedad actual y que es alentado por el constante progreso tecnológico.

En consecuencia, esto ha llevado a que el papel no solo de la filosofía, sino

1. El presente texto hace parte de la investigación “Democracia, tiranía y oligarquía en la *Política* de Aristóteles (libros IV - VIII). Una revisión” inscrita en la Vicerrectoría de investigaciones y extensión de la Universidad Tecnológica de Pereira bajo el código 1-22-8.

también de las humanidades en general, haya perdido su lugar privilegiado dentro de la educación, tal como ya lo han denunciado algunos filósofos². No obstante, pese a estas y demás dificultades que pueda haber, lo que ha dejado claro el trabajo de estos conocedores del mundo antiguo³ es que este aún mantiene una vigencia que traspasa las barreras de lo meramente histórico y que puede ayudar inclusive a conocer y a entender mejor el mundo de hoy. Por consiguiente, volver sobre la múltiple riqueza que aún ofrecen los antiguos no es un capricho, sino una necesidad.

En este sentido, lo que desde aquí se pretende es de algún modo contribuir a este redescubrimiento y *relectura* de la antigüedad para pensar el mundo contemporáneo desde la mirada de uno de los más famosos y reconocidos filósofos que han surgido a lo largo de la historia: Aristóteles.

Ahora bien, aunque el objetivo del proyecto de investigación que se está gestando desde el Grupo de Investigación en Filosofía y Educación desde su línea en filosofía antigua de la Universidad Tecnológica de Pereira, es el de analizar la vigencia de los modelos políticos descritos en la *Política* de Aristóteles contemplados entre los libros IV y VIII, el fin de este escrito es mostrar la pertinencia que tiene tal empresa.

Para llevar a cabo este propósito, en primer lugar, se tratará de exponer más detalladamente el porqué es importante volver la mirada en el mundo de hoy hacia el mundo antiguo a través de la *relectura* de Aristóteles, como lo es más puntualmente en este caso. En una segunda instancia, se tratará de rastrear el impacto que ha tenido la *Política* de Aristóteles y tratar de visualizar de esta manera cuál es el posible impacto que puede tener hoy en día esta obra, tanto a nivel general, como a nivel institucional. Por último, se expondrá la propuesta metodológica que será usada en el proyecto de investigación final para la lectura e interpretación de la obra aristotélica en cuestión.

Así pues, se espera mostrar cómo una *relectura* de la tradición antigua no es una simple tarea ociosa, sino que, por el contrario, es un trabajo inmenso que puede tener implicaciones muy beneficiosas para hacer una

2. Algunos ejemplos se pueden encontrar en Nussbaum (2010), Derrida (2001), Kant (2004), Savater (1999)

3. Por citar algunos ejemplos, se pueden mencionar los trabajos de Suñol (2015); Hadot (2006); Nussbaum (1988); Brock (2020); Kirk (2021); Lacunza (2016); Ludwig (2020).

aproximación más crítica hacia aquellos modelos políticos que configuran al mundo de hoy.

Recepción y relectura de la obra aristotélica

Cuando se va a leer o, mejor dicho, cuando se va a *releer* a Aristóteles hoy en día no se puede desconocer toda la tradición que hay detrás de él. Esta tradición ha mostrado que no solo hay una forma de leer a Aristóteles, sino que precisamente esta revela lecturas muy diversas que la obra de este grande de la filosofía ha suscitado a lo largo de la historia. El Aristóteles que leyeron e interpretaron las escuelas antiguas posteriores a este filósofo no es el mismo que leyeron los medievales, ni mucho menos los modernos. Por lo cual, no se puede esperar que con una *relectura* en la actualidad se traiga al mismo filósofo de Estagira que vivió hace más de dos mil quinientos años al presente, aunque bien se trate de ser lo más fielmente posible a su pensamiento original.

De hecho, esto sería contraproducente para alcanzar el propósito que se tiene con el proyecto de investigación que se está buscando realizar; pues la mera reconstrucción del pensamiento aristotélico no sería suficiente, ya que con este no se está apuntando a hacer un estudio puramente filológico, sino que se está apuntando a dilucidar la configuración política contemporánea a la luz del filósofo. Tarea en la que, si bien es completamente necesario intentar ir al pensamiento más original de Aristóteles, no se trata de mantener vivas unas ideas antiguas, sino que se trata también de, como comenta Aubenque (2001) refiriéndose precisamente a la actualidad de Aristóteles, hacer “renacer” el espíritu del pensamiento aristotélico, es decir, reinterpretar los problemas del hoy aportando una nueva perspectiva desde Aristóteles.

En este sentido, teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, se podría afirmar que *releer* a Aristóteles no significa en lo absoluto repasar unas páginas para ver qué tenía o qué tiene de interesante este autor en particular. *Releer*, en un sentido general, significa a su vez reinterpretar. Ni siquiera es traer a alguien desde el pasado a la actualidad. Antes bien, es hacer consciencia de que los problemas filosóficos nunca mueren en sí con quienes trataron de resolverlos, sino que estos se reinventan y siguen presentes en el hoy. De este modo, es que se podría aludir a un “renacer” del pensamiento aristotélico.

No obstante, pese a que desde lo anteriormente expuesto se podría afirmar que se hace necesario volver a Aristóteles por el simple hecho de que su *relectura* puede aportar a la comprensión o al abordaje de varios problemas filosóficos de la actualidad, sigue viva la pregunta del porqué volver sobre Aristóteles y no sobre otro de los muchos pensadores que surgieron en la antigüedad y que igualmente podrían aportar mucho en lo mismo.

Sin embargo, lo que no se tiene en cuenta al plantearse esta cuestión es que más allá de que no se puedan abordar estas problemáticas desde otros pensadores, hay más bien en el trasfondo del asunto un desencantamiento por el legado del estagirita; desencantamiento que no es fortuito o que se deba a que Aristóteles ya no tenga nada que decir. Lo que sucede realmente es que el Aristóteles que el hombre de hoy recibe está siendo pensado desde antiguas interpretaciones y no desde una *relectura* y reinterpretación del mismo que abra horizontes para el tratamiento de los problemas contemporáneos. Por ese motivo, se hace necesario realizar por lo menos un somero repaso por algunas de las lecturas que se han hecho de Aristóteles a través de la historia y que han causado el desencanto y desinterés que puede ser percibido hoy en día.

La recepción de Aristóteles en la Antigüedad

Si bien Aristóteles en vida logró fundar una escuela en las afueras de Atenas, el Liceo, donde pudo difundir su pensamiento entre sus contemporáneos, la propagación de su pensamiento y su legado no tuvo mucho éxito hasta por lo menos casi dos siglos y medio después de su muerte. Una de las principales causas la señalan Reale y Antiseri (2017) en el primer tomo de su *Historia de la Filosofía: la escuela aristotélica* “no estuvo en grado de ejercer influencia filosófica de relieve” (p. 356).

Estos autores llegan a esta conclusión principalmente por dos motivos. El primero es que el enfoque de los sucesores de Aristóteles, Teofrasto y Estratón de Lampsaco, llevan la orientación del Liceo a la investigación científica materialista, lo cual desvió la atención de algunos de los otros temas de interés de la original escuela aristotélica. Un segundo motivo, que seguramente contribuyó a este decaimiento, está en el hecho de que

los textos esotéricos⁴ de la obra de Aristóteles fueron sacados de Atenas y posteriormente llevados por Neleo⁵ a Escepsis, en el Asia Menor, donde fueron escondidos por un buen tiempo. Aunque, seguramente en el Liceo se encontraban algunas copias de estas obras, tal vez no fueron muy leídas y estudiadas con bastante rigurosidad por mucho tiempo⁶. De modo que, al no contar con los insumos suficientes para profundizar en el pensamiento de Aristóteles en ese entonces, este filósofo fue incomprendido inclusive por sus discípulos más cercanos.

Además de la poca influencia que tuvo la escuela del Peripato en la difusión de la obra de Aristóteles después de su muerte, el ocultamiento del *Corpus Aristotelicum* durante tanto tiempo se convirtió en otra de las causas de la infructuosidad del pensamiento del estagirita en la antigüedad. Pues esta valiosa biblioteca pasó por lo menos por las manos de diez dueños diferentes hasta llegar a Andrónico de Rodas, quien, como director de la escuela peripatética, se encargó de sacar de nuevo a la luz y sistematizar la obra de Aristóteles en el siglo I a. C. Además de rescatar la obra aristotélica, Andrónico impulsó una *relectura* de Aristóteles, pero esta se encontró con la dificultad de parecer muy oscura. De tal modo que surgió la necesidad de tratar de explicar lo que Aristóteles decía en sus textos, con lo cual, Andrónico realiza la primera edición crítica de la obra aristotélica y se comienza a impulsar el trabajo comentarístico que se desarrollaría más fuertemente en la edad media.

La recepción de Aristóteles en la Edad Media

Guillermo de Moerbeke es considerado uno de los más importantes traductores de la obra aristotélica en la edad media. Se dice que revisó prácticamente todo el *Corpus Aristotelicum*, incluyendo la *Política* y la *Poética*, textos que hasta entonces no contaban con ninguna traducción.

4. Hay que recordar que los textos esotéricos son aquellos que contenían más puramente la filosofía que se impartía dentro del Liceo, por lo cual se podría decir tenían incluso más importancia que los textos exotéricos. Estos textos también servían como manuales de clase dentro de la escuela del Peripato y algunos corresponden a apuntes de las clases que allí eran impartidas.

5. Neleo de Escepsis fue un filósofo del siglo III a. C. que tuvo formación en el Liceo bajo la dirección de Teofrasto. Neleo, gracias a Teofrasto, se convirtió en heredero de la biblioteca que se conservaba en el Peripato con las obras esotéricas de Aristóteles.

6. A esto también se suma que las pocas copias que se encontraban en circulación eran poco fieles a las originales y resultaban muy oscuras (Reale y Antiseri, 2017).

Fue esta ardua e importante labor la que permitió a grandes eruditos medievales, entre los que datan San Agustín y Santo Tomás, realizar espléndidos comentarios sobre el pensamiento del Estagirita. Inicialmente en la edad media solo se contaba con algunos fragmentos de la *Metafísica* y no existía referencia alguna a obras de carácter práctico como la *Política*. De esa manera, la enorme labor que emprendieron los traductores hizo que estos textos conocieran la luz y que varios autores se sirvieran de ellos para perfilar su pensamiento.

