

Vol. 6, Núm. 1, Año 2022



# OTROSIGLO

---

## REVISTA DE FILOSOFÍA

### Artículos

Contra Bostrom y a favor de un transhumanismo de segunda generación

Nicolás Rojas Cortés

Perspectivismo amerindio como teoría amazónica de lo virtual

Diego Mellado Gómez

El eterno retorno y el esbozo del proyecto ético deleuziano

Juana Orozco Mangu

Bergson y su relación con las imágenes

Fernando Sánchez Mendoza

María del Rosario Guerra González

Protestantismo, drama barroco y utopía

Carlos García Mancilla

Apuntes sobre Metafísica de la Voluntad: un contrapunto entre Schelling

y Schopenhauer

Aníbal Vega Cifuentes

La emergencia de la subjetividad como resistencia al dispositivo

Saber/Poder

Mauricio González Villarroel

Claudio Ibarra Varas

ISSN 0719-921X

**REVISTA DE FILOSOFÍA OTROSIGLO**  
**VOL. 6. N° 1. AÑO 2022**

La Revista *Otrosiglo* es una publicación periódica del Centro de Escritura y Pensamiento OTROSIGLO, con sede en la ciudad de Santiago de Chile. Dedicada a temas de filosofía académica, tiene como objeto la producción, transmisión y conservación de estudios e investigaciones filosóficas de la escena local e internacional, esto mediante un debido protocolo de publicación que busca cautelar los niveles de calidad, rigor y claridad propios de una publicación especializada.

Las áreas generales, desde las cuales se aborda este propósito, corresponden a las líneas temáticas de metafísica, filosofía política, teoría de la subjetividad, pensamiento latinoamericano, así como los cruces entre la filosofía y otras disciplinas, tanto de las humanidades como de las ciencias naturales.

## CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL

**Roberto Esposito**, Escuela Normal Superior de Pisa, Italia.

**Adela Cortina Orts**, Universidad de Valencia, España.

**Laura Cremonesi**, Università di Pisa, Italia.

**Paola Chaparro Medina**, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

**Raúl Villaroel Soto**, Universidad de Chile, Chile.

**Carlos Ossandon Buljevic**, Universidad de Chile, Chile.

**Sergio Rojas Contreras**, Universidad de Chile, Chile.

**Íñigo Álvarez Gálvez**, Universidad de Chile, Chile.

**Jaime Fierro**, Universidad de Chile, Chile.

## COMITÉ EDITORIAL

**Luciano Allende**, Doctor en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte.

**Felipe Berríos Ayala**, Doctor en Filosofía Política y Moral.

**José Díaz Fernández**, Doctor en Filosofía Política y Moral.

**Jaime González Gamboa**, Doctor en Filosofía Política y Moral.

**Lorena Souyris Oportot**, Doctora en Filosofía Contemporánea.

## DIRECTOR

**Felipe Berríos Ayala**

## CONTACTO

**revista@otrosiglo.cl**



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons  
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

## Índice

**Nicolás Rojas Cortés**

Contra Bostrom y a favor de un transhumanismo de segunda generación 5 - 27

**Diego Mellado Gómez**

Perspectivismo amerindio como teoría amazónica de lo virtual 28 - 43

**Juana Orozco Mangu**

El eterno retorno y el esbozo del proyecto ético deleuziano 44 - 71

**Fernando Sánchez Mendoza**

**María del Rosario Guerra González** 72 - 100

Bergson y su relación con las imágenes

**Carlos García Mancilla**

Protestantismo, drama barroco y utopía 101 - 119

**Aníbal Vega Cifuentes**

Apuntes sobre Metafísica de la Voluntad: un contrapunto entre Schelling y Schopenhauer 120 - 140

**Mauricio González Villarroel**

**Claudio Ibarra Varas** 141 - 170

La emergencia de la subjetividad como resistencia al dispositivo Saber/Poder

VOL. 6. N°1.  
Julio/Diciembre – 2022  
Santiago, Chile

# **Contra Bostrom y a favor de un transhumanismo de segunda generación**

## ***Against Bostrom and for a second-generation transhumanism***

Rojas Cortés, N<sup>1</sup>

 <https://orcid.org/0000-0003-4969-6830>  
nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl

Recibido: 29/11/2021

Aceptado: 14/06/2022

DOI: 10.5281/zenodo.7017883

### **RESUMEN**

Nick Bostrom popularizó y difundió las intuiciones básicas del movimiento transhumanista desde una perspectiva filosófica. Sin embargo, hoy en día sus ideas pueden considerarse auto contradictorias respecto a su pretensión de superar al humanismo. De hecho, se podría marcar el pensamiento de Bostrom como de ultrahumanista e incluso de materialista ingenuo (Gabriel 2018, 2019). No obstante, admitiendo que la filosofía progresa en cuanto disciplina, es posible identificar pensadores transhumanistas de segunda generación, es decir, pensadores transhumanistas capaces de comprender los límites y presupuestos de las intuiciones presentadas por Bostrom. Consideraremos la actividad filosófica de James Hughes y Stefan L. Sorgner como un transhumanismo de segunda generación en tanto que sus propuestas de transhumanismo son coherentes respecto de sus propios presupuestos. El caso de Hughes refleja la posibilidad de un transhumanismo democrático y consistente con las exigencias morales de nuestros tiempos, mientras que el caso de Sorgner es una invitación a edificar un transhumanismo desde presupuestos no humanistas, a saber, desde la filosofía dinámica de Nietzsche. De este modo, el transhumanismo de segunda generación sería el producto de una reflexión respecto a la coherencia de las propias condiciones de posibilidad del transhumanismo.

**Palabras clave:** Bostrom; Materialismo ingenuo; Filosofía Dinámica; Transhumanismo democrático; Filosofía del transhumanismo.

### **ABSTRACT**

Nick Bostrom popularized and promoted the basic intuitions of the transhumanist movement through a philosophical perspective. Today, however, his ideas can be

---

<sup>1</sup> Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Estudiante del Doctorado en Filosofía en la Universidad de Chile. Miembro de INTEMPESTIVA red de estudios sobre F. Nietzsche y de la Asociación Latinoamericana de estudios Críticos sobre Transhumanismo (ALECT).







considered as self-contradictory with respect to his claim as to overcome humanism. In fact, one could label Bostrom's thinking as ultra-humanist and even naïve materialist (Gabriel 2018, 2019). Nevertheless, by admitting that philosophy makes progress as a discipline, it is possible to identify second-generation transhumanist thinkers, that is, transhumanist thinkers who can understand the limits and presuppositions of the intuitions presented by Bostrom. We will consider the philosophical activity of James Hughes and Stefan L. Sorgner insofar as their proposals for transhumanism are consistent with their own presuppositions. Hughes' case reflects the possibility of a democratic transhumanism which is consistent with the moral demands of our times, while Sorgner's case is an invitation to build a transhumanism from non-humanist presuppositions, namely, from the dynamic philosophy of Nietzsche. Thus, second-generation transhumanism would be the product of a reflection on the coherence of the conditions of possibility of transhumanism.

**Keywords:** Transhumanism; Naïve Materialism; Dynamic Philosophy; Democratic Transhumanism; Philosophy of transhumanism.

## **Introducción: Transhumanismo como objeto de estudio**

Es un hecho que Nick Bostrom popularizó el pensamiento transhumanista desde una perspectiva interdisciplinaria. Sin embargo, sus argumentaciones a favor de devenir posthumanos revelan que los presupuestos pretendidamente edificantes de su transhumanismo son en extremo débiles. ¿Por qué es importante devenir posthumano y cuáles son los beneficios de esta existencia? Él respondería que para vivir más y tener mejores y más experiencias (Bostrom, 2013; Treder 2004) y a la pregunta: ¿Cuáles son las posibilidades de este tipo de existencias?, él contestaría apelando a las existencias que presuman como válida la posibilidad de aumentar nuestra existencia material-corpórea por medio del mejoramiento tecnológico —la ‘transferencia mental’ o el devenir ciborg, por ejemplo (Bostrom, 2005a, 2005b).

El filósofo alemán Markus Gabriel (1980) describe el transhumanismo de Bostrom como un materialismo ingenuo, es decir, como aquella comprensión donde la realidad consiste solamente en estructuras materiales (Gabriel 2018, p. 14), lo que afectaría a la ética del transhumanismo, ya que “en última instancia, el propósito de la vida

humana sería la acumulación de bienes [...] y su completo disfrute destructivo” (Gabriel, 2019, p. 394). Esta descripción encaja con precisión en las recién mencionadas respuestas de Bostrom. Esta comprensión materialista ingenua tendría, para Gabriel, efectos inmediatos en la comprensión que tenemos de nosotros mismos y del mundo, ya que para alcanzar la felicidad se impondría una ideología que asumiría “una distribución injusta de los recursos” (Gabriel, 2019, p. 393), lo que reduciría la buena vida a la satisfacción de deseos inmediatos y a la reflexión filosófica a la justificación —infundada— de los modos posibles para alcanzar esa buena vida.

A fin de alcanzar las existencias posthumanas que propone el filósofo sueco se asumen como válidas, al menos, dos hipótesis fundamentales. La primera es que el funcionalismo es válido y la segunda es que —al menos implícitamente— una forma de dualismo también lo es. Esto quiere decir que habría ‘algo’ que nos hace ser nosotros, lo que sería separable de nuestro cuerpo y que también podría ser trasladado a una realidad (una nube digital, un dispositivo de almacenamiento físico, o un organismo cibernético) diferente a la de nuestro cuerpo. Como veremos en la segunda mitad de esta comunicación, estas hipótesis se revelarán como contradictorias respecto de otros presupuestos del transhumanismo.