Es importante tener en cuenta que el surgimiento de la obra Aristotélica en la edad media suscitó enormes problemáticas. Como era de esperarse, una época orientada fundamentalmente a leer la filosofía para conciliarla con el pensamiento religioso a través de la teología no podía admitir que Aristóteles pensara el componente humano (la praxis) al margen de Dios. Y esa fue precisamente la posición que empezó a gestarse; Aristóteles como un promotor del obrar humano que no consideraba necesario fijar la mirada en un orden divino. Tal como bien afirma Emilio García (2012) en un artículo donde pretende mostrar la influencia que tuvo el pensamiento antiguo sobre la edad media y el renacimiento, existía una incompatibilidad entre los principios de Aristóteles y algunas verdades de la fe que predominaban en ese momento. A pesar de que autores profundamente cristianos como Santo Tomás pusieran todo su empeño en reconciliar el pensamiento aristotélico con las verdades cristianas, la obra del Estagirita continuó siendo muy controvertida.

De esta manera, la filosofía aristotélica fue censurada varias veces en el siglo XIII d. C. No se admitió su enseñanza y tampoco se abrió la posibilidad de promulgar las interpretaciones hechas por Santo Tomás, máximo exponente del pensamiento aristotélico. Dicho autor fue quien rescató el pensamiento de Aristóteles para el cristianismo y Occidente. Gracias a la sistematización que logró hacer de la obra de Aristóteles, tratando de reconciliar el pensamiento aristotélico con las verdades cristianas, fue catalogado por muchos como el gran comentarista. Sin embargo, su empeño por lograr esta reconciliación lo llevaron a realizar afirmaciones que no fueron bien acogidas en su época.

Por otra parte, San Agustín apela a una visión de la política que confirma la imposibilidad de reconciliar los presupuestos de Aristóteles con los ideales teológicos que existían en la época. Aristóteles no estaba analizando

el fenómeno de la verdad a la luz de un Dios omnipotente que crea el mundo a su imagen y semejanza, al parecer los principios que él proponía otorgaban total autonomía al hombre y a sus capacidades cognoscitivas. Un motivo más para que en 1277 se condenara el pensamiento aristotélico y se castigara con excomunión a todo aquel que promulgara su pensamiento (García, 2012). En la edad media todo el poder provenía de Dios y solo a través de él era posible expiar los pecados, es decir, buscar la salvación. Los primeros libros conocidos del Estagirita fueron: *Segundos analíticos* y *De anima*, y la idea de verdad que allí se manejaba empezó a cobrar importancia en la edad media y a generar también fuertes disputas.

Por otra parte, es necesario señalar la recepción que tuvo Aristóteles en el mundo árabe, y más concretamente, en Averroes. En el siglo IX, los sabios musulmanes ya conocían el tratado ético de Aristóteles debido a una traducción hecha por Ishaq b, Hunayn. Esta traducción es calificada como uno de los descubrimientos más extraordinarios en torno al difícil pensamiento del estagirita, además, es importante señalar que el interés de los árabes va dirigido principalmente a la *Ética* a Nicómaco. Así pues, las referencias más importantes sobre la *Ética* a Nicómaco vienen dadas a partir de Al-Kindi en su *Epístola sobre el número de libros de Aristóteles y lo que se necesita para alcanzar la filosofía* (s. IX). También es importante señalar el comentario de Al-Farabi sobre el tratado aristotélico y su libro *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles* (s. IX).

Gracias a todo ello, Averroes logra crear su famosa *Paráfrasis* que, al ser traducida al latín, renovó el pensamiento ético de la escolástica cristiana (Guerrero, 2012). Inicialmente, Averroes toma la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles para demostrar que el movimiento constituye una prueba irrefutable de la existencia de Dios, incluso podría decirse que este constituye el primer acercamiento que Averroes tuvo sobre el pensamiento aristotélico. Posteriormente, el autor árabe ofrece una interpretación demasiado oscura en torno a la doctrina aristotélica del doble entendimiento, a su vez que recoge los términos acto y potencia para demostrar la existencia del entendimiento agente universal.

La recepción de Aristóteles en la modernidad

Después de la poca consecución por la que pasó Aristóteles en la antigüedad y el redescubrimiento que vivió en el medioevo, pero que se

vio truncado por la censura de la iglesia a su obra, este filósofo se enfrentó con una época más cruda aún: la modernidad. Esta época se caracteriza justamente por la exaltación de lo “nuevo”, lo cual está contenido dentro del mismo cuño de “moderno”, del cual explica Habermas (1985) en su trabajo sobre el proyecto de la modernidad:

El término «moderno», con un contenido diverso, expresa una y otra vez la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo. (p. 20)

De este modo, el hombre moderno se caracteriza por percibirse a sí mismo con una conciencia histórica en la que, si bien se siente parte de todo un proceso que tiene su origen en la antigüedad, se muestra interesado en desligarse de lo antiguo para poder gestar lo “nuevo”. Desde esta perspectiva, lo antiguo se presenta más bien como el punto de contraste que permite diferenciar lo “nuevo” de lo “viejo”.

Así pues, como fruto de esta cosmovisión moderna, este tipo de hombre busca superar la tradición escolástica que le antecede, y con esta la tradición aristotélica que se consagró en gran medida en la obra tomista durante la edad media. Este declive de la tradición medieval en la que se encuentra inscrita el legado del filósofo es el resultado de la imposibilidad de responder al gran reto que le pone el surgimiento de la ciencia moderna experimental a la escolástica (Calvo, 2008). Puesto que, mientras el hombre moderno exige pruebas empíricas, la escolástica solo puede responder con lo que para ellos son especulaciones. De esta manera, el hombre moderno, absorto en la novedad que presentaba el avance de la ciencia experimental y el progreso tecnológico que esta traía consigo, se desinteresa y se desencanta de la tradición a través de la cual llega Aristóteles en ese entonces.

La recepción de Aristóteles en la actualidad: el Neo-Aristotelismo

Finalmente, Aristóteles, tras haber pasado por otro largo período de tiempo en el que perdió mucha importancia, vuelve a resurgir en el siglo XIX con el movimiento que se reconoce en la actualidad como neo-aristotelismo. Este resurgimiento de Aristóteles se dio gracias al impulso de la filología y de los estudios históricos que fue promovido por

académicos como Trendelenburg en Alemania y que se condensó en un primer momento en la edición crítica de la obra aristotélica que realizó el crítico y filólogo alemán Bekker en 1831. Posteriormente, surgieron más ediciones y comentarios críticos que siguieron promoviendo la *relectura* de Aristóteles en la actualidad, de modo que se posibilitó el renacimiento de ciertas ideas que aparentemente ya no tenían nada que decir. Así pues, este movimiento se erige como contra respuesta al espíritu moderno que sigue imperante en el mundo de hoy.

Para el siglo siguiente, desde comienzo de los años 60 hasta finales de los 70, se presentó en Alemania un continuo debate que pretendía establecer la vigencia de la filosofía práctica de Aristóteles. Importantes pensadores como Gadamer y Hannah Arendt contribuyeron especialmente al enriquecimiento de este debate; sus posturas en torno a la vigencia del pensamiento aristotélico fueron de enorme impacto en la Alemania de ese momento. En *Verdad y Método*, obra clave para el movimiento hermenéutico, Gadamer (1960) dedica un apartado esclarecedor a la vigencia del pensamiento aristotélico. Por otra parte, Arendt (1958) en *La Condición Humana* retoma esa misma empresa y le dedica igualmente un lúcido apartado.

Este importante debate que tuvo lugar en Alemania puede dividirse en dos grandes momentos: por un lado, las obras de autores políticos que empezaron a analizar la vigencia del modelo práctico de la filosofía aristotélica, entre los cuales se encuentran Leo Strauss, Eric Voegelin y Hannah Arendt en la década de los 60. Ahora bien, su recepción no se basó exclusivamente en el pensamiento de Aristóteles, sino que las obras de Kant empezaron a gestarse bajo el mismo interés de una rehabilitación de la filosofía práctica. Por el momento, esta última idea debe ser comprendida como una referencia inmediata al obrar humano dentro de la sociedad.

Por otro lado, el segundo momento tiene un carácter teórico-sistemático; aquí la discusión se gesta de forma general a partir de escuelas alemanas vigentes en la época y son ellas las encargadas de difundir los modelos aristotélicos y kantianos. Estas escuelas son: Escuela de Frankfurt, El racionalismo crítico, La hermenéutica filosófica de Gadamer, El constructivismo de la Escuela de Erlangen y de Constanza, y, por último, la nueva escuela de Karl-Otto Apel y del último Habermas. Cada una de ellas emprende una ardua labor por discutir la vigencia del pensamiento de

Aristóteles. De ahí proviene precisamente el término “neo-aristotelismo”, de un intento por revivir el pensamiento práctico de Aristóteles para traerlo a discusión con los grandes problemas de la modernidad y la contemporaneidad.

Aristóteles y la *Política*

Luego de preguntarse sobre el porqué volver hacia Aristóteles y ver que aquel cuestionamiento responde más a una incomprensión y a un desencantamiento histórico por la obra de este filósofo que a la búsqueda de una verdadera razón para dejar de leerlo, queda una pregunta más puntual por hacer: ¿por qué ir justamente a la *Política* y no a otros textos del estagirita?

En primer lugar, no se puede olvidar que la civilización occidental se cimienta precisamente en los antiguos griegos. Si bien no se puede decir que se conserva como tal el modelo griego en la actualidad, se debe reconocer que la cultura occidental le debe mucho a los griegos, sobre todo en la forma en como esta ha configurado su pensamiento. Por esa razón, cuando se van a pensar los modelos políticos actuales, no está de más volver sobre la cuna de la civilización para tratar de ver de qué modo estos modelos siguen siendo hijos de la Grecia Clásica o de qué modo estos se han desligado de aquella.

En esta labor la *Política* de Aristóteles puede ser muy esclarecedora, ya que en ella su autor, antes de plantear un modelo político propio, se propone analizar los modelos que estructuran las diferentes constituciones políticas del mundo helénico; lo cual permite contemplar de amplia manera el contexto político griego. Esto se hace importante al momento de realizar un análisis crítico a la política contemporánea, puesto que de esos modelos griegos aún se conservan hoy en día por lo menos los nombres para designar los modelos propios de esta época.

Por otra parte, es legítimo considerar que los modelos políticos presentados por el estagirita han constituido una enorme influencia a lo largo de la historia. Si no fuese así, ni Aristóteles ni sus discípulos hubieran dedicado tanto tiempo al estudio de la política de su momento; estudio que

quedó condensado en este importante texto que se conoce como la *Política*⁷. El análisis de este contexto político es el que permite a Aristóteles hacer una propuesta política heterogénea que buscaba mejorar los diferentes aspectos de la política de ese entonces. Por esa razón, se puede decir que la importancia que cobra esta obra en la antigüedad reside justamente en que esta constituye un proyecto político que fue elaborado con mucha seriedad y rigurosidad, aunque su impacto práctico haya sido casi nulo por razones ya expuestas en el apartado anterior⁸.

Aunque bien el impacto que tuvo la *Política* y, en general, la obra de Aristóteles en la antigüedad fue muy limitado, en cambio, esta constituyó uno de los descubrimientos más importantes en la edad media. Por supuesto, no es nada extraño que dichas interpretaciones estuvieran supeditadas a las necesidades de la época y a las preguntas fundamentales que mantuvieron en vilo el pensamiento de los autores medievales. Ello indica que no es posible escapar a lo que cada momento histórico reclama; pensar, cada época, a partir de autores como Aristóteles, exige traer a la vida aquellas ideas que aparentemente ya están muertas.

Tal es el caso de la *Política*⁹ de Aristóteles en la edad media. Por ese motivo, autores como San Agustín y Santo Tomás pusieron todo su empeño en repensar esta obra desde una preocupación fundamental de la época: demostrar la existencia de una divinidad suprema que todo lo gobierna. Pero fue este último, quien acogió plenamente la *Política* y la llevó a coincidir con los ideales cristianos. Por otra parte, San Agustín consideraba

7. La creación de la *Política* no es el resultado de un sencillo y corto trabajo, sino que, por el contrario, es el fruto de un largo y prolongado proceso, en últimas, inconcluso. Por un lado, se dice que es el fruto de un largo proceso porque este texto se gestó a partir de los apuntes que tomaban los discípulos de Aristóteles en las clases sobre política dictadas por él en el Liceo cada año. Por otro lado, se dice que es una obra inconclusa porque a la hora de la muerte del filósofo esta no se encontraba terminada. Briceño (2006), traductor y comentador de esta obra, dedica en el prólogo un pequeño apartado a los manuscritos aristotélicos en el cual sostiene esta misma teoría.

8. Véase *La Recepción de Aristóteles en la Antigüedad* (pp. 5-6).

9. Es importante tener en cuenta que las primeras obras de Aristóteles conocidas en la edad media no estaban relacionadas con un ámbito práctico. Gracias a la ardua labor de traductores como Guillermo de Moerbeke empezaron a aparecer otros textos fundamentales del estagirita, como la *Política* y la *Poética*. Estas obras causaron gran impacto en la atmósfera intelectual del medioevo y fueron presas de múltiples interpretaciones; autores canónicos como San Agustín y Santo Tomás se sirvieron de ellas para perfilar ciertos aspectos importantes de su pensamiento. Por el momento lo importante es comprender que el descubrimiento de los textos prácticos de Aristóteles fue decisivo para lograr la separación entre teoría y praxis, asunto que retomará mucho tiempo después el neo-aristotelismo.

que la *Política* de Aristóteles iba en contra de la teología porque no estaba siendo pensada desde los ideales del pecado y la salvación. En cambio, la política que piensa el estagirita es autónoma y va direccionada a fundar una vida buena¹⁰.

Es posible observar en San Agustín una perspectiva que restringe el pleno sentido de la política, pues la preocupación teológica que subyace a este autor lo hace estudiar dicho término desde presupuestos que Aristóteles no consideró¹¹. Lo anterior no implica que la posición de San Agustín en torno a la política sea peyorativa e inconexa, simplemente estaba adherido a ciertos ideales muy marcados y desde allí fundó su visión. Para San Agustín y en general para los demás pensadores medievales, la política debía responder a un ordenamiento divino capaz de marcar el modo en el que el hombre dirige sus acciones¹², es decir, el conocimiento de Dios y las acciones que de allí se derivan están pensadas desde la salvación.

Por otro lado, Santo Tomás emerge como el principal precursor del pensamiento político aristotélico, pues se considera que él rescata el pensamiento de Aristóteles para la cristiandad y Occidente. A pesar de que este autor no se desliga del pensamiento cristiano y, por ende, de su época, sí logra establecer la distinción entre la política como un asunto práctico y la teología como una ciencia que se ocupa de Dios. De esa forma, Santo Tomás puso todo su esfuerzo en hacer coincidir el pensamiento aristotélico

10. Cuando se habla de autonomía en la *Política* de Aristóteles se está haciendo referencia a su carácter fundamentalmente práctico. La única forma de procurar la vida buena (*eudaimonía*) consiste en el buen ejercicio de la virtud, es decir, el hombre tiene por objetivo el fortalecimiento del carácter que solo se logra cuando el conocimiento adquirido (teoría) se lleva a la práctica. Únicamente desde ese escenario es posible determinar si el hombre es prudente, valiente, de buen carácter. Esa es la autonomía a la que se alude en el pensamiento medieval y la que será objeto de múltiples interpretaciones, incluso las que censuran por completo el esparcimiento de la obra aristotélica.

11. Respecto a este asunto, Herrera (2006) considera que la recepción de la *Política* de Aristóteles en la edad media no fue de ninguna manera un asunto pacífico, ello se debió a que los presupuestos que allí se manejaban iban en contra de la visión que habían fundado San Agustín y Platón. Este mismo autor también considera que los textos del estagirita no se sustentaban en la Revelación, sino, por el contrario, en una autonomía de los diferentes objetos de estudio. Lo anterior se hace todavía más evidente en la *Política* de Aristóteles porque en ella subyace un intento por mostrar la plena capacidad que tiene el hombre para acceder a una vida virtuosa.

12. Podría reconocerse en este punto una relación con los presupuestos aristotélicos, puesto que en ambos casos la atención está focalizada en el modo como el hombre conduce sus acciones. Sin embargo, no debe olvidarse que en el caso de San Agustín el hombre actúa correctamente en la medida que ponga todo su empeño en el conocimiento de Dios, mientras que Aristóteles otorga al hombre una plena capacidad desiderativa que le permite procurar lo mejor para sí mismo.

con los presupuestos del cristianismo solo hasta donde le fue posible. Por eso tuvo que admitir que la existencia de la *polis* no puede estar ligada al fenómeno del pecado original y mucho menos puede orientarse teológicamente¹³.

La recepción de la *Política* que se encuentra en Santo Tomás difiere respecto a las consideraciones de San Agustín, puesto que el primero, si bien continúa inmerso en los ideales de su época, logra ir más allá hasta el punto de concretar las funciones particulares de la política. De modo que reconoce la inseguridad del juicio humano que exige la existencia de un orden directamente divino que regule todo aquello que el hombre por sus propios medios no logra controlar.

Por lo tanto, Santo Tomás considera que Dios no es propiamente un modelo político, sino que constituye el fin de las acciones. Una cosa es pensar las operaciones prácticas que se relacionan directamente con la praxis humana y otra muy distinta pensar operaciones más perfectas que devienen de una mente divina. Pero en el principio de todo estará siempre Dios que regula aquellas cuestiones que el ser humano no es capaz de subsanar.

Es importante mencionar que la recepción que tuvo la *Política* de Aristóteles en la edad media sirvió de soporte para los fuertes cambios que, posteriormente, se harían patentes en la edad moderna. Se sabe que la *Política* en el medioevo se tomó como posibilidad de separar los asuntos teológicos de aquellos que se referían a cuestiones prácticas, es decir, a la relación del hombre con los demás dentro de la sociedad.

La traducción al latín de la *Política* hecha por Guillermo de Moerbeke, sumado a los diferentes comentarios de la misma obra hechos por autores medievales como Santo Tomás y San Agustín, fueron altamente valorados en los centros de estudios europeos. No obstante, a comienzos del siglo XVIII se patentizó la necesidad de estudiar la *Política* desde un nuevo marco teórico y empezaron a surgir nuevas traducciones al latín de la obra de Aristóteles. Ello, sumado al avance filológico y el conocimiento del

13. Respecto a esto, Martínez (2006) explica en un artículo dedicado a analizar el *Proemio* de Santo Tomás a la *Política* de Aristóteles, sobre cómo este autor medieval logra ubicar los asuntos propiamente teológicos y los asuntos que pertenecen a la praxis humana, hazaña que solo es posible gracias a su lectura de la *Política*.

griego antiguo, hizo que los humanistas cuestionaran la exactitud de las traducciones medievales.

Es importante mencionar que dicha depuración de textos que buscaba aproximarse al contenido original de la *Política* fue una labor emprendida por Leonardo Bruno, Pedro Ramos y Pedro Gassendi, entre otros humanistas. Luego de esto, el incremento de los comentarios de la *Política* tiene su auge en la Europa de la Reforma Protestante. Por ejemplo, la obra de Melanchton deja ver una fuerte influencia de la *Política* y hace que esta se vea dominada durante un tiempo por las universidades luteranas. Todos estos autores reciben la *Política* como un intento de explicar racionalmente los nuevos paradigmas que surgen en la época. En suma, la modernidad se erige como un intento de poner al hombre ante un mundo expuesto a nuevos cambios y necesidades. Desde esta perspectiva, es el ser humano quien debe asumir constantemente aquello que el mundo reclama.

De esa manera, la ciencia política se convierte en una rama del saber humano independiente y se consolida de forma clara la separación entre la teología moral y la ciencia política. Así pues, gracias a esta obra fundamental de Aristóteles se desarrolla una nueva cultura fundada en la libertad del pensamiento y se pone el énfasis principal en las acciones del hombre que van referidas a la convivencia humana y política con los demás. Por lo tanto, al consolidarse la política como una disciplina autónoma, esta debía estar directamente ligada a la estructuración misma del Estado y a la forma en como este incidía en el funcionamiento de las sociedades.

De este modo, si bien la obra aristotélica en general no fue muy bien acogida en esta época, lo importante en este caso es considerar que la lectura que allí se hizo de la *Política* irrumpió en un mundo que se abría a nuevos retos e intereses intelectuales y culturales que exigían una respuesta fundada en la razón del hombre. De ahí que Aristóteles, aunque perdió en ese entonces mucho crédito al leerse ligado a la escolástica, logró influir en otros campos como la ética, la política y la economía (Rufino, 2005). Así pues, se empezó a revelar en ese entonces una cierta preocupación por la vida práctica y a la cual Aristóteles sin lugar a duda le dedicó buena parte de su estudio.

No obstante, la interpretación moderna de la vida práctica o la praxis se vio notablemente permeada por el profundo espíritu científico que

caracterizó este período histórico gracias al gran auge de las ciencias modernas. Por tal razón, la lectura humanística, y con ella Aristóteles, se vio relegada a un segundo plano¹⁴. Desde la mirada contemporánea que se le dio a este asunto, y más puntualmente desde el debate surgido en Alemania hacia los ss. XIX y XX que dio nacimiento al ya referido neo-aristotelismo, esto representó un retroceso en el campo del saber práctico (Volpi, 2017). En respuesta a ello, el trabajo que emprendió Arendt, Gadamer y otros pensadores afines a esta preocupación se enfocó entonces a repensar la praxis desde esos mismos ámbitos (ética, política y economía), pero buscando rescatar ese componente más humano que se estaba viendo sesgado por el adelanto de la técnica científica. Para semejante tarea, la *Política* de Aristóteles se convirtió en objeto de gran interés para estos hombres y mujeres en el estudio de lo que puede denominarse filosofía práctica, pues en esta obra pudieron identificar claramente esos mismos elementos que interesaban al trabajo filosófico neo-aristotélico.