En defensa de Bostrom podemos afirmar que el transhumanismo ha llegado a ser consciente de las consecuencias que implican sus presupuestos, y ha progresado filosóficamente. La discusión de si hay progreso o no en la filosofía es clásica (Blackford & Broderick, 2020) y el transhumanismo permite ilustrar una respuesta positiva en esta discusión. En esta presentación nos esforzaremos por esbozar la noción de ‘transhumanismo de segunda generación’ con la intención de indicar que el ‘transhumanismo ingenuo’ de Bostrom puede ser depurado de su recién mencionada ingenuidad y fundamentado desde perspectivas



filosóficas competentes. En otras palabras, buscamos indicar que ya existen perspectivas transhumanistas capaces superar los problemas filosóficos identificados por pensadores como Gabriel.

Para tal objeto concebimos, de manera inicial, dos actividades del quehacer de la historia de la filosofía que nos podrían ayudar en esta tarea. Los exponentes del transhumanismo filosófico deberán ser capaces de: (a) dar cuenta de una investigación *metodológicamente orientada a sus textos*, y (b) de una *distancia intempestiva* respecto a los puntos débiles de su tradición<sup>2</sup>. La primera actividad implicaría la capacidad de corregir las hipótesis filosóficas con las experiencias que otros dialogantes de la tradición hayan tenido, mientras que la segunda implicaría la capacidad de tomar distancia y liberarse de presupuestos o estimaciones explícitas que, luego de un examen, se nos revelen como incoherentes.

Entonces, bajo este marco de análisis, nuestro objetivo es exhibir, al menos, una diferencia metodológica entre lo que concebimos como un ‘transhumanismo de primera generación’<sup>3</sup> y ‘transhumanismo de segunda generación’<sup>4</sup>. Por ‘transhumanismo de primera generación’ entendemos las reflexiones que han presentado, en líneas generales, las notas

---

<sup>2</sup> Estas dos notas se las debo a la interesante reflexión sobre historia de la filosofía y metodología filosófica desarrollada por el profesor Luis Placencia (2020). ¿Genitivo subjetivo u objetivo? La historia de la filosofía como un instrumento metodológico. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3(1), 156-178. <http://dx.doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss1a315>.

<sup>3</sup> Cabe señalar que “de primera” y “de segunda generación” refieren a las versiones que tienen los productos tecnológicos antes o después de lanzarse al mercado. No es una referencia temporal en la medida en que muchas veces un producto en su primera versión —de testeo— puede tener incluso más características que los que luego salen al mercado. Piénsese en las versiones *beta* de los videojuegos antes de aparecer en su versión pública, las últimas versiones suelen eliminar contenido de prueba o agregarlos luego como expansiones o contenido descargable.

<sup>4</sup> En ambos casos debe entenderse que estas categorías solamente son metodológicas, es decir, herramientas que se han pensado como útiles para enseñar pedagógicamente los diferentes grados de reflexión que existen en el quehacer filosófico del movimiento transhumanista y no categorías que pretendan encasillar desde una perspectiva temporal a las y los autores de las ideas que estudiamos. Como destacaremos más adelante, la referencia a una perspectiva temporal puede ser una crítica a nuestra propuesta.



mínimas<sup>5</sup> para comprender al movimiento transhumanista, mientras que por un ‘transhumanismo de segunda generación’ entendemos las reflexiones que se han presentado sobre estas notas mínimas y han logrado ofrecer respuestas coherentes a las devastadoras críticas de las que han sido objeto.

Para cumplir este objetivo presentaremos, en la primera mitad de este escrito, las críticas ontológicas y éticas que se han ofrecido al pensamiento de Bostrom, y en la segunda mitad ilustraremos con las perspectivas filosóficas de James Hughes y Stefan Lorenz Sorgner maneras en que metodológicamente el transhumanismo puede someterse a un *automejoramiento filosófico*.

## **Contra Bostrom: críticas al transhumanismo**

De manera un tanto arriesgada, nos atreveríamos a indicar que el ‘transhumanismo de primera generación’ tiene su mayor representación en la obra de Nick Bostrom. Para indicar esto, asumimos dos afirmaciones, por un lado, que: (a) es probablemente imposible determinar con precisión una lista de condiciones suficientes y necesarias para definir el transhumanismo y con la que, al mismo tiempo, sus exponentes queden conformes (More, 2013, p. 12) y, por el otro, que (b) se admite que este movimiento ha sido vagamente definido (Bostrom, 2005c, p. 3). La razón, a nuestro parecer, radica en que el transhumanismo<sup>6</sup>, se ha levantado a sí mismo como un movimiento que abraza verdades, valores y presupuestos de variadas disciplinas sin discurrir en una reflexión de segundo orden respecto a cómo estos

---

<sup>5</sup> Y ni necesarias ni suficientes, porque nada impide que se agreguen nuevas características a este proyecto, como tampoco nada impide que antiguas características vuelvan a ser repensadas.

<sup>6</sup> Al menos en las expresiones que llegan hasta los primeros años de nuestro siglo.



elementos le dan o quitan fuerza a su proyecto. Dicho esto, hay dos críticas que se le pueden presentar al transhumanismo y todas impactan en las propuestas de Bostrom.

### **Contra el presupuesto ontológico, o contra el materialismo ingenuo**

Es innegable que para el transhumanismo en general y para Bostrom en particular, la entidad que somos se puede describir como un *work-in-progress* (Bostrom 2005c), es decir, como pertenecientes a una especie animal que no es ni el pináculo ni el centro de la evolución (Bostrom, 2005c, p. 3; Sorgner, 2016, p. 80), que además es consciente de sus limitaciones existenciales, es decir, portadores de una vida breve, una inteligencia limitada, con barreras políticas y culturales como también biológicas y psicológicas (More, 2013, p. 5), de manera que, abrazando y confiando en los avances de las tecnologías emergentes podemos mejorarnos o perfeccionarnos (*enhancement*) a fin de superar las limitaciones humanas. Nos atreveríamos a creer que hasta aquí no hay ningún problema con el proyecto transhumanista. Sin embargo, los problemas aparecen cuando preguntamos cómo sería posible la superación de todas estas limitaciones, o dicho con mayor precisión, cómo sería posible para nosotros tener una existencia más allá de nuestro cuerpo, pues es este la condición de posibilidad de nuestras limitaciones.

Aquí es donde entran los imaginarios y el trabajo de la futurología. Solamente tomemos como ejemplo el caso de la ‘transferencia mental’ (*Mind Uploading*)<sup>7</sup>. El problema es inmediatamente detectable: ¿cómo es posible separar nuestra identidad de nuestro cuerpo? La posible solución tiene estrecha relación con asumir como válidas ciertas premisas

---

<sup>7</sup> No nos interesa debatir sobre la posibilidad técnica de la transferencia, sino la de sus presupuestos filosóficos.

metafísicas que no han sido explícitamente aclaradas. La primera, como es evidente, es asumir que es o será científicamente posible separar aquello que somos —nuestra personalidad, mente, recuerdos, alma, etc.— de la condición de posibilidad de nuestro ser finito, es decir, mi cuerpo. Además, al mismo tiempo, se asume como válido que en un futuro cercano el desarrollo científico va a poder determinar efectivamente qué es lo que somos y, en consecuencia, replicar o trasladar aquello a una materialidad ya no con nuestras actuales limitaciones.

El filósofo Markus Gabriel propone que detrás de las propuestas de este tipo se tiene como válida al menos una premisa ‘naturalista’, es decir, que se

Asume que todo lo que hay, todo lo que existe, se puede investigar en última instancia científicamente. También supone en general, al menos implícitamente, que el materialismo es correcto, y por lo tanto la tesis de que existen objetos materiales, solo cosas que pertenecen inexorablemente a una realidad material-energética inexorable (Gabriel, 2018, p. 14).

Tal intuición explicaría, entonces, la razón de que la ‘transferencia mental’ tenga tan buena recepción entre los primeros transhumanistas y los adeptos a la singularidad expresada en una superinteligencia artificial (Kurzweil 2005; Bostrom 2016), ya que esta les permitiría afirmar una perspectiva ‘funcionalista’, es decir, que los fenómenos mentales pueden ser explicados como estados disposicionales de la materia. De esta manera, se entendería que un estado mental se puede dar en sistemas tan distintos como el biológico-orgánico del humano y, también, en estructuras que tengan un soporte no orgánico, como una computadora. En la medida en que se cumplan las condiciones necesarias para realizar tal o cual función, entonces se podría decir que esa entidad tiene mente. Lamentablemente, no podemos defender a Bostrom de su ingenuidad respecto a estos presupuestos que estamos develando, ya que él mismo admite como válido el funcionalismo (Bostrom 2013) e incluso, en su libro



*Singularidad* expone detalladamente sus ideas sobre cómo podría ser posible replicar una mente humana en una entidad artificial por medio de la comprensión de los modos en que procesamos información (Cf. Bostrom 2016, pp. 105-114). Esta comprensión reduciría la descripción de lo que somos al cumplimiento de ciertas funciones que entidades artificiales pueden cumplir mejor que nosotros, a saber, procesar logaritmos de información. Evidentemente al lado de AlphaZero nuestra inteligencia es limitada, pero ¿lo que somos se reduce a la función de jugar ajedrez? Nos resistimos a creer en algo así.

### **Contra el presupuesto ético, o por qué una existencia posthumana**

Podríamos omitir las recientes consideraciones críticas a la ontología transhumanista y confiar en que, más allá de la validez de los presupuestos filosóficos en cuestión, una existencia posthumana es posible. Si admitimos esto, entonces, se presentan dos preguntas que necesariamente deben obtener alguna respuesta. La primera, y a nuestro parecer, crucial, es: (a) ¿en qué sentido sería “bueno” abrazar un tipo de existencia como esta?, y, en segundo lugar, (b) ¿quién puede acceder a este tipo de existencia?

Sabemos que la meta del proyecto transhumanista es alcanzar una existencia más allá de la humana, de manera que cobra sentido cuando el filósofo Andres Vaccari indica que una respuesta a la primera pregunta sería “porque la posthumanidad será un estado más beneficioso, mejor que la humanidad actual” (2019, p. 192), y nosotros preguntamos ¿qué y cuánto presupone esta respuesta?

Un elemento nuclear para responder a nuestra pregunta es admitir que el mejoramiento (*enhancement*) es algo valioso para nosotros y para

un estado futuro de nuestra existencia. Entonces, preguntamos: ¿por qué es valioso el mejoramiento humano?

Los ejemplos con vidas humanas siempre son buenos casos para introducir la posible respuesta. Si comparamos la vida de un joven que muere a los 15 años a causa de una enfermedad, después de haber vivido en la extrema pobreza y el aislamiento social, con la vida de una persona de 80 años que ha llevado una vida plena, siendo así, es evidente que esta última vida será concebida como más deseable que la primera (Cf. Bostrom 2005b; 2013). En este —relativamente— sencillo ejemplo hay un presupuesto que nuevamente se conecta con la crítica anterior. Si el materialismo ingenuo, es decir, concebir que todo lo que es puede ser científicamente analizado, es válido, entonces también podemos afirmar que nuestros valores se agotan ahí donde nuestra noción de bien se convertiría en la pretensión de extender la vida solamente por alcanzar más bienes, experimentar más situaciones o acumular más riquezas.

No obstante, en la sencillez de esta propuesta están sus debilidades. Uno puede preguntar, nuevamente, ¿qué extensión tienen aquí las palabras valioso y beneficioso? Es decir, ¿beneficioso y valioso para quienes? Si este auto perfeccionamiento se debe llevar a cabo exclusivamente por medio de la más alta tecnología —pues esa otra condición necesaria del proyecto—, uno podría preguntar puntualmente: ¿cuánto cuesta acceder a este tipo de beneficios? O quizás más específicamente, y en términos de tecnologías que ya están disponibles —a modo de prueba— ¿cuánto cuesta someterse a un proceso de criogenización? El filósofo argentino Vaccari ofrece otra pregunta interesante a este punto, a saber, ¿qué clase de compromiso tiene el transhumanismo con el beneficio para la humanidad? Es decir, podemos mejorar los genes, podemos crear corporaciones que investigan la criogénica, pero ¿no podemos ayudar a solucionar la falta de agua potable en ciertos lugares del mundo? (Vaccari, 2019, p. 196). Nos parece que el



problema puntual del movimiento transhumanista es que “[t]he issue is that transhumanist values are too culturally specific to provide a credible roadmap to posthumanity” (Vaccari, 2019, p. 211)<sup>8</sup>.

### **Síntesis de problemas**

El problema de estas respuestas es que no parecen filosóficamente fundamentadas, y sus consecuencias son terriblemente efectivas. Decimos que no parecen filosóficamente fundamentadas en la medida que no parecen tener en cuenta el desarrollo histórico de la disciplina de la filosofía. Bastaría, por ejemplo, con apelar a los razonamientos de Epicuro respecto de los bienes y su duración en el tiempo para dudar de que mientras más larga sea la vida, entonces, mejores y más experiencias buenas se pueden tener. Por otro lado, a la posibilidad de una existencia posthumana es suficiente con recordar la paradoja de Teseo en función de descubrir cómo una comprensión materialista de nosotros mismos se puede enfrentar a sus propias propuestas. Finalmente, aceptando que los imaginarios transhumanistas sean posibles, a la pregunta por quién podría acceder a este tipo de existencia bastaría con demandar el valor de la criogenización o el valor necesario para crear procesadores lo suficientemente poderosos como para emular una mente. El resultado de esta operación escéptica es sencillo: a esta forma de pensamiento transhumanista le hace falta desarrollo filosófico coherente y consciente de sus presupuestos y sus alcances.

---

<sup>8</sup> Traducción personal: “El asunto es que los valores transhumanistas son demasiado específicos desde el punto de vista cultural para proporcionar una hoja de ruta creíble hacia la posthumanidad”.



## Esbozo de un transhumanismo de segunda generación

En defensa de Bostrom se puede decir que él fue uno de los primeros pensadores que intentó sistematizar y difundir las propuestas transhumanistas. En su contra se puede decir que la filosofía en tanto que disciplina ha avanzado lo suficiente como para exigir coherencia argumentativa a todas las propuestas que pretendan llamarse a sí mismas filosóficas. Dicho lo anterior, esta comunicación admite como un hecho que el progreso en la disciplina de la filosofía es efectivo y que el ser consciente de las discusiones pasadas, actuales y futuras en la disciplina podría rehabilitar al transhumanismo y permitir que este se supere a sí mismo.

De esta manera, si designamos a Bostrom como un pensador transhumanista de primera generación, ya que su actividad se enmarca en la difusión y presentación de las intuiciones básicas de su movimiento transhumanista desde una perspectiva interdisciplinaria, entonces, podríamos admitir que las y los pensadores transhumanistas de segunda generación serían capaces tanto de (a) ofrecer una lectura *metodológicamente orientada* de los textos que conforman el canon de su movimiento, como también de (b) posicionarse con una *distancia intempestiva* respecto de las incoherencias presentadas en las primeras formulaciones del movimiento. Decimos ‘de segunda generación’ a fin de producir una metodología de análisis que permita identificar lugares — autores, obras, ideas— en donde el transhumanismo se muestre ya no solamente como un movimiento cultural que pretenda superar la condición humana, sino que también se pueda ofrecer una reflexión filosófica de segundo orden, consciente de sus presupuestos ontológicos y alcances éticos. Así, esta reflexión de segundo orden podría ser denominada *automejoramiento filosófico*.



Creemos, con algunas razones, que, a la fecha, ya existe un transhumanismo de segunda generación, y, por lo tanto, un transhumanismo coherentemente filosófico<sup>9</sup>. Presentaremos brevemente a dos de sus expositores.

### **(a) Detectar contradicciones y tomar una decisión política**

Los presupuestos ontológicos anteriormente descritos nos permiten, sin mucho esfuerzo, identificar las raíces contradictorias desde las que emerge el transhumanismo, a saber, su ideológico pensamiento ilustrado (Hughes 2010). Si bien no es un secreto que este movimiento bebe de las ideas ilustradas, del racionalismo moderno y del materialismo cientificista (Bostrom 2011; More 2003), no todos sus representantes toman una actitud crítica frente a estos presupuestos. El sociólogo canadiense James Hughes<sup>10</sup> representa, a nuestro parecer, a uno de los

---

<sup>9</sup> Evidentemente, cuando decimos ‘transhumanismo coherentemente filosófico’ no queremos decir que sus expositores sean solo y exclusivamente académicos de la disciplina de la filosofía. Más bien lo que se destaca es su metodología filosófica. Creemos que cualquiera —más allá de su formación o profesión— puede hacer filosofía si en la exposición de sus ideas se hace cargo, al menos, de ofrecer una explicación relativamente coherente de los presupuestos y alcances de su propuesta. Una propuesta sin ulterior especificación podría ser la actividad de un vendedor o un profeta, pero no de alguien que se dedica a la filosofía. Si se nos pregunta qué sería una exposición relativamente coherente, tendríamos que referir a las dos características descritas anteriormente. Una consciencia respecto de lo que se ha dicho en la historia intelectual del desarrollo de este movimiento sería un primer paso necesario, pero, como ya se ha destacado, un segundo paso necesario es la capacidad de posicionarse desde una distancia ante las ideas contradictorias o poco realistas del proyecto.

<sup>10</sup> Como destacamos anteriormente, se nos podría criticar que al hablar de ‘segunda generación’ nos referimos a un periodo temporal posterior al de la ‘primera generación’, sin embargo, tanto Bostrom como Hughes publican sus ideas en un periodo de tiempo similar —desde primera década de nuestro siglo hasta la actualidad—. Respondemos que nuestra categoría de análisis no apunta tanto a un periodo histórico —porque el transhumanismo como movimiento sigue formándose—, sino más bien a una actitud metodológica respecto a los presupuestos que dan coherencia a las ideas rectoras del movimiento. En este caso, James Hughes destaca por sus lecturas orientadas a los trabajos de otros transhumanistas,

pensadores que podrían denominarse como ‘transhumanistas de segunda generación’ o un ‘transhumanista coherentemente filosófico’.

Al detectar que la razón tiene un rol central tanto para el pensamiento ilustrado como para el transhumanismo, Hughes es capaz de aplicar críticas que la historia del pensamiento ya ha realizado sobre el racionalismo al propio transhumanismo, por ejemplo, que la razón no puede fundamentarse a sí misma sin sesgos irracionales ni tampoco puede comprenderse fuera de su contexto histórico. Así, la confianza en la razón pierde un rol central porque ella no puede convertirse en un principio absoluto (2010, p. 626) capaz de fundamentar por sí misma a todo este movimiento. La consciencia de esta sospecha sobre la razón — gesto que puede parecer baladí— es un elemento necesario para hacer frente a algunas de las críticas que hemos esbozado en la primera parte de esta conferencia. Si admitimos que la razón no puede, por sí misma, convertirse en un principio explicativo absoluto, entonces uno puede dudar de que el dualismo ontológico y el funcionalismo puedan —en sus imaginarios futuristas— efectivamente fundamentar algo así como la ‘transferencia mental’. De esta manera, dudando de la supremacía de la razón (Cf. Hughes 2010, pp. 623-626) uno podría evitar caer en las contradicciones propias de una fe ciega en la razón, como el concepto de identidad personal que, para Hughes (2010, pp. 635-636), cumple la función de una idea conveniente<sup>11</sup>. No discutiremos aquí la comprensión del transhumanista canadiense sobre la identidad personal.