De igual manera, los filósofos que abrazaron este movimiento reconocieron que los profundos cambios en la concepción política durante la modernidad (cambios que condujeron a la consolidación de los Estados modernos) se vieron influenciados de alguna manera por el pensamiento aristotélico. Por lo tanto, este último también dejó su huella en la época contemporánea. Por eso, al tener en cuenta que Aristóteles ejerció una influencia en la constitución de la política moderna¹⁵, y con ella la contemporánea, veían que era necesario mirar y analizar desde esta misma filosofía aristotélica cómo esta seguía haciendo efecto en la manera de hacer política en la actualidad. Al reconocer el impacto significativo que la política, especialmente en Occidente, ha tenido en el proceso de consolidación política de esta región, esta obra se presenta como una herramienta invaluable para realizar aproximaciones y análisis histórico-críticos de dicho ámbito. Por consiguiente, si se quiere seguir en esta discusión, la *Política* no se puede dejar aún de lado.

Ahora bien, teniendo presente esta actualidad y vigencia de Aristóteles

14. Cabe señalar que este tipo de lecturas no fueron muy bien vistas porque se consideraban de índole especulativas. Desde esta perspectiva, este tipo de estudios al lado de una ciencia que trataba de demostrar hechos o verdades científicas, que carecían de cierto fundamento. Así, si bien siguieron siendo objetos de estudio, estos se veían rebajados por el conocimiento que brindaba la ciencia moderna.

15. Acerca de Aristóteles y la influencia que tuvo este en la organización de los Estados en la modernidad puede consultarse el trabajo de Puerta Martínez et al., (2019).

y la *Política* dentro del debate político contemporáneo, es necesario que se propicien espacios para el diálogo académico en torno a esta problemática. Por ese motivo, el proyecto que se está elaborando desde el Grupo de Investigación de Filosofía y Educación en su línea de filosofía antigua de la Universidad Tecnológica de Pereira, busca sumarse a esta discusión y preocupación del mundo de hoy, debe abrirse a dialogar con otros centros de investigación y consolidar redes investigativas. Por tal motivo, desde este grupo de investigación se está buscando hacer una red de investigación con la Universidad Nacional de San Martín de Argentina y la Universidad Nacional Abierta y a Distancia de Colombia. Lo cual representa un impacto positivo en investigación dentro de la institución a la cual pertenece este grupo.

Además, teniendo en cuenta el enfoque ético y político que tiene la Maestría en Filosofía y algunos de los cursos dictados en la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, esta investigación sobre la *Política* aristotélica puede representar un beneficio al mantener actualizada la discusión que gira alrededor de estos tópicos.

Aspectos en la Hermenéutica de Gadamer que permiten ir a la *Política* de Aristóteles.

¿De qué manera se hace posible volver a los antiguos cuando la distancia que se cierne sobre ellos parece constituir un gran impedimento?, ¿cómo superar la barrera de la “distancia en el tiempo”¹⁶? A simple vista parece ser una cuestión insalvable, tal vez la única salida posible consiste en aceptar que las obras de los grandes clásicos ya no tienen nada para decir. Ante ellas solo queda el silencio y la imposibilidad de que el diálogo¹⁷ acontezca. No

16. Normalmente, la idea de “*distancia en el tiempo*” se analiza desde un punto de vista negativo. Aparentemente, solo existe un abismo insalvable entre el intérprete y el texto, sobre todo cuando se hace alusión a las obras clásicas cuya lengua está muerta. No obstante, en *Verdad y método* I Gadamer (1960) se propone analizar la *distancia en el tiempo* bajo consecuencias positivas, pues ella no revela simplemente una imposibilidad de volver a otras épocas, sino que constituye el movimiento mismo de la comprensión. Comprender es reconocer la alteridad de los textos, aquello que evidentemente separa al intérprete de su obra de estudio. Sin la idea de *distancia en el tiempo*, la comprensión sería estática, no tendría elementos a partir de los cuales desplazarse a la interpretación.

17. El empleo del término “diálogo” no es gratuito, antes bien, este constituye para Gadamer el fundamento mismo de la hermenéutica. La comprensión es ante todo un diálogo porque el texto habla por sí mismo, tiene algo para decir y está a la espera de su intérprete. Además, el diálogo por su misma condición está amparado en el lenguaje, y este, a su vez, es el que posibilita la comunicación entre las diferentes tradiciones. La tradición se revela siempre a

obstante, en los capítulos anteriores se hizo visible la recepción que tuvo el pensamiento de Aristóteles y, más concretamente, la *Política*. Cada época volvió al estagirita no para pensar las ideas desde allí mismo, sino porque necesitaban esclarecer su presente.

De este modo, se revela un aspecto importante: si las diferentes épocas volvieron a la *Política* de Aristóteles es porque de alguna manera sí es posible la comunicación con estas obras clásicas. Por eso es necesario proponer algunos puntos de apoyo que hagan factible la *relectura* de esta importante obra del filósofo de Estagira. La interpretación de las fuentes, así como las de los respectivos comentaristas, clásicos y contemporáneos a disposición en la bibliografía del proyecto, tienen lugar a partir de la obra de Gadamer (1960) *Verdad y Método* y lo que este autor indica claramente como un problema hermenéutico al momento de comprender el mundo antiguo.

El método histórico crítico que propone Gadamer (1960) en el texto anteriormente mencionado constituye el puente de conexión que va a permitir *releer* la *Política* de Aristóteles y traerla a la vida en la contemporaneidad. Tal empresa exige reconocer que cuando se habla de filosofía es necesario poner la mirada también en la historia de la filosofía¹⁸, pues allí se tejen los sucesos que han atravesado las tradiciones y que no se agotan en el momento mismo en que fueron pensados. De ese modo, el intérprete debe reconocerse siempre como parte de una tradición que va tejiendo sucesos, preguntas, preocupaciones. Solo desde ese reconocimiento una obra clásica puede decir algo, si bien no de la misma manera que en el contexto en que es creada, si lo hace apelando a aquellos puntos en común que conectan a todas las tradiciones. De ahí que Gadamer (1960) afirme lo siguiente:

La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión

partir del lenguaje, el mundo y su acontecer está cargado lingüísticamente. El libro refleja más que nada esa herencia lingüística y pone de cara al intérprete a una nueva forma del diálogo que él deberá asumir.

18. Tobón (2012) analiza la función que cumple la historicidad de la comprensión en la hermenéutica de Gadamer y considera, a partir de dicho análisis, que Gadamer fundamenta una funcionalidad simultánea entre las tres formas de temporalidad: pasado, presente y futuro. Este elemento es importante porque significa que cuando se habla de historia, el pasado no puede concebirse como un momento aislado respecto al presente y el futuro. La verdadera comprensión solo se logra cuando el pasado permanece en una constante relación con el presente y el futuro. Este proceso apunta precisamente a la importancia de hablar de historia de la filosofía cuando se alude a algún tema de filosofía, pues las circunstancias históricas a partir de las cuales surgió el tema trascienden el tiempo y no mueren.

de un texto no es un acto de subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. (p. 363)

La tradición sería entonces el horizonte que determina y orienta toda interpretación de mundo, en ella subyacen los sucesos y las preguntas fundamentales que fueron hechas en cada época. No es posible sustraerse a la tradición y mucho menos cuando la labor que se emprende va sobre los textos clásicos¹⁹ (Tobón, 2012, p. 56). De ahí que Gadamer considere que la hermenéutica supone apropiarse siempre de la tradición, ella antepone el acto mismo de preguntar por qué tiene un carácter ontológico o, mejor dicho, esta va con sus preguntas por detrás de todas las formas de interés por la historia (Amador, 2018). Gadamer está proponiendo un método histórico de interpretación que servirá de apoyo para comprender a qué elementos debe apelarse al momento de ir a la *Política*.

En ese sentido, aquel que desee aproximarse a la comprensión de una obra clásica puede efectivamente hacerlo porque la tradición de cada época constituye un horizonte abierto²⁰. Se puede decir que es abierto en la medida que la historia de la filosofía involucra circunstancias institucionales, políticas, culturales, religiosas o económicas. Esto hace que las tradiciones

19. Es conveniente resaltar un comentario que realiza Grondin (2003) respecto al concepto “clásico” según el pensamiento de Gadamer. Pues este término designa un objeto de investigación canónico que, por más que se lo evite, sigue y seguirá permaneciendo a pesar del tiempo y los cambios culturales. Tal es el caso de la *Política* de Aristóteles, pues al ser una obra enmarcada dentro del canon de lo “clásico” trasciende el tiempo; se exige siempre poner la mirada en ella al momento de analizar ciertos fenómenos que acontecen. Este es el comentario concreto que realiza Grondin (2003): “Por consiguiente, lo clásico designa el trasfondo que sigue estando presupuesto en mayor o menor grado como canónico por la conciencia histórica que pretende estar desvinculada, en pura objetividad, de los temas de su investigación.” (p. 156).

20. Según Tobón (2012) la tradición no debe concebirse como algo en sí, como algo ya dado. Esto cerraría de alguna manera el carácter abierto que tiene la tradición y se imposibilitaría el diálogo con las diferentes épocas y las preguntas fundamentales que han sido formuladas. La tradición debe concebirse como un acto de la razón en la medida que está determinada por una construcción permanente que trasciende el tiempo. No es un proyecto ya acabado, todo lo contrario, es un acontecer que nunca cesa y que constantemente se va renovando.

se conecten, pues todos esos elementos no pertenecen a un momento histórico específico, sino que siguen permaneciendo a pesar del tiempo²¹. En este caso, Aristóteles en la *Política* no pensó los modelos de gobierno al margen de su circunstancia histórica, todo lo contrario, lo hizo acudiendo a las preocupaciones de su época y a los modelos políticos que imperaban en ese momento.

De esa manera, si el intérprete pertenece igualmente a una tradición, se ve interpelado por aquello que los clásicos dijeron de acuerdo con las preocupaciones de su época. Así lo refiere Gadamer (1960) cuando se propone analizar cuáles son los rasgos esenciales de la comprensión: “Ya hemos visto que la comprensión comienza allí donde algo nos interpela. Esta es la condición hermenéutica suprema.” (p. 369). Comprender es comprenderse a sí mismo desde las preocupaciones de la época. El intérprete es heredero de una tradición que lo interpela y lo obliga a tener que dialogar con otras tradiciones.