---

al detectar sus contradicciones y también al tomar una distancia que le permite ofrecer una posición mejor fundamentada que las anteriores.

<sup>11</sup> Esta afirmación se da en el marco de un notable manejo de las fuentes sobre la discusión de la identidad personal. En su artículo, Hughes describe tanto los aportes de More al problema de la identidad transhumana, las críticas que este ha recibido y también el estado de la cuestión en el marco teórico de pensadores como Derek Parfit. Por lo tanto, creemos que el ejercicio metodológico de J. Hughes responde excelentemente a una lectura orientada a las obras claves de su disciplina, lo que le permite contrastar y medir el progreso de las ideas claves del transhumanismo.



Como correlato de la duda anterior, Hughes puede ofrecer una perspectiva ética y política coherente sobre por qué abrazar el transhumanismo en su versión democrática (2004). Si bien él admite que no todos los transhumanistas abrazan la democracia liberal como la mejor forma de gobierno —M. More defiende una minarquía post democrática y N. Bostrom puede caer en una tecnocracia autoritaria con su *singleton*—, cree que para evitar problemas de autoritarismo y paternalismo sería necesario que el transhumanismo pueda ofrecer una interpretación radical de la democracia, es decir, tiene que sostener una relación coherente entre (a) las nuevas posibilidades sociales que conllevan las tecnologías emergentes, (b) debe admitir una política capaz de prever y abordar las amenazas de los usos indebidos de las tecnologías emergentes que no hagan referencias a ideas ideológicamente infundadas y (c) debe admitir una multipluralidad de perspectivas, lo que implica luchar por el derecho de que todas las personas puedan controlar su comprensión de su propio cuerpo sin ser coaccionados por la sociedad a adoptar un cuerpo ideológicamente “normal”.

Para Hughes, un ejemplo radical de esto se reflejaría en la vida social de las personas que podríamos considerar como las primeras en ser transhumanas, es decir, en las personas transexuales (2004, p. 207). Es innegable que su vida social ha sido, por largos años, el campo de disputa en donde se juega una comprensión de la libertad morfológica (*Morphological Freedom*), libertad que por mucho tiempo les ha sido negada por razones que hoy ya no pueden sostenerse, como una idea fija de lo humano, una idea de naturaleza predicable de toda la humanidad. Recurrir a la noción de libertad morfológica desde una comprensión democrática le permite a Hughes llevar la propuesta de Anders Sandberg (2001) —extender el ‘derecho personal’ de modificar nuestro cuerpo según nuestros propios deseos— hasta la formulación de una respuesta a por qué podríamos querer una existencia transhumana. La respuesta ya no

sería porque “podemos vivir más y acceder a más bienes”, sino que apuntaría a alcanzar una máxima autonomía personal, autonomía que necesitaría de una sociedad tolerante, que no dejara nublar sus juicios éticos por maneras paternalistas de relacionarse con los individuos.

Así, el transhumanismo evitaría caer en la defensa de un devenir más allá de la condición humana ideológicamente determinada, pues este devenir no podría estar preconfigurado por lineamientos racionalistas, sino que más bien debería incluir una multiplicidad de perspectivas que posibiliten una sociedad tolerante y pluralista. Entonces, con las ideas de J. Hughes queda abierta la posibilidad de un transhumanismo menos culturalmente específico.

### **(b) Abrazar una ontología dinámica e ir en contra de toda utopía**

Un caso aún más extremo de coherencia en la exposición de un transhumanismo filosófico se puede identificar en la obra de Stefan Lorenz Sorgner. El filósofo alemán, famoso por su debate en torno a la posibilidad de establecer un transhumanismo nietzscheano (2009; 2011; 2016; 2017), describe a los transhumanistas de la siguiente manera: “[t]ranshumanists simply share one basic view, which they continually adapt to the latest state of philosophical insight, scientific research, and technological capacity” (2020, p. 2)<sup>12</sup>.

Evidentemente, si admitimos como válida esta descripción, entonces la *distancia intempestiva* —frente a las propuestas de Bostrom, More o Treder— se hace metodológicamente necesaria. Un transhumanismo coherente con las últimas investigaciones admitiría, según Sorgner, un rechazo al racionalismo ingenuo y, por lo tanto,

---

<sup>12</sup> Traducción personal: “Los transhumanistas simplemente comparten una perspectiva básica, que ellos continuamente se adaptan al estado más reciente del conocimiento filosófico, la investigación científica y la capacidad tecnológica”.



también al naturalismo ingenuo. El avance del conocimiento se justificaría desde una metodología epistémica perspectivista que no puede afirmar que nuestro conocimiento esté en efectiva correspondencia con la realidad. Así, se prefiere una explicación plausible, aunque rechazable, antes que una explicación ingenua e indemostrable. De esta manera, el naturalismo ingenuo de Bostrom —que admitía una comprensión dualista de nosotros y, por lo tanto, se proyectaba a una existencia no corpórea— es rechazado, y la comprensión de todo lo que es ahora es descrita como *dinámica*. Esta comprensión *dinámica* está innegablemente influenciada por Nietzsche y su propuesta de los *quanta de poder* (Cf. Sorgner 2020, pp. 57-72), por lo que también representa un rechazo rotundo a la ilustración y el humanismo moderno.

Las consecuencias de esta propuesta ontológica son claves para ir más allá de las críticas presentadas en la primera parte de esta exposición. Una ontología dinámica admitiría que nuestra especie humana no tiene algún lugar especial en la existencia, porque, de hecho, no hay algo así como un sentido para la existencia más allá de nuestra perspectiva. El impacto de esta ontología en nuestra comprensión de nosotros mismos es inmediato, ya que afecta tanto a cómo concebimos la posibilidad de mejorarnos (*enhancement*) como también de valorarnos y valorar al resto de la existencia. Bajo el primer aspecto, nos podemos mejorar a fin de alcanzar una existencia transhumana, porque siempre estamos siendo parte del proceso de la evolución, pero también porque tenemos el desarrollo científico óptimo como para alcanzar nuevas fases en nuestra evolución. No obstante, esto no quiere decir que podamos pretender separar nuestra identidad de nuestro cuerpo a fin de alcanzar una existencia posthumana, sino que el mejoramiento al que podamos someternos debe ser comprendido en los límites realistas y efectivamente alcanzables de los últimos avances de la tecnología. Bajo el segundo aspecto —el valórico—, esta versión del transhumanismo exige que la



superación de nuestra condición humana incluya la depuración de los valores humanistas que nos han posicionado como una criatura con algún lugar especial en la existencia. Cuando se duda del humanismo también se duda de la validez de sus categorías. Sin creer en la validez explicativa del alma, la razón o la naturaleza esencial de nuestra especie, se hace necesario crear nuevos valores coherentes con los avances científicos y filosóficos de nuestra época. Esta versión se llama a sí misma ‘transhumanismo nietzscheano débil’, ‘transhumanismo no utópico’ o ‘metahumanismo’ (Cf. Sorgner 2018b; 2020; 2021; Val, Jaime del y Sogner 2016) y como es fácil de detectar, sus presupuestos están en disputa directa con el transhumanismo ilustrado.

Un ejemplo central para mostrar su distancia frente al transhumanismo de ‘primera generación’ es la actitud ante la ‘transferencia mental’. Digamos que efectivamente alguien puede alcanzar, algún día, a hacer una copia de sí, de su ‘personalidad’ y subirla a una nube para luego descargarla en algún cuerpo mejorado. Sin embargo, esto no quita que, gracias a la ciencia, sabemos que vivimos en un mundo que se encuentra dentro del sistema solar, y también sabemos que es probable que dentro de 5 billones de años ya no existirá. Si activamos los imaginarios utópicos de la ciencia ficción, alguien podría decirnos que es posible que en algún futuro la ciencia logrará que nos mudemos de sistema solar. Podemos rechazar este ejemplo con una hipótesis científica (Sorgner 2020, p. 2), y es que nada evita que el universo entero pueda colapsar. Ninguna sobrevivencia podría admitirse en este último caso. La inmortalidad ingenua no sería concebible en este transhumanismo de ‘segunda generación’, el objetivo, más bien, será expandir la esperanza de vida actual y no apuntar a futuros imaginarios.

La operación de Sorgner, a nuestro parecer, es capaz de ofrecer una aclaración coherente de los supuestos que sustentan su versión del transhumanismo, la que, comparándola con la de Bostrom, presenta



indiscutiblemente un conocimiento de la historia de la filosofía superior, actualizado y consciente de los problemas que acarrea heredar presupuestos que se supone deben ser superados.

Una de las ventajas de este transhumanismo no utópico es que, al depurar al transhumanismo de los imaginarios que nunca sucederán, permite conceptualizar adecuadamente al movimiento desde una perspectiva filosófica coherente con los logros de la historia de la filosofía, de la ciencia y la investigación tecnológica.

### **Conclusión: la posibilidad de automejorar filosóficamente al transhumanismo**

Creemos que el ejercicio expuesto en este escrito nos permite rehabilitar la recepción que se tiene del transhumanismo. No podemos negar que en sus primeras formulaciones —las que son más una expresión de un movimiento cultural que una fundamentación filosófica— el cuerpo del movimiento apenas puede aguantar las críticas ontológicas o éticas que hemos destacado, no obstante, esto no quiere decir que el transhumanismo esté acabado. Como toda indagación incipiente que forma de la historia del pensamiento, esta debe encontrar su coherencia en un diálogo tanto con sus críticos como con sus portavoces especializados en las disciplinas capaces de medir y fundamentar los presupuestos bases de este movimiento, es decir, debe ser capaz de establecer diálogos con personas versadas en metodología de la filosofía con la finalidad de tomar distancia —intempestiva— respecto de sus supuestos no aclarados, y también debe poder estar a la altura de nuestro tiempo. Lo último se logra, a nuestro parecer, superando al humanismo ilustrado que fue heredado por la primera generación de transhumanistas por medio de una comprensión no utópica de nosotros mismos y del resto de la existencia, lo que permitiría responder a la pregunta de por qué

devenir transhumano desde una perspectiva social y ética —porque lo que está en juego es nuestra felicidad y autonomía—, como también negar el materialismo ingenuo que abraza sin más futuros imaginarios de ciencia ficción.

Consideramos que el ejercicio aquí esbozado sirve para no rechazar ni *a priori* ni por razones bioconservadoras una línea de pensamiento tan interesante como es el transhumanismo filosófico. Además, en la medida en que la distinción metodológica que acabamos de hacer es válida, creemos que una de las ventajas más destacables del transhumanismo filosófico es su apertura para someterse a constantes reflexiones de segundo orden, las que le permiten ofrecer respuestas coherentes y actualizadas a las críticas realizadas por otros pensadores. De esta manera, no solamente nuestras capacidades pueden ser aumentadas o nuestro cuerpo reparado, sino que también nuestras producciones culturales e intelectuales pueden mejorarse a sí mismas desde una propuesta filosóficamente coherente con los descubrimientos de las otras personas que reflexionan sobre los presupuestos de este movimiento. Necesaria y evidentemente siempre aparecerán nuevas críticas, sin embargo, a favor del transhumanismo, podemos decir en tanto que *dinámico* —como vimos con Sorgner— es un movimiento que puede constantemente actualizarse.

Finalmente, luego de esbozar esta operación, nos parece que el transhumanismo podría encontrar un lugar coherente en el pensamiento latinoamericano, como ya se deja ver en la actividad de algunos pensadores (Díaz 2020; Vaccari 2013; Villarroel 2015) que intentan despojar al transhumanismo de su especificidad cultural. Así, una pregunta pendiente es: ¿sería posible un transhumanismo no europeo-norteamericano? ¿podría actualizarse el transhumanismo hasta alcanzar consciencia de las disputas de poder de Latinoamérica o África? Queda



pendiente determinar los alcances de la depuración que acabamos de realizar en este escrito.

## Referencias

- Blackford, Russel y Broderick, Damien. (2020). *Philosophy's Future: The Problem of Philosophical Progress*. Wiley-Blackwell
- Bostrom, Nick. (2005a). In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, 19(3), 202–214.
- Bostrom, Nick. (2005b). The Fable of the Dragon-Tyrant. *Journal of medical ethics*, 31(5), 273–277.
- Bostrom, Nick. (2005c). Transhumanist Values. *Journal of Philosophical Research*, 30, 3–14.
- Bostrom, Nick. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología* (14), 157–191.
- Bostrom, Nick. (2013). Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up. En More, Vita-More (Eds.). *The Transhumanist Reader* (pp. 28-53). Wiley.
- Bostrom, Nick. (2014). Introduction—The Transhumanist FAQ: A General Introduction. En Mercer, Maher (Ed.). *Transhumanism and the Body*. Palgrave Macmillan: pp. 1-18.
- Bostrom, Nick. (2016). *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias*. TEELL EDITORIAL.
- Díaz Fernández, J. (2020). La Transeducación como una expresión del futuro de la educación. *Revista Ethika+*, (2), 53-78. doi:10.5354/2452-6037.2020.58525
- Ferry, Luc. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza Editorial.

- Fukuyama, Francis. (2004). *The World's Most Dangerous Ideas*. Recurso web:  
<https://web.archive.org/web/20060902204423/http://www.keeppmedia.com/pubs/ForeignPolicy/2004/09/01/564801?page=4>.
- Gabriel, Markus. (2018). *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Pasado & Presente.
- Gabriel, Markus. (2019a). *El sentido del pensamiento*. Pasado & Presente.
- Gabriel, Markus. (2019b). *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Presente & Pasado.
- Habermas, Jürgen. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Paidós Ibérica.
- Hauskeller, Michael. (2015). A Cure for Humanity: The Transhumanisation of Culture. *Trans-Humanities Journal*, 8(3), 131-147.
- Hughes, James. (2010). Contradictions from the enlightenment roots of transhumanism. *The Journal of medicine and philosophy*, Vol. 35 (No. 6): pp. 622-640.
- Hughes, James. (2004). *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Westview Press.
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near. When humans transcend biology*. Viking.
- More, Max. (2003). Principles of Extropy (versión 3.11). <https://web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm> [visitado el 29 de julio de 2021].
- More, Max. (2013). The Philosophy of Transhumanism. En More, Vita-More (Eds.). *The Transhumanist Reader* (pp. 3-17). Wiley.
- Sandberg, A. (2001). Morphological Freedom. Why We not just Want it, but Need it,  
<http://www.aleph.se/Nada/Texts/MorphologicalFreedom.htm> [visitado el 23 de Julio 2021].



- Sloterdijk, Peter. (2008). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger*. Siruela.
- Sorgner, Stefan L. (2009). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 20 (1), 9-42. <https://jetpress.org/v20/sorgner.htm>
- Sorgner, Stefan L. (2011). Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism. *The Agonist, a Nietzsche Circle Journal* Vol. 4 (4). [http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011\\_08/stefan\\_sorgner.html](http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/stefan_sorgner.html)
- Sorgner, Stefan L. (2016). *Transhumanismus. »Die gefährlichste Idee der Welt«!?*. Herder.
- Sorgner, Stefan L. (2017). Beyond Humanism: Reflections on Trans and Posthumanism. En Yunus Tuncel (Ed.). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 41-67) Cambridge Scholars Publishing.
- Sorgner, Stefan L. (2018a). *Schöner neuer Mensch*. Nikolai Publishing & Intelligence GmbH.
- Sorgner, Stefan L. (2018b). Transhumanism and the Land of Cockayne. *Trans-Humanities* 11(1), 165–188.
- Sorgner, Stefan L. (2020). *On Transhumanism*. The Pennsylvania State University Press.
- Sorgner, Stefan L. (2021). El futuro de la educación: mejoramiento genético y metahumanidades (trad. Recio Sastre, A.). *Revista Ethika+*, (3), 303-333. 10.5354/2452-6037.2021.61703
- Treder, Mike. (2004). Emancipation from Death. En *Immortality Institute. The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans* (pp. 187-196). LibrosenRed.
- Tuncel, Yunus. (2017). *Nietzsche and transhumanism. Precursor or enemy?*. Cambridge Scholars Publishing.

- Val, Jaime del y Sogner, Stefan. (2016). Un Manifiesto Metahumanista. <http://metabody.eu/wp-content/uploads/2016/02/ManifiestoMetahumanista-spanish.pdf>
- Vaccari, Andrés. (2013). La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Tecnología & Sociedad*, Buenos Aires, 1(2), 39-59.
- Vaccari, Andrés. (2019). Why Should We Become Posthuman? The Beneficence Argument Questioned. *Journal of Medicine and Philosophy*, (44), 192-219. doi:10.1093/jmp/jhy041
- Villarroel, Raúl. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de Filosofía*, 71, 177-190. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100014>



## Perspectivismo amerindio como teoría amazónica de lo virtual

### *Amerindian perspectivism as Amazonian theory of the virtual*

Diego Mellado Gómez<sup>1</sup>

 <https://orcid.org/0000-0003-4799-0681>  
diego.mellado@usach.cl

Recibido: 01/07/2022

Aceptado: 19/07/2022

DOI: 10.5281/zenodo.7017921

### RESUMEN

Problematizando a partir de las implicancias epistemológicas de la noción de punto de vista, se realiza un análisis del trayecto filosófico del perspectivismo, adentrándose en la dimensión virtual de lo real, presente en el diálogo Leibniz-Nietzsche-Deleuze, que configura conceptualmente el perspectivismo amerindio desarrollado por los antropólogos Eduardo Viveiros de Castro y Tânia Stolze Lima en tanto lenguaje común de las cosmologías indígenas, expresadas en nuestros propios términos y traduciendo este ejercicio en la inversión de nuestros modos occidentales de conocimiento.

**Palabras clave:** perspectivismo amerindio, virtualidad, epistemología.

### ABSTRACT

Problematizing from the epistemological implications of the point of view notion, an analysis of the philosophical trajectory of perspectivism is carried out, delving into the virtual dimension of reality, present in the Leibniz-Nietzsche-Deleuze dialogue. This conceptual body configures the amerindian perspectivism developed by the anthropologists Eduardo Viveiros de Castro and Tânia Stolze Lima as a common language of indigenous cosmologies, expressed in our own terms and translating this exercise into the inversion of our western modes of knowledge.