Así pues, cuando Gadamer habla de un “tiempo histórico” no está haciendo alusión a una imposibilidad de comunicarse con otras tradiciones. Ese es precisamente el elemento que Gadamer pretende reestructurar, pues la distancia en el tiempo, tal como afirma en *Verdad y Método* (1960) “ya no es un abismo que hubiera de ser salvado. Es ahora el acontecer que tiene sus raíces en el presente” (p. 370). Para ello es necesario asumirse, dentro de la tradición, entender que todo intérprete solo va al texto en la medida en que este lo interpela. En el caso de la *Política* de Aristóteles, es necesario buscar un justo equilibrio entre los aspectos que caracterizan a la contemporaneidad y aquellos elementos que fueron pensados en la época de Aristóteles y que han trascendido el tiempo. La distancia histórica existe realmente²² y Gadamer (1960) no pretende negar ese aspecto: “esta

21. Grondin (2003) analiza la idea de “distancia en el tiempo” según la hermenéutica de Gadamer, y considera que esta es vista desde un punto de vista positivo. Ya no constituye un abismo que separa al intérprete del pasado, sino que posibilita el entendimiento de aquellas obras que aparentemente ya no tienen nada para decir. Y lo posibilita en la medida que el intérprete debe buscar las herramientas necesarias y precisas con las cuales acercarse a las obras clásicas; porque no puede ir a ellas de cualquier manera corriendo el riesgo de incurrir en una falsa interpretación.

22. En *Verdad y Método* (1960), Gadamer ilustra el papel que cumple la función de la distancia histórica, pues está ya no debe ser tematizada desde un punto de vista negativo. Todo lo contrario, cuando el intérprete reconoce que el texto que está investigando se encuentra de alguna manera alejado de su tiempo actual, comprende que no puede ir solamente al texto desde la cultura misma donde fue creado, sino que este debe adaptarse a las nuevas necesidades que lo están interpelando en su tradición. Esa es la razón por la cual la comprensión nunca

experiencia ha traído a primer plano de la investigación histórica el hecho de que un conocimiento objetivo solo puede ser alcanzado desde una cierta distancia histórica” (p. 368). Lo anterior indica que cada época se erige bajo preocupaciones objetivas distintas, no obstante, es precisamente el reconocimiento de la alteridad el que permite la movilidad de la comprensión.

Ahora bien, este método histórico que propone Gadamer será aplicado directamente a la *Política* de Aristóteles para la investigación que se está llevando a cabo. No es posible pensar este texto desde los *Estados modernos* actuales sin antes comprender qué móviles son los que permiten traer a la vida dicha obra. El estagirita pensó diferentes modelos de educación, de gobierno, de fundar una comunidad política justa; y esos planteamientos no pertenecen exclusivamente al momento histórico en que fue creada la *Política*, sino que esas mismas preocupaciones —enmarcadas ahora bajo otros panoramas culturales— acontecen también en la contemporaneidad. De ahí que Gadamer (1960) considere que, al ser los textos manifestaciones vitales fijadas duraderamente, deban ser interpretados por alguien, esto es, que el intérprete convierta nuevamente aquellos signos escritos en sentido.

Es necesario apelar a este método histórico que propone Gadamer (1960) al momento de comprender por qué la *Política* de Aristóteles continúa viva. Así pues, la propuesta de *relectura* consiste en comprender que toda interpretación presupone una fusión de horizontes, “un tema accede a su expresión no en calidad de cosa mía o de mi autor sino de la cosa común a ambos” (p. 467). Por una parte, el texto mismo no constituye un punto fijo e inamovible, sino que está en disposición de ser interpretado, y, por otra parte, el intérprete tampoco es un punto fijo, en tanto se deja afectar por los temas que el texto trae a colación. Esta fusión de horizontes hace que el tema acceda a su expresión no como perteneciente exclusivamente al autor ni al intérprete, sino como algo que es común a ambos. Y eso que es común se expresa en la tradición y en su naturaleza eminentemente lingüística.

Esa es la razón por la cual la *Política* fue recibida e interpretada en diferentes momentos históricos; en la Edad media, por ejemplo, Santo Tomás la acoge como una posibilidad de separar la teoría de la praxis y

se cierra, tiene un carácter abierto en la medida que todas las tradiciones tienen intereses objetivos distintos.

desligar el ejercicio teológico de los asuntos prácticos del hombre en su comunidad. El neo-aristotelismo acoge la *Política* a razón de la profunda crisis en la que el saber entra en la modernidad, este es visto desde una visión utilitarista y metódica que lo aleja definitivamente de la formación del buen vivir. Se acude a la *Política* porque allí el saber no tiene otra función más que la formación del buen vivir del hombre y su inmersión dentro de la *polis*. Todas las tradiciones se comunican de alguna manera y el intérprete participa del sentido del texto y lo hace hablar a razón de su nueva dimensión histórica.

¿Acaso el tiempo actual no tiene las mismas preocupaciones que tuvo Aristóteles en la *Política*?, ¿no existen preguntas en torno al fenómeno de la educación, el gobierno, la comunidad?. Es claro que siguen existiendo, aunque no bajo el mismo contexto de Aristóteles. La distancia histórica hace que las ideas que se piensan en la actualidad a partir de textos como la *Política* tengan que ajustarse a la nueva tradición y no quedarse en el mundo antiguo. El tiempo actual debe comprender la importancia de consolidar un nuevo campo de investigación sobre la *Política* de Aristóteles, pues como ya se ha visto, existen las herramientas suficientes para hacerlo y ese mundo antiguo no permanece indiferente ante las nuevas preocupaciones que sugiere la tradición. Ante todo, la comprensión tiene un carácter ontológico en el hombre, ella constituye su rasgo existencial más propio. De ahí la necesidad de que el intérprete no se cierre sobre sí mismo y acuda siempre al llamado de las grandes preguntas que se han hecho en todas las tradiciones (Grondin, 2003), en el caso de esta investigación, los temas que Aristóteles sacó a la luz en la *Política*.

Conclusiones

En primer lugar, aunque se podría pensar en principio que un recorrido histórico a través de la recepción del *Corpus Aristotelicum* parece una evasiva a la pregunta del porqué volver sobre Aristóteles y no sobre otros pensadores del mundo antiguo, no lo es; pues este recorrido muestra que el desencantamiento que ha sufrido a lo largo de la historia la obra del estagirita corresponde a la forma en cómo se ha recibido y leído a este filósofo en diferentes momentos y no a un agotamiento del pensamiento aristotélico. De este modo, se puede concluir que, a pesar de que haya más por descubrir del mundo antiguo, no se puede dejar de lado el pensamiento

de Aristóteles solo por un desencantamiento dado por lecturas que se han dado anteriormente alrededor de la obra de este gran pensador y que realmente no responden propiamente a los problemas contemporáneos.

En segundo lugar, se puede decir que la *Política* de Aristóteles no solo ha sido un texto más que se ha escrito y que ha pasado a la historia, sino que ha sido un libro que ha jugado cierto papel dentro de la constitución de la política occidental. Al percibir, pues, que los modelos políticos actuales se han basado y estructurado de algún modo gracias a la contribución de Aristóteles al saber práctico, se ve entonces la pertinencia de acudir a esta obra aristotélica para rastrear algunos elementos que configuran los *Estados modernos*.

Por último, si bien se ve una cierta necesidad de *releer* la *Política* en el mundo de hoy por lo expuesto con anterioridad a lo largo del texto, esto implica un gran reto, ya que la brecha histórica que hay entre Aristóteles y el hombre de hoy es indudablemente muy grande. Esto, pues, exige tener que plantearse una metodología de *relectura* que responda tanto a una lectura actualizada del filósofo de Estagira, como a una fidelidad al pensamiento planteado por él en su momento y contexto histórico propio. Por consiguiente, como solución a este percance en la *relectura* de Aristóteles, desde aquí se propone acogerse a una postura de interpretación histórico-crítica basada sobre todo en la hermenéutica planteada por Gadamer (1960) en *Verdad y Método* para posibilitar un mejor acercamiento a la obra de este filósofo.

Así pues, al tener una metodología de lectura e interpretación clara y unas razones de peso para *releer* a Aristóteles en la actualidad, se puede concluir finalmente que el intento de analizar los *Estados modernos* desde Aristóteles es más que pertinente y puede traer consigo grandes aportes para repensar la política de hoy y nutrir el debate contemporáneo que hay alrededor de esta temática.

Referencias bibliográficas

Amador, J. (2018). Hans-Georg Gadamer: la historicidad de la comprensión de la historia. *Estudios políticos* 9 (46), 13-40.

Aubenque, P. (2001). La actualidad de Aristóteles. Δαίμων, *Revista de Filosofía* (22) 9-16.

Briceño, M. (2006). Prólogo. En Aristóteles, *La Política* (pp. 9-34). Panamericana Editorial Ltda. https://www.academia.edu/14745118/Aristoteles_la_politica_trad_manuel_briceno.

Calvo, T. (2008). *Aristóteles y el aristotelismo*. Ediciones Akal S. A.

Derrida, J. (2001). *L'Université sans condition*. Éditions Galilée.

Gadamer, H. (1998). *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme.

Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Herder editorial.

García, E. (2012). El pensamiento filosófico en la edad media y en el renacimiento. *NOVUM*, 5(11), 35-48.

Guerreo, D. (2012). La recepción del pensamiento de Aristóteles en la tradición filosófica musulmana: “aristotelismo-neoplatónico” y “aristotelismo puro” en los pensadores árabes. *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum* (8), 29-50.

Habermas, J. (1985). La modernidad, un proyecto incompleto. En H. Foster, *La Posmodernidad* (pp. 19-36). Editorial Kairós S. A.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*. Ediciones Siruela.

Herrera, H. (2006). Formas de fundamentar la unidad política. La recepción de Aristóteles por Tomás de Aquino frente a San Agustín y al agustinismo. *Revista de Derecho - Universidad Católica del Norte*, 13(1), 51-66.

Kant, I. (2004.). *El conflicto de las facultades*. Editorial Losada.

Kirk, G. (2021). Natural Tensions in Aristotle's Polis and Their Contemporary Manifestations. *Topoi*, 40(2), 423-433.

Lacunza, M. (2016). La amistad como núcleo de la vida política: actualidad del pensamiento de Aristóteles. *Nuevo Itinerario*(11), 113-133.

Tobón, G. (2012). La historicidad de la comprensión en la hermenéutica de Gadamer. *Revista filosofía UIS* 11(1) 45-70.