**Keywords:** Amerindian perspectivism, virtuality, epistemology.

<sup>1</sup> Doctor © en Estudios Americanos, especialidad Pensamiento y Cultura, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. Este artículo es parte de una tesis doctoral sobre relaciones de alteridad en el siglo XVIII.



## Introducción: divagación sobre el punto de vista

La noción de punto de vista puede evocar a un sencillo principio epistemológico, apto para toda disciplina que incluya la observación dentro de sus métodos de construcción de conocimiento o, en cambio, que estudie comparativamente las visiones que se articulan en torno a un problema desde distintos ángulos. En el primer caso, se alude a las facultades oculares como puente cognitivo, introduciendo técnicas de descripción como canon explicativo; en el segundo, lo esencial son las posiciones y los análisis críticos que se desprendan de éstas.

Sin embargo, es superficial situar la noción de punto de vista bajo estos paradigmas, pues aquello supondría restringir su campo a la serie sujeto/objeto, ¿o acaso todo punto de vista es mediado por este binarismo? Antes de adentrarse en este problema, conviene analizar esta cuestión desde “otro punto de vista”, partiendo desde una sencilla interrogante: ¿Qué es un *punto*? ¿Qué es la *vista*? El *punto*, por un lado, establece lo fijo y cerrado en sí mismo, inmanente y acomodado en su propio marco macizo; en geometría, por ejemplo, designa una posición carente de dimensiones, aunque perceptible o distinguible en una recta o superficie, siendo por ello el signo que marca un límite: los puntos cardinales dividen el horizonte en fragmentos iguales. La *vista*, por otro lado, constituiría un tránsito, una fuga que delata un universo de fenómenos perceptibles no necesariamente a través de la mirada, pero sí mediante signos de naturalezas diversas. Bien se podría especular que el *hummus* de las representaciones que alimentan nuestro intelecto es definido por esta dinámica de la exterioridad.

Una segunda interrogante sería: ¿Qué textura adquieren estos términos al conjugarse? Derivan a la noción de *perspectiva*: el punto de vista es profundidad. Las representaciones adquieren una tercera dimensión, dispersando puntos que bifurcan distancias indeterminadas



en el espacio. Lo fijo sale de sí mismo, dinamizando con la alteridad. Pero este movimiento tridimensional se enfrenta a dos problemas epistemológicos en apariencia contradictorios: el cosmocentrismo –en cuanto lugar de enunciación que define la alteridad en base a una identidad fija y unitaria– y el relativismo –según el cual, a causa de la interacción de dimensiones y representaciones, cada perspectiva es igual de verdadera que la otra–. La no-contradicción de estos problemas reside en que ambos figuran un tipo de universalismo o naturalismo común de la modernidad europea.

El presente artículo aborda estas problemáticas en torno al estatuto epistemológico del punto de vista mediante un ejercicio extravagante que plantea una posición distinta al binarismo sujeto/objeto o naturaleza/cultura, generando un diálogo interdisciplinar entre saberes filosóficos y etnográficos, particularmente en base al mapa trazado por los antropólogos brasileños Eduardo Viveiros de Castro y Tânia Stolze Lima, quienes han desarrollado la noción de “perspectivismo amerindio” como conceptualización que permite adentrarnos en las cosmologías amazónicas en diálogo con la tradición filosófica perspectivista, trastocando los límites recién expuestos mediante la articulación de un universo donde el ser aparece para sí mismo de modo distinto de lo que él aparece para otro.

## **Perspectiva Ornitológica**

Cierto canto mítico mbyá-guaraní, describiendo la multiplicidad ornitológica de la selva creada por el Primer Padre, enseña los signos que representan la presencia y el canto de cada pájaro, desde sus vaticinios hasta sus significados meteorológicos, cruzando el imaginario de sus rutas migratorias hacia la morada del verdadero padre. Dentro de este abanico ornitológico, se alude al buitre blanco señalando lo siguiente:

Nuestros primeros padres dieron entendimiento al buitre blanco; no le habría de pasar desapercibida la muerte de ningún animal. Él, en virtud de su entendimiento, ve humo en el lugar donde ha muerto un animal. En virtud de su entendimiento, aun sabe de todos aquellos animales que murieron en pozos (Cadogan, 1980, p. 57).

Este fragmento, sin ir demasiado lejos, nos hace pensar acerca de los ojos del buitre blanco y de nuestros propios ojos. ¿Por qué su entendimiento *ve* humo? En lo alto del cielo, a kilómetros de distancia, el buitre blanco, rapaz y carroñero, distingue su alimento. No hay humo en él, pero es como si lo hubiera: el humo es sólo una metáfora de lo que se muestra, de lo que se deja ver, haciéndose evidente a través de su diferencia, de su signo. Para el buitre blanco, no hay equívocos al momento de alimentarse, ni siquiera si el bocado se encuentra sumergido bajo el agua.

Múltiples fuentes –cantos, inscripciones, objetos y huellas– nos acercan a este aspecto del universo amerindio: aquel que nos relata un campo sociocósmico poblado por puntos de vista. Un campo que, al habitar, se proyecta *a partir de* nuestro propio punto de vista. Esta sencilla deducción, no obstante, posee diversas implicancias, comprensibles solo en la medida en que sean analizadas a través de conceptualizaciones o lenguajes analíticos a la altura o medida de estos universos. En otras palabras, situados desde un ángulo epistemológico, la pregunta sobre los ojos del buitre blanco y nuestros ojos se traduce en una interrogación sobre los modos de entendimiento y, por ende, sobre la forma en que el sujeto se posiciona en su medio y establece su relación con la alteridad. Para el caso de la América indígena, Eduardo Viveiros de Castro (1996) y Tânia Stolze Lima (1996), producto de sus experiencias etnográficas en distintas comunidades amazónicas, condensaron este aspecto común de las cosmologías indígenas bajo el concepto de “perspectivismo amerindio”, acuñando un rótulo propio del vocabulario filosófico moderno (Viveiros de Castro, 2013b, p. 36). Su posición en cuanto antropólogos estaba en medio de dos hipótesis divergentes acerca



de los salvajes: el animismo y el etnocentrismo. Similar a la comparación que expusimos anteriormente, en este caso la contraposición de los términos consiste en que el animismo en los salvajes sostiene que los animales están dotados de características humanas y sociales, mientras que el etnocentrismo actúa como marca que señala el límite de la tribu (Stolze Lima, 1996). Ambos antropólogos observaron que estas dos definiciones no completaban el cuadro de la ontología indígena. Detrás de ellas, se encuentra la noción de punto de vista y, por lo tanto, de perspectivismo. Esto era un aspecto que venía dilucidándose desde las primeras pesquisas etnográficas de Viveiros Castro en el Alto Xingu, encauzadas hacia el problema de la fabricación social del cuerpo e inscripción corporal de los procesos e identidades sociales en los Yawalapíti (Viveiros de Castro, 2013a, p. 27), donde el ámbito del conocimiento somático demostraba ocupar un lugar primordial en los regímenes de clasificación. Posteriormente, otros dos aspectos dialogaron con este estudio: el contexto de visión que tienen los humanos sobre los *Maï* o espíritus celestes entre los Araweté y el canibalismo tupi-guaraní como proceso que asume la posición del enemigo. Paralelamente, Stolze Lima instaló la premisa del relativismo entre los Juruna, lo que indujo a la discusión sobre el perspectivismo.

Este guiño filosófico no fue *ex nihilo*: la influencia de Claude Lévi-Strauss y Pierre Clastres, relevante en ambos casos, es esencial en la dirección filosófica del perspectivismo amerindio. Respecto a Lévi-Strauss, su influencia no se remite al solo hecho de tratarse de un maestro cuya obra marcó a una amplia generación de antropólogos, transformándose en lectura obligatoria para todo estudioso de las cosmologías indígenas, sino a que afirmó la existencia de un pensamiento salvaje en tanto “estructura universal subyacente a cualquier forma de pensar, inclusive aquella propia de Occidente que denominamos Razón” (Goldman & Stolze Lima, 2003, p. 23). Efectivamente, al respecto, su obra

*Mitológicas* inauguró en América del Sur los estudios sobre la lógica de las cualidades sensibles, demostrando “cómo era posible a un pensamiento articular proposiciones complejas sobre la realidad a partir de categorías próximas a la experiencia concreta” (Viveiros de Castro, 2013a, p. 478), es decir, lo que aprendemos del mundo en y por el cuerpo.<sup>2</sup>

En contraposición a la mirada estructuralista de Lévi-Strauss, el influjo de Pierre Clastres se sitúa en el campo de las cosmopolíticas amerindias, enfatizando la cuestión del poder en los contextos rituales de las sociedades sin Estado a través de lo que él llamo “giro copernicano”, técnica fenomenológica que traslada el centro del conocimiento hacia los grupos carentes de Estado, para problematizar desde ahí a las sociedades estatales, denominadas también como “civilizadas”, “desarrolladas”, o, lisa y llanamente, de dominación. La pregunta clastriana es: ¿Qué conjuros evitan la emergencia de las relaciones de dominación, del Estado, del poder político separado de la sociedad? Esta interrogante piensa en el estatuto de la jefatura indígena, en la trasmisión de la palabra y en el profetismo, como signos que anuncian una cierta filosofía política salvaje en cuya ontología lo Uno es *sin* lo Múltiple. En *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los guaraníes* (1993), Clastres estudia este aspecto en el universo profético mencionando que la pobreza mítica daba paso a un pensamiento metafísico donde el mundo no se compone según lo múltiple, dado que lo Uno es considerado transitorio, pasajero, efímero, corruptible y, por lo tanto, signo de lo finito, lo incompleto, lo enfermo. Es la maligna inscripción de nuestro mundo. Por

---

<sup>2</sup> La crítica que se realiza a Lévi-Strauss consiste en un desacuerdo respecto a la aplicación del concepto “cultura” (Stolze Lima, 1999), que como veremos más adelante adquiere un carácter distinto desde el perspectivismo.



eso, el Bien no es lo múltiple, sino el dos, que representa lo uno y lo otro: el *dos* designa verdaderamente a los seres completos.<sup>3</sup>

Pese a las divergencias, el emprendimiento de Clastres presenta cierta similitud con el de Lévi-Strauss, en tanto focaliza el Estado y no la Razón (Goldman & Stolze Lima, 2003). Viveiros de Castro (2004) también observa que la categoría “sociedad fría”, acuñada por Lévi-Strauss para referirse a aquellas sociedades que no interiorizan su experiencia histórica como condición trascendental, se asimila a la categoría “sociedad contra el Estado” de Clastres: una está contra la Historia, la otra contra el Estado; ambas conjuran a las constantes amenazas del exterior que podrían fisurar la indivisión. En esta posición, el perspectivismo amerindio introduce problemáticas etnográficas mediante conceptos metafísicos presentes en la filosofía occidental, pero antagónicos al objetivismo hegemónico característico del pensamiento europeo

## Perspectivismo su dimensión filosófica

En la teoría filosófica perspectivista dialoga una extensa, pero minoritaria, tradición de la filosofía occidental, en la que el matemático y filósofo Gottfried Leibniz (1646-1716) marca un primer hito respecto al valor de la perspectiva en la construcción de verdades, distribuidas en verdades *de razón* (a priori), *de hecho* (a posteriori) y la *noción completa individual* (que encierra todas las posibilidades en el sujeto). A grandes rasgos, Leibniz plantea un sistema perspectivista donde el universo se multiplica en sustancias simples, que a su vez son representaciones diferentes que expresan, aunque *confusamente*, todo lo que acontece a nivel cósmico,

---

<sup>3</sup> Cabe señalar que Stolze Lima (2011) extrae elementos de esta metafísica para leer, en las claves del perspectivismo amerindio, las investigaciones etnográficas de Pierre Clastres en su *Crónica de los indios Guyaquis* (1986).



pasado, presente o futuro, constituyendo una percepción o conocimiento infinito. Toda sustancia, por lo tanto, sería un mundo entero, al mismo tiempo que actuaría como espejo de Dios o de “todo el universo”. Así se entiende en su *Discurso de metafísica*, escrito hacia 1684, donde anota en clave axiomática que “cada sustancia singular expresa todo el universo a su manera y que en su noción están comprendidos todos sus acontecimientos con todas sus circunstancias y toda la serie de las cosas exteriores” (1982, p. 66).

Pese a que la metafísica de Leibniz no trascendió con la misma benevolencia que otras teorías que le fueron contemporáneas, sí haya, con posterioridad, un correlato en Friedrich Nietzsche (1844-1900), aunque esta vez en clara reacción contra el positivismo. Escritos póstumos de Nietzsche plantean la necesidad de un perspectivismo “en virtud del cual cada centro de fuerza (...) construye a partir de sí mismo todo el resto del mundo, es decir, mide, tienta, da forma a sus fuerzas” (2006, p. 186). Mediado por intereses y necesidades, el carácter interpretativo del perspectivismo reside en que el mundo posee innumerables sentidos. Esto, efectivamente, es un punto controversial dentro de la obra nietzscheana, en tanto implicaría que la interpretación es capaz de suprimir la realidad externa y que la objetividad, situada en un círculo interpretativo, solo es posible mediante la conjunción de determinadas perspectivas.

En el caso del perspectivismo amerindio, Viveiros de Castro argumenta que su interpretación es más nietzscheana que leibniziana, específicamente por dos motivos: primero, porque el perspectivismo indígena no conoce un punto de vista absoluto y unificador de los infinitos puntos de vista existentes, como sería en el caso del Dios de Leibniz; segundo, porque las diferentes perspectivas son diferentes *interpretaciones*, en tanto se encuentran ligadas a los intereses vitales de cada especie, a sus “mentiras” favorables para la sobrevivencia y afirmación vital de cada existente: “las perspectivas son fuerzas en lucha, más que ‘visiones del



mundo', miradas o expresiones parciales del mundo unificado bajo un punto de vista absoluto cualquiera: Dios, la Naturaleza" (2013b, p. 84).

Sin embargo, esto no implica que el perspectivismo amerindio se encuentre exento de la influencia de Leibniz, aunque ésta es, sobre todo, asimilada a través de Gilles Deleuze (1925-1995), autor que, junto a Félix Guattari (1930-1992), influenció sustancialmente las conclusiones de Stolze Lima y Viveiros de Castro. Siguiendo una carta escrita por Leibniz a Lady Mashan en junio de 1704, Deleuze recalca un aspecto que será esencial para entender el desenvolvimiento del perspectivismo:

El punto de vista está en el cuerpo, dice Leibniz. Por supuesto, en los cuerpos todo se hace maquinicamente, según las fuerzas plásticas que son materiales, pero esas fuerzas lo explican todo, salvo los *grados de unidad* variables a los que llevan a las masas que organizan (una planta, un gusano, un vertebrado...) (1989, p. 20).

Deleuze sostiene que estas estas fuerzas plásticas de la materia serían las que actúan sobre las masas, sometiéndolas a unidades reales que ellas mismas suponen. Síntesis orgánica, donde el alma es la unidad de la síntesis o principio inmaterial de vida en tanto punto de la unidad pura situado independientemente de toda acción causal. Esta proyección somática del alma es explicada por Leibniz en otro apartado de la misma carta: "[s]e debe situar el alma en el cuerpo donde está su punto de vista según el cual ella se representa el universo en el momento presente. Querer algo más, y encerrar las almas en las dimensiones, es querer imaginar las almas como cuerpos." (citado en Deleuze, 1989, p. 36)

En el lenguaje leibniziano, las almas constituyen las mónadas, unidad simple que articula los pliegues infinitos del mundo, actualizando su virtualidad y realizándose en la materia o los cuerpos. La realidad, por lo tanto, se plantea a partir de los cuerpos en tanto fenómenos que son percibidos por la mónada.

Así, lo virtual no se opone a lo real, sino que, al contrario, “la realidad de lo creativo, la puesta en variación continua de las variables, se opone a la determinación actual de sus relaciones constantes” (Deleuze & Guattari, 2004, p. 102), es decir, lo fundamental de lo maquínico de los cuerpos es que no conllevan universalidad o generalidad, sino singularidad: “no tiene reglas obligatorias o invariables, sino reglas facultativas que varían sin cesar con la propia variación” (p. 103). Fuerza plástica que traza una ruta donde se va desde el mundo al sujeto, pliegue que hace que el mundo exista actualmente en los sujetos, “pero también que los sujetos se refieran todos a ese mundo como a la virtualidad que ellos actualizan” (Deleuze, 1989, p. 19).

Justamente, el perspectivismo desarrollado por Viveiros de Castro y Stolze Lima sitúa este aspecto como base de su fundamentación, en cuanto “concepción indígena según la cual el mundo es poblado de otros sujetos y personas, además de los seres humanos, que ven la realidad diferentemente de los seres humanos” (Viveiros de Castro, 2013a, p. 480). ¿Qué implicancias epistemológicas se deducen de esto? ¿Qué inversiones ocurren desde esta dimensión del entendimiento?

Este movimiento interdisciplinar introduce la interrogante: ¿Qué proyecciones adquiere esta excursión filosófica en el campo de la etnología? Según Viveiros de Castro, el etnólogo se aventaja al filósofo, dado que “cuando los primeros se plantean una cuestión, siempre pueden preguntarle a las personas que estudian lo que *ellas* piensan al respecto”, mientras que los segundos operan desde sí mismos para encontrar una respuesta, “por medio de los métodos consagrados a su ramo de negocios: introspección, crítica, análisis conceptual, deconstrucción” (2013b, p. 49). No obstante, agrega Viveiros de Castro que la etnología no posee las herramientas para abordar la ontología subyacente a las cosmologías indígenas. De ahí la necesidad del diálogo, de modo que a continuación, analizaremos los



aspectos generales del perspectivismo amerindio para comprender la conjunción de estas dos corrientes conceptuales.

## Teoría amazónica de lo virtual

¿Por qué el buitre blanco encontró a ese animal muerto bajo el agua? Es como si viera humo salir de allí. El perspectivismo parte por señalar un problema de homonimia perceptiva: mis ojos y los ojos del buitre son diferentes, no porque veamos de forma diferente una misma cosa, sino porque desconocemos lo que el otro otra está viendo. No es un asunto de sinonimia; cada especie posee un modo particular de percibir la alteridad, un aparato de “alucinación consensual” que hace ver el mundo de modo característico (Viveiros de Castro & Perrone-Moisés, 2011, p. 897).

Contrariamente al relativismo (principio que supone un mundo constituido por múltiples posiciones subjetivas y parciales), el perspectivismo plantea que la cosa-en-sí es parcialmente aprendida por las categorías de entendimiento de cada especie. El mundo, fondo común, se nos presenta de la misma manera, lo que cambia es lo que vemos. Esto no significa que el perspectivismo afirme la existencia de una multiplicidad de puntos de vista; lo que afirma es la existencia del punto de vista como multiplicidad. Consistiría, por ende, en un proceso de alteración diferencial antes que la figuración de alteridades diferenciadas.