Ludwig, P. (2020). *Rediscovering political friendship: Aristotle's theory and modern identity, community, and equality*. Cambridge University Press.

Martínez, J. (2001). *La política en Aristóteles y en Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico Universidad de Navarra.

Martínez, J. (2006). El comentario de Santo Tomás a la Política de Aristóteles: un análisis desde el Proemium. *Veritas Porto Alegre* 51(3) 15-49.

Nussbaum, M. (1988). *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*. Oxford University Press.

Nussbaum, M. (2010). *Not for profit. Why democracy needs the humanities*. Princeton University Press.

Puerta, Y., Guamán, V., Navarro, M. y Centeno, P. (2019). La influencia de Aristóteles en la organización del Estado. *Uniandes Episteme*, 6 739-750.

Reale, G. y Antiseri, D. (2017). *Historia de la Filosofía I. Filosofía pagana antigua*. San Pablo.

Roche, P. (2010). *El pensamiento político en la edad media*. Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A.

Rus, S. (2005). Significado e importancia de la Política de Aristóteles en la Europa Medieval y Moderna. *Patristica et mediaevalia*, 26, 3-30

Santo Tomás. (1992). *Proemio*. (J. Morán, Trad.) Universidad Panamericana. <https://docta.ucm.es/entities/publication/19cc8715-7f0d->

[45de-88dc-8a1b98a46f04](#)

Savater, F. (1999). *El valor de educar*. Editorial Ariel, S. A.

Stephen, B. (2020). *L'attualità di Aristotele*. Armando Editore.

Suñol, V. (2015). La educación como fundamento del (mejor) régimen político en Aristóteles. *Endoxa*, 36, 53-76.

Volpi, F. (2017). Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario filosófico*, (50)1 189-214.



Enseñanza de la Filosofía



6 CAPÍTULO SEIS

¿Por qué es importante repensar la enseñanza de la filosofía?¹

Natalia González Henao
Juan Manuel López Rivera

Planteamiento general del problema

El estudio de la filosofía está marcado por un oscuro panorama, sobre todo, en la realidad colombiana y en la experiencia más cercana, Risaralda: la falta de motivación e interés por el aprendizaje de los conocimientos filosóficos. Dado este problema central, resulta fundamental comenzar a pensar en las posibles causas de la poca atracción que sienten los estudiantes por las deliberaciones filosóficas. En respuesta a esta falta de motivación, pueden considerarse asuntos como la lejanía que ellos sienten con relación a esta, es decir, pensar que la filosofía es una asignatura muy separada de la existencia cotidiana al encarar lecturas y pensadores de otro tiempo. Otras posibilidades son estimar las reflexiones que aporta esta área como poco interesantes para el mundo actual, carentes de sentido² o, peor

1. El presente texto hace parte de la investigación “La transposición didáctica en el ejercicio filosófico. una determinación del estado actual en algunas instituciones de Risaralda.” inscrita en la Vicerrectoría de investigaciones y extensión de la Universidad Tecnológica de Pereira bajo el código 1-22-10

2. En una conferencia dictada para la Universidad de Cuenca, denominada *Filosofía para niños como proyecto de educación filosófica* (disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=kM57DmFrmTE>) el filósofo colombiano Diego Pineda adopta como postura que el gran problema de la educación es no enseñar a verle sentido a aquello que se aprende.

aún, concluir que nuestra sociedad no ha formado seres críticos que puedan vincularse a este diálogo histórico. En este último caso, debe replantearse la noción de enseñanza de la filosofía, la cual no abarca únicamente su historia, sino que incluye un constante fortalecimiento del pensamiento crítico. Sin embargo, sobre esa carencia de significado instalada con tanta frecuencia en las aulas, el profesor e investigador argentino Cerletti (2008) refiere lo siguiente:

La reflexión sobre la enseñanza filosófica debería volcarse, como adelantamos, sobre las condiciones de posibilidad de las preguntas filosóficas. Y sobre cómo es posible crear un ámbito en el que un grupo escolar, y cada uno de quienes lo integran, asuman como propios algunos interrogantes filosóficos. (p. 25)

La afirmación anterior cobra importancia al reconocer en nuestro contexto un modelo educativo que no se centra en los intereses individuales, sino que trata a todos los sujetos de la misma forma, ignorando con evidencia la singularidad. La propuesta de Cerletti (2008) se dirige a la idea de una educación filosófica que piense en los problemas o temas problemáticos que aquejan a la juventud, aquellas dudas que dinamizan sus vidas y podrían imprimirle sentido al estudio de la filosofía desde grados inferiores.

Pese a todo lo anterior, existe una gran dificultad generalizada, que se han encargado de propagar los mismos docentes de esta disciplina, y es la didáctica tradicional utilizada en el desarrollo de las clases, la cual resulta una extensión de la didáctica universitaria. Y, por supuesto, cómo no esperar una recepción negativa o desinteresada de parte de los estudiantes si las estrategias de enseñanza son la clase magistral³, la memorización de nombres a veces impronunciables y la exposición de un tema histórico que no se relaciona en nada con la vida del joven en formación⁴.

Así pues, tanto el concepto de educación como la práctica educativa pueden verse desde perspectivas disímiles: una es la reproducción de conceptos y teorías, otra es la posibilidad de transformar a los estudiantes

3. Esta aseveración no debe entenderse como un ataque a la magistralidad sino a su uso excesivo, aún más si no permite en ningún momento la interacción de los estudiantes.

4. Asumir esta afirmación a partir de la complejidad con la que se enseña, hasta el punto de ver los conocimientos como separados de la realidad, la vida común y cotidiana de los jóvenes.

contribuyendo en la construcción del conocimiento⁵. Al reducir el trabajo académico a la reproducción de nociones se elimina, inmediatamente, la posibilidad de que el estudiante pueda expresar afinidades o discordancias sobre el tema en cuestión. Sobre esto, el filósofo Pineda (2010), en un texto titulado *El investigador pedagógico: una perspectiva sherlockiana*, asegura que una gran falla del sistema educativo es limitarse a la transmisión de lo ya constituido. Afirma que en esa repetición no es posible el surgimiento de “personas que hagan el esfuerzo de pensar por sí mismas y de proponer problemas y plantear posibles soluciones que hagan avanzar nuestro conocimiento” (p. 63). Continuando con esta reflexión, es adecuado preguntar, por ejemplo: ¿cómo pretender una sociedad crítica y mejor formada si desde el aula no se motiva a pensar?, ¿cómo no asistir a una pérdida de valor del saber filosófico, si los mismos profesores no experimentan nuevas didácticas de enseñanza más cercanas a los educandos?. Cerrar el espacio de clase a una exposición magistral donde solo el docente posee el saber es coartar la interpretación, la conjetura, la subjetividad y al mismo tiempo la investigación.

El proceso educativo comprende un desarrollo integral de los estudiantes, motivo por el cual es importante aceptar la cantidad de elementos significativos que estos pueden aportar al diálogo filosófico. Reconocer que los sujetos en formación tienen mucho que ofrecer al conocimiento es admitir el carácter dinámico del pensamiento mismo. Problematizar y cuestionar es, precisamente, el fundamento del ejercicio filosófico o, como lo mencionan con mayor claridad, Cerletti y Kohan (1996) “la filosofía no fija, pone en cuestión; escapa a toda fijeza establecida y está alerta ante la racionalidad y los valores de la política, de la ciencia, del arte, de las producciones sociales y culturales en general” (p. 86). Huir de todo encasillamiento que elimine la posibilidad de pensar críticamente, con autonomía y argumentación, es un objetivo que necesita fortalecerse, definitivamente, desde las aulas de clase.

Presentada esa visión de las prácticas en el aula, es conveniente cuestionar con qué finalidad ocurre el encuentro en las escuelas si la didáctica impartida por los profesores no incluye la transfiguración del saber -que debería ser

5. Cabe aclarar que la apuesta del proyecto de investigación *La transposición didáctica en el ejercicio filosófico. Una determinación del estado actual en algunas instituciones de Risaralda* está dirigida alrededor de la segunda forma de concebir la educación expuesta también por Cerletti A. (2008) en *Repetición, novedad y sujeto en la educación. Un enfoque filosófico y político*.

imprescindible-. El proceso de enseñanza debe comenzar a repensarse, aún más, en la filosofía, porque se están transmitiendo ideas que los estudiantes no pueden comprender, ideas lejanas, sin claridad ni sentido. Un cúmulo de ideas que reproducen en ocasiones la formación dogmática impartida por los docentes en las universidades, cuando no copian la información depositada en los mismos textos de uso universitario. Ahora bien, ese «experimentar nuevas didácticas de enseñanza» puede entenderse de diversas maneras, por lo cual es preciso conducir esta reflexión hacia el fundamento de la propuesta investigativa: la transposición didáctica de la filosofía.

El término de transposición didáctica aparece con el filósofo y sociólogo francés Michel Verret⁶. En un principio, Verret hace referencia a que no se puede enseñar un conocimiento que no ha sido expuesto a transformación anteriormente; es decir, el saber especializado no debe transmitirse tal y como es, dada su necesidad de comprensión. Aquel objeto denominado «saber» solo adquiere significado si, en medio de la difícil labor hermenéutica, los sujetos pueden comprender. De manera subsiguiente, es el profesor e investigador francés Chevallard (1998) quien retoma esta misma discusión mientras se encuentra ya con multiplicidad de críticas alrededor, y habla de la transición que debe ocurrir desde lo que él distingue como «saber sabio» hacia el «saber enseñado», lo cual sigue haciendo alusión a la adecuación del conocimiento para poder ser comprendido. En palabras del autor, “el ‘trabajo’ que transforma de un objeto de saber a enseñar en un objeto de enseñanza, es denominado la *transposición didáctica*” (p. 45). En este mismo sentido, el profesor Gómez (2005) habla de un «saber público», el cual debe vincularse a la enseñanza como principio de transposición didáctica. Según el autor, el conocimiento que se dispone para ser enseñado debe ser formado, ordenado y presentado lógicamente, de modo que pueda acercarse con mayor posibilidad a los sujetos. El orden lógico propositivo de la enseñanza se plantea como una sucesión, es decir, un avance progresivo que incluye introducción (acercamiento inicial), desarrollo o cuerpo (parte que evidencia un despliegue mayor) y final (aspectos conclusivos, de cierre).

Pensar la transposición didáctica en la enseñanza de la filosofía es una

6. Los aspectos mencionados acerca del autor son expuestos a partir del profesor Miguel Ángel Gómez Mendoza (2005) en el texto *La transposición didáctica: historia de un concepto*.

alternativa pedagógica que se ha expuesto desde el siglo anterior; a pesar de ello, las estrategias de enseñanza en la filosofía aún no se han modificado lo suficiente. De manera continua y sin mucha reflexión, aun en el campo de la filosofía que se promueve como disciplina pensante, siguen llevándose las mismas prácticas al aula permeadas de los mismos errores que se han cometido en la historia formativa. Para marcar una peor y real perspectiva, en muchas ocasiones ni siquiera las herramientas tecnológicas han logrado transformar las dinámicas de clase en los docentes de filosofía, llevando muchas veces a medios audiovisuales lo que bien puede leerse a lo largo de un texto.

Contexto del problema en la región

La pretensión fundamental del ejercicio de investigación que se formula es ampliar las perspectivas que se tienen, sobre todo en Risaralda, con relación a las prácticas empleadas en el salón de clases y, por extensión, en las instituciones educativas. Una correcta formación pedagógica y las buenas experiencias en el aula que los docentes de las instituciones elaboran hacen posible la construcción de nuevas propuestas educativas: en este proyecto intervienen el Instituto Comfamiliar, Institución Educativa Gabriela Mistral, Institución Educativa Bosques de La Acuarela, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Universidad Nacional de San Martín (Argentina) y la Universidad Tecnológica de Pereira. Pensar en la realización de la transposición didáctica permite iniciar un redireccionamiento, cambiar el trayecto de toda una tradición pedagógica que ha puesto en la verbalización excesiva del profesor y la pasividad receptiva del estudiante toda su didáctica de la enseñanza. Esto ha llevado a los estudiantes a desechar de sus intereses una elección de vida profesional en la filosofía. El trabajo que se expone a partir del grupo de investigación Filosofía y Educación, con los colaboradores antes mencionados, evidencia su importancia al comprender el complejo camino al que se enfrentan los docentes de Risaralda. Si bien no es sencillo orientar clases a un conjunto de personas que expresan desdén hacia la asignatura, se convierte en un asunto mucho más complicado transformar prejuicios configurados por tanto tiempo. Por otro lado, como ya ha sido mencionado, los mismos docentes carecen de disposición para dirigir su concepción pedagógica hacia otros puntos de partida, y esto último resulta esencial si quiere lograrse la transposición didáctica en cualquiera de las

temáticas que se pretendan explicar. Si se cambian las ideas formativas, forzosamente hay que conducir las hacia la mayor cercanía posible con los estudiantes, llevando al aula ejercicios que conecten profundamente con las dudas y situaciones que los traspasan.

Con el fin de alcanzar una transición exitosa de la transposición didáctica, el vínculo entre docente-estudiante se revela determinante. Tan importante es que el profesor asuma la posición modificadora de una tradición repetitiva, como que el estudiante manifieste disposición y muestre una capacidad de acción ante la reflexión filosófica, la lectura, incluso expresiones artísticas donde es posible exteriorizar dudas profundas que lo atraviesan.

Metodología

La forma proyectada para realizar el ejercicio investigativo de transposición didáctica se basa en reunir estrategias y experiencias presentadas en el aula por los docentes de las instituciones participantes. A partir de estos elementos empíricos, puede comprenderse de qué manera reaccionan los estudiantes ante dichas propuestas didácticas; cuál es el efecto que produce en ellos la modificación de patrones pedagógicos y qué producciones se extraen luego de la transposición didáctica en la enseñanza de la filosofía.

Con relación a la bibliografía base, es necesario recurrir, entonces, al profesor e investigador francés Chevallard (1997) con el texto de *La transposición didáctica. Del saber sabio al saber enseñado*. Por otra parte, se incluye al académico francés Astolfi (2001) con el texto sobre *Conceptos clave en la didáctica de las disciplinas*. Para orientar la investigación misma es preciso seguir algunas producciones textuales del profesor e investigador Miguel Ángel Gómez, en conjunto con Hernán Gil Ramírez y Fernando Romero Loaiza y del profesor e investigador argentino Alejandro Cerletti. Estudiar el vínculo entre educación y filosofía, también las nuevas visiones de cómo debería repensarse el ejercicio didáctico y la reflexión pedagógica a partir de estos autores, significa un enriquecimiento profundo de la investigación asumiendo el entorno latinoamericano en el que inevitablemente nos desenvolvemos.

En cuanto a la forma de trabajo que se emplea al interior del grupo de investigación, puntualmente, se generan espacios de estudio semanal. Este espacio consta de una lectura conjunta, en la medida, de los posibles trabajos de los participantes (reflexiones con miras a publicación) y, a partir de allí, se ejecuta el diálogo e intercambio de experiencias, lo cual denota un ritmo constante en el ejercicio investigativo. De estos encuentros se esperan textos publicables en revistas indexadas, ya sean de carácter nacional o internacional, los cuales pasan por diferentes foros especializados de discusión.

Aplicar formas alternativas en la transmisión del conocimiento filosófico desde zonas diferentes en Risaralda es una contribución muy valiosa y conveniente, pues, aunque no exista una distancia enorme entre los territorios, las construcciones políticas, morales, afectivas o educativas cambian bastante entre los sujetos de cada institución educativa y por ende en sus comunidades. De esta manera, realizar ejercicios didácticos en comunidades distintas, incluso desde diferentes niveles formativos, da apertura a nuevos caminos que la enseñanza de la filosofía en Colombia aún no ha transitado. Lo mencionado antes conduce evidentemente a un conjunto de resultados que responden al esclarecimiento de los principales problemas educativos en nuestro país.

Si se pretende asumir otras posiciones que orienten la educación de otro modo, es adecuado conocer muy bien qué prácticas ya han sido llevadas al aula y cuál ha sido su repercusión, tanto en los estudiantes como en el sistema mismo. Pueden referirse algunos ejemplos, entre ellos, la participación del docente como sujeto activo y la del estudiante como sujeto receptor; apelar a la memorización más que a la reflexión, incluso sostener verdades cerradas que coartan la investigación en el aula. Ante esto, cabe mencionar un asunto que señala el profesor Pineda (2010) con claridad, y es que “El buen maestro comparte con sus alumnos no solo lo que “ya sabe”, lo que tiene demostrado, sino algo aún más fundamental: la aventura del saber, el drama de la comprensión, las propias incertidumbres (...)” (p. 50). El autor realiza un apunte importante para el ejercicio educativo, y es expresar las propias dudas para que el estudiante reconozca la amplitud del saber, motivándolo al mismo tiempo a perseguir sus interrogantes particulares por medio de la investigación. Igualmente, en un texto denominado *Guillermo Hoyos-Vásquez: la formación de ciudadanos en la construcción de la*

democracia en Colombia, Pineda (2014) expone otra forma de superar los problemas que han creado las prácticas antes mencionadas. En el artículo se habla de la educación como un proceso comunicativo, donde deben primar el diálogo, la interacción, y el intercambio, elementos necesarios para el fortalecimiento de la democracia en nuestra sociedad⁷.

Resultados esperados

Entre los resultados que se esperan del presente trabajo investigativo, se encuentra el poder elaborar un compendio de didácticas con el trabajo filosófico. Este ejercicio posibilita a los estudiantes y docentes a aprender de las experiencias llevadas a cabo por otros docentes participantes del ejercicio y, adicional a ello, cumple la función de motivar a los estudiantes y docentes a participar de nuevas experiencias dentro del aula. Esta motivación surge al considerar que tanto docentes como estudiantes podrían transformar la laberíntica visión de la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía. Dicha transformación surge al presentar esta disciplina como algo sencillo, frecuente y necesario; demostrar que hace parte de nuestra existencia y que siempre ha estado allí, es parte de ese mundo común en el que habitamos, aunque tradicionalmente no se ha visto de tal modo. En esta medida, al hacer consciente el saber filosófico se busca permitir que transforme los pensamientos, afectos, formas de ser y relacionarse entre los sujetos. Con esto se pretende comprender que si bien la enseñanza de la filosofía posee una historia muchas veces desagradable a los ojos de quien se acerca por vez primera, es siempre posible una nueva interpretación de la potencia pedagógica que ella encierra y por ende una construcción de un horizonte de acción mucho mejor.

Adicionalmente, se aspira a que los educandos aprendan a realizar actividades propias de la filosofía y de la cultura, sin asumir que están perdiendo el tiempo. Prácticas formativas de la cultura como escribir, preguntar, reflexionar sobre ciertos tópicos específicos, leer, argumentar, cuestionar aspectos habituales y normalizados en la sociedad son vitales para la formación de la personalidad y la construcción de ciudadanía. Por ende, otro de los resultados esperados es posicionar a la filosofía como una de las disciplinas que favorece la formación crítica, argumentativa y autónoma de los individuos, pues así se establece teóricamente. Es

7. Cf. en la página 166 del artículo citado.

necesario remarcar que la realidad cotidiana de las aulas apunta hacia un lado diferente, culminando en un ejercicio educativo que se asume como alejado de la construcción social.

Es importante que el actual ejercicio aumente la capacidad investigativa de los docentes y, como efecto secundario, estos orienten actividades de aula donde los estudiantes aprendan métodos de investigación. Fomentar el espíritu investigativo desde el colegio, vincularlos a la profundización de saberes y a la búsqueda de información es uno de los objetivos propuestos.

Conclusiones

La enseñanza de la filosofía se encuentra atravesada por múltiples conflictos. Entre ellos se encuentra el desinterés presentado hacia esta disciplina; las didácticas poco efectivas en la interiorización de conocimientos empleadas en su enseñanza o ciertas ideologías pedagógicas que se han quedado en el pasado lo fomentan. En distintas ocasiones, la causa de estos problemas recae en que las estrategias y enseñanzas utilizadas no concuerdan con el mundo que los jóvenes habitan, acto que culmina en la desastrosa configuración de un entorno formativo alejado de la vida de los estudiantes. Lo expuesto anteriormente conlleva una inexorable afirmación: es necesario repensar la enseñanza de la filosofía. Esta disciplina no puede seguir entendiéndose desde una posición tan distante y fría de nuestro contexto; el objetivo fundamental ahora es regresar a la filosofía de esa lejanía en que la sociedad y por ende los mismos educadores la ha ubicado.

Si bien es cierto que muchas consideraciones pedagógicas deben convertirse en algo obsoleto, no es lo único que requiere transformación. Con el fin de realizar una transición exitosa, orientada a renovar lo que se entiende por enseñanza de la filosofía, se precisa acudir a un concepto que fundamenta el planteamiento principal de este proyecto: la transposición didáctica de la filosofía. Hablar de transposición es una referencia inmediata al movimiento, al hecho de colocar algo en un punto muy distinto al que se encontraba; sin embargo, es un movimiento que no puede ocurrir sin cambios estructurales en él. La transposición didáctica de la filosofía se conecta esencialmente con una necesidad, y es comprender en realidad las nociones filosóficas que se plantean desde la educación básica, media

y universitaria. La problemática surge al saber que los estudiantes no comprenden aquellas ideas que se les intenta enseñar, y aunque en muchas ocasiones esto responde a una didáctica poco eficaz de enseñanza, se está olvidando la importancia de transformar el saber antes de acercarlo a quienes son los sujetos activos en la labor de la enseñanza. Pero ¿qué quiere decir concretamente “transformar el saber”? Esto es propiamente a lo que se refiere la transposición didáctica: entregar el conocimiento no a partir de su estado más complejo e incomprensible, sino convertirlo en un objeto que puede ser pensado, interpretado y comprendido con facilidad. El objetivo de esa transfiguración que experimenta el saber es la de poder ser reconocido, lo que el profesor Miguel Ángel Gómez denominaría un *saber público*, con capacidad de asimilación social.

El desarrollo de este proyecto investigativo cobra relevancia al percibir con claridad cuáles son las grandes dificultades que padece la educación actual, y aún más, enseñar filosofía. Sobre todo, cobra relevancia al notar una posibilidad de redirigir el trayecto que ha tomado históricamente la enseñanza de la filosofía, direccionándolo a nuevas estrategias que podrían lograr transformaciones positivas en aquellas problemáticas mencionadas anteriormente.

Como consecuencia de implementar la transposición didáctica y las nuevas posiciones pedagógicas que brindan los autores principales y secundarios, se pretenden diversos objetivos. En primer lugar, cambiar visiones sesgadas sobre estrategias didácticas que deben hacer parte del pasado y se siguen utilizando. En un segundo lugar, intentar, por medio de la transposición mencionada, desprender la concepción común de que la filosofía no tiene relación con la vida cotidiana o que sus reflexiones son innecesarias. En tercer lugar, aumentar la capacidad investigativa de quienes hacen parte del grupo de investigación, al igual que promover una formación educativa donde se focalicen métodos de investigación. En cuarto lugar, reunir diversas experiencias de aula que resulten constructivas en la aplicación de la transposición didáctica y estrategias de enseñanza de la filosofía. El quinto punto consiste en trabajar en la producción de artículos y textos como resultado del proyecto de investigación, los cuales puedan ser publicados en revistas indexadas de orden filosófico o pedagógico. El sexto objetivo que propone el proyecto es el de impulsar a los estudiantes a invertir su tiempo en actividades esenciales para el ejercicio filosófico:

leer, escribir, reflexionar, preguntar, hablar sobre diferentes tópicos, etc. Finalmente, un último objetivo es el de explorar la creatividad de los educandos, permitiendo que presenten productos sobre lo aprendido en la asignatura, apostando a elementos que nazcan de la voluntad y autonomía en la expresión. Sin duda, este último objetivo es el resultado de proceso de una lectura crítica del mundo, es decir, una lectura que se opone a lo dado por el medio circundante. Aquí es donde el desafío de los docentes de filosofía, y con ello el de la filosofía misma, revela su importancia en la construcción de ciudadanía, de futuro.

Referencias bibliográficas

Cerletti, A. (2008). *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*. Zorzal.

Cerletti, A. y Kohan, W. (1996). *La filosofía en la escuela. Caminos para pensar su sentido*. Oficina de Publicaciones CBC.

Chevallard, Y. (1997). *La transposición didáctica. Del saber sabio al saber enseñado* (Trad. Claudia Gilman). Aique.

Gómez, M. (2005). La transposición didáctica: historia de un concepto. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 1(1) 83-115.

Pineda, D. (2010). El investigador pedagógico: una perspectiva sherlockiana. *Revista Praxis & Saber*, 1(1) 43-75.

Pineda, D. (2014). Guillermo Hoyos-Vásquez: la formación de ciudadanos en la construcción de la democracia en Colombia. *Magis, Revista Internacional de Investigación en Educación*, 6(13), 161-172.

Autores

Juan Manuel López Rivera (Pereira, Risaralda, Colombia, 1980)

Licenciado en filosofía y Magister en literatura de la Universidad Tecnológica de Pereira, en donde es el director del grupo de investigación *Filosofía y Educación*. Profesor Titular de la Universidad Tecnológica de Pereira adscrito a la Facultad de Bellas Artes y Humanidades. Recibió el reconocimiento a la docencia UTP 2022. Ha participado de las publicaciones, ἀρχαῖζω *Problemas de la filosofía antigua en clave iberoamericana* (Compilador 2022); *Cratilo, una práctica dialéctica en y con los nombres* (2022); *Avances en Investigación. Filosofía y conflicto en Colombia, Facultad de Bellas Artes y Humanidades*. (Compilador 2022); y es autor de los libros, *GRIEGO II. Tercera declinación sustantivos de tema en consonante y semivocal. Teoría y ejercicios* (2021); *Conciencia histórica y diálogo de tradiciones en La otra raya del tigre de Pedro Gómez Valderrama* (2017). Ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales concernientes a la filosofía.

jlmr@uto.edu.co

Margarita Calle Guerra (Salgar, Antioquia, Colombia, 1969)

Es doctora en Humanidades de la Universidad del Valle y profesora titular del Departamento de Humanidades, Facultad de Bellas Artes y Humanidades de la Universidad Tecnológica de Pereira, donde dirige la Maestría en Estética y Creación, y coordina el grupo de investigación en Arte y Cultura. Ha publicado los libros: *Metáforas urbanas. El artista y la ciudad* (Premio Colección de Escritores Pereiranos, 2003); *Perspectivas históricas de las artes plásticas en Pereira* (2006); *Mutaciones y registros. Desplazamientos y convergencias del arte contemporáneo en Colombia* (2011); *Descentramientos en las prácticas estético-artísticas contemporáneas. La paradoja de las identidades y la negociación cultural* (2023) y coautora de los libros *Mediaciones estéticas y expresividades de la memoria* (2021); *Magdalenas por el Cauca. Trayectos expresivos de la memoria* (2021); *El taller del artista. Huellas y afectos de la experiencia creativa contemporánea* (2023).

aumar@utp.edu.co

Rigoberto Gil Montoya (La Celia, Risaralda, Colombia, 1966)

Es doctor en Literatura de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor titular de la Universidad Tecnológica de Pereira. Orienta seminarios en el Doctorado en Literatura y en las maestrías en Literatura y en Estética y Creación. Dirige el grupo de investigación Estudios regionales sobre Literatura y Cultura. Es autor de los libros *El laberinto de las secretas angustias* (1992); *Territorios* (2010); *Mi unicornio azul* (2014); *El museo de la calle Donceles* (2015); *La buena hora de la literatura colombiana en el siglo XX* (2019) y *De ver pasar* (2020); *Década de los ochenta del siglo XX en Colombia: Memoria sin ficción de unas violencias alucinantes* (2023) y coautor del libro *El taller del artista. Huellas y afectos de la experiencia creativa contemporánea* (2023).

Premio Nacional de Literatura de la Universidad de Antioquia, 2014.
Premio de Periodismo “Simón Bolívar” 2017, en la modalidad de Crítica.

rigoroso@utp.edu.co

Felipe Martínez Quintero (Manizales, Caldas, Colombia, 1981)

Doctor en Estudios Sociales de la Universidad Externado de Colombia. Profesor titular del Departamento de Humanidades, Facultad de Bellas Artes y Humanidades de la Universidad Tecnológica de Pereira, donde integra el equipo académico de la Maestría en Estética y Creación, y el Grupo de Investigación Arte y Cultura. Es autor del libro *Del indicio al testimonio. Las prácticas artísticas frente a la experiencia de la violencia política en Colombia* (2022) y coautor de los libros *Mediaciones estéticas y expresividades de la memoria* (2021); *Magdalenas por el Cauca. Trayectos expresivos de la memoria* (2021) y *El taller del artista. Huellas y afectos de la experiencia creativa contemporánea* (2023).

felipemartinez@utp.edu.co

Oscar Eduardo Ocampo Ortiz (Manizales, Caldas, Colombia, 1980)

Magister en filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira y Licenciado en filosofía de la misma universidad. Profesor Catedrático de

la Universidad Tecnológica de Pereira y profesor de medio tiempo en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales. Perteneció al grupo de investigación de *Fenomenología y Teoría Crítica de la Sociedad* de la Universidad tecnológica de Pereira y *Sujeto, Mente y Comunidad (Sumeco)* de La Universidad Nacional Abierta y a Distancia.

oeocampo@utp.edu.co
oscar.ocampo@unad.edu.co

Juan Pablo Arroyave Rico (Pereira, Risaralds, Colombia, 1988)

Licenciado en filosofía, 2017 de la Universidad Tecnológica de Pereira, e integrante del grupo de investigación: *Filosofía y Educación*

jparroyave@utp.edu.co

Sebastián Mejía Morales (Marsella, Risaralda, Colombia, 1998)

Es licenciado en filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira. Ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales concernientes a la filosofía. Ha pertenecido a los grupos de investigación *Filosofía Antigua* y *Filosofía y Educación*.

sebastian.mejia1@utp.edu.co

Carlos Arturo Álvarez Montes (Chinchiná, Caldas, Colombia, 1999)

Licenciado en filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, donde es integrante del grupo de investigación en *Filosofía y Educación* (UTP). De este grupo se desprenden dos líneas de estudio: *Filosofía Antigua* y *Filosofía y Escepticismo*. Ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales concernientes a la filosofía.

arturo.alvarez@utp.edu.co

Santiago Ortegón Restrepo (Manizales, Caldas, Colombia, 1999)

Es estudiante de licenciatura en filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, e integrante del grupo de investigación en *Filosofía y Educación* (UTP).

santiago.ortegon@utp.edu.co

Natalia González Henao (Santa Rosa de Cabal, Risaralda, Colombia 2003)

Es estudiante estudiante de séptimo semestre de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira. Ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales concernientes a la filosofía. Es integrante del grupos de investigación en *Filosofía y Educación* (UTP), en la línea de *Filosofía Antigua* y la línea de *Didáctica de la Filosofía*.

natalia.gonzalez2@utp.edu.co



La Editorial de la Universidad
Tecnológica de Pereira tiene como
política la divulgación del saber
científico, técnico y humanístico
para fomentar la cultura escrita a
través de libros y revistas científicas
especializadas.

Las colecciones de este proyecto son:
Trabajos de Investigación, Ensayos,
Textos Académicos y Tesis Laureadas.

Este libro pertenece a la Colección
de Trabajos de Investigación

Facultad de Bellas Artes y Humanidades

Colección de Trabajos de Investigación

eISBN 978-958-722-872-4