Planteado así, el perspectivismo se articularía a partir de unidades representativas o fenomenológicas puramente pronominales que aplican indiferentemente sobre una diversidad real, trastocando el usual modo de comprender la serie dual naturaleza/cultura que caracteriza el pensamiento occidental. De ahí sus correlatos: el animismo y el naturalismo. Según el primero, las categorías elementales de la vida social organizan las relaciones *entre* humanos y las especies naturales, definiendo una continuidad sociomórfica entre naturaleza y cultura, capaz de articularse, incluso, en los

ámbitos del totemismo, extendiendo un carácter social entre series humanas y no-humanas; según el naturalismo, existe una dualidad ontológica entre naturaleza, dominio de la necesidad, y cultura, dominio de la espontaneidad (Viveiros de Castro, 2013a, pp. 361-362).

Por ello, entre la continuidad animista y/o totemista y la discontinuidad naturaleza/cultura, el perspectivismo se configuraría como un multinaturalismo, contrario a nuestro común multiculturalismo. En otros términos, contrariamente al establecido axioma occidental que enlaza la animalidad como estadio previo a la humanidad, o de lo bestial a lo racional, las cosmologías amerindias sostienen que el estado primario es la humanidad, diversificada en sustancias individuales que no constituyen una realidad última: existe una sola cultura en naturalezas múltiples. Se trataría, por lo tanto, de un relacionalismo, en cuanto la Naturaleza sería el punto de vista proyectado que figura la alteridad a través de su corporalidad.<sup>4</sup>

Vuelta a Leibniz: el punto de vista está en el cuerpo, es una potencia del alma. Según esto, es sujeto quien tiene alma, y quien tiene alma, tiene un punto de vista. Una perspectiva, en este sentido, no sería una representación, pues las representaciones son propiedades del espíritu, mientras que el punto de vista está en el cuerpo. Por esta razón, en las cosmologías amerindias es fundamental el concepto de “ropa” (*roupa*, en portugués), que señala que el cuerpo es un envoltorio cuya textura constituye el gran diferenciador. Esta textura, no obstante, no alude a las diferencias fisiológicas, sino a los afectos, afecciones o capacidades que singularizan cada especie de cuerpo.

---

<sup>4</sup> Cabe señalar que en este aspecto se podría realizar un interesante trabajo de retroalimentación con otra obra de Gilles Deleuze: *Diferencia y repetición*, donde, como señala Valentina Buló, Deleuze plantea que el cuerpo-máquina funciona relacionalmente, es decir, “el cuerpo es una relación funcional, un mecanismo funcional que distribuye un modo (orgánico, por ejemplo) u otro en determinadas intensidades” (Buló, 2009, p. 62).



El cuerpo, entonces, es el origen de las perspectivas. El cuerpo salvaje, lugar de perspectivas diferenciantes, se instala en una dinámica de fabricación donde nunca estaría “hecho” sino siempre “haciéndose”. Ante su permutabilidad, dimensión descrita por Clastres, el cuerpo se articula como instrumento fundamental de expresión del sujeto, situándose a través de una máxima particularización y animalización, rastreable en los regímenes de alimentación –como por ejemplo, el tubo digestivo y el ano, común a las especies, es lugar de diferencia–, en la decoración –como máxima expresión– y el chamanismo –como solidaridad de puntos vista, en cuanto el chamán es capaz de descentrar los puntos de vista y habitar afecciones de otras especies.

En esto consistiría la predación ontológica, concepto acuñado por Viveiros de Castro para referirse a las dimensiones intensivas de las ontologías amazónicas, esbozando una teoría amazónica de lo virtual (Viveiros de Castro, 2013a, p. 19). Según esto, no existe actualidad, sino virtualidad. En las cosmologías amerindias, existe una equivalencia subjetiva de los espíritus, que se traduce en la posibilidad de descartar los cuerpos. El cuerpo, por ende, tiene una mayor relevancia respecto al espíritu: la mudanza espiritual sólo es posible a través de la transformación del cuerpo, redefiniendo sus afecciones y capacidades. La metamorfosis corporal, de esta forma, sería la contrapartida amerindia del tópico europeo de conversión espiritual, o, como señala Viveiros de Castro: “Si el ‘multiculturalismo’ occidental es el relativismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio es el multinaturalismo como política cósmica” (2013a, p. 358). El chamán, en este sentido, revela que el Otro es persona, fundando un arte política donde se confunden las esencias de los distintos niveles cósmicos, desde los animales hasta los espíritus, transportándose a través de las afecciones donde es capaz de situar su punto de vista.

## Alcances y discusiones del perspectivismo amerindio

Estas tres fuentes filosóficas otorgan un carácter singular a la traducción o “reconstrucción de la imaginación conceptual indígena en los términos de nuestra imaginación” (Viveiros de Castro, 2013b, p. 86), dotando de múltiples alcances al perspectivismo indígena, expandibles hasta los campos de la epistemología, la fenomenología y la ontología. A grandes rasgos, podríamos señalar que, en el primer caso, lo esencial del perspectivismo amerindio es que figura su fondo a partir de un *contra*, en cuanto se instala primeramente como una lucha contra todos los automatismos intelectuales, dando especial énfasis a la dimensión somática del conocimiento; en el campo fenomenológico, esto se traduce en esquemas orientados por la percepción y las afecciones; lo que articula una inaudita ontología cuyo cimiento no se esculpe por las nociones binarias propias de nuestra imaginación, constituida y subsumida por la doble serie paradigmática que tradicionalmente se opone sobre los rótulos de Naturaleza y Cultura: universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, dado y construido, necesidad y espontaneidad, inmanencia y trascendencia, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad (Viveiros de Castro, 2013a, p. 348), sino que se situaría como una especie de relativismo matizado inversamente.

Sin duda, diversas aristas quedan abiertas, siendo una de ellas la que se deposita en los mundos audibles y las sonoridades: ¿Cómo se concibe el conocimiento donde no hay cuerpo, sino sólo sonidos? ¿Qué saberes transportan los gritos y los sonidos ignotos? Es imposible no volver a pensar en el buitre blanco, dotado de su entendimiento. Es un punto que vuela en lo alto del cielo, actualizando la realidad a través de sus afecciones y sentidos, de su cuerpo que se transporta y bifurca nuestro punto de vista, situado, también, en la misma cultura.





## Referencias

- Bulo, V. (2009). Cuerpo y diferencia en Gilles Deleuze. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 55-63.
- Cadogan, L. (1980). Ayvú rapytá (textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá). En R. Bareiro Saguier, & L. Cadogan (Edits.), *Literatura guaraní del Paraguay* (págs. 11-79). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Clastres, P. (1986). *Crónica de los Indios Guayaquis*. Barcelona: Alta Fulla.
- Clastres, P. (1993). *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Goldman, M., & Stolze Lima, T. (2003). Prefácio. En P. Clastres, *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. (págs. 9-24). Sao Paulo: Cosac-Naify.
- Leibniz, G. (1982). *Discurso de metafísica*. (J. Marías, Trad.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2006). Fragmentos póstumos. En F. Nietzsche, *Obra completa*, Vol. IV. Madrid: Tecnos.
- Stolze Lima, T. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2, 21-47.
- Stolze Lima, T. (1999). O pássaro de fogo. *Revista de Antropologia*, 42, 113-132.
- Stolze Lima, T. (2011). Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de antropologia*, 54, 601-646.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2, 115-144.

- Viveiros de Castro, E. (2004). Posfácio. O intempestivo, ainda. En P. Clastres, *Arquelogia da violencia. Pesquisas de antropologia política*. Sao Paulo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2013a). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac-Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2013b). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Viveiros de Castro, E., & Perrone-Moisés, B. (2011). O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, 54, 885-917.

## El eterno retorno y el esbozo del proyecto ético deleuziano

### *The eternal return and the outline of the Deleuzian ethical project*

Juana Orozco Mangu<sup>1</sup>  
filosofia\_1@hotmail.com

Recibido: 30/06/2022

Aceptado: 27/07/2022

DOI: 10.5281/zenodo.7012923

### RESUMEN

El presente estudio tiene como propósito esbozar el proyecto ético deleuziano partiendo de la idea del eterno retorno nietzscheano, en virtud de que nuestra lectura vislumbra que dicho proyecto se dibuja en Nietzsche y la filosofía en el anclaje del eterno retorno y la afirmación de la vida, las cuales tienen como finalidad vencer al nihilismo. Para llegar a dicho propósito, se explicará el origen del concepto del eterno retorno, mostrando cómo funciona no solo desde el plano ontológico sino también dentro del actuar humano. Nos hemos guiado por la interrogante sobre ¿qué es lo que persigue el eterno retorno en el terreno de la ética?, vinculando dicha idea con la vida concreta del individuo que vive las consecuencias de un pensamiento que niega la vida.

**Palabras clave:** Deleuze, Eterno retorno, Ética, Afirmación de la vida, Ontología.

### ABSTRACT

The purpose of this study is to outline the Deleuzian ethical project based on the idea of the Nietzschean eternal return, by virtue of the fact that our reading glimpses that said project is drawn in Nietzsche and philosophy in the anchoring of the eternal return and the affirmation of life, which are intended to defeat nihilism. To reach this purpose, the origin of the concept of eternal return is explained, showing how it works not only from the ontological plane but also within human action. We have been guided by the question about what is it that pursues the eternal return in the field of ethics?, linking this idea with the concrete life of the individual who lives the consequences of a thought that denies life.

**Keywords:** Deleuze, Eternal return, Ethics, Affirmation of life, Ontology.

---

<sup>1</sup> Lic. en filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México, Maestra en Humanidades por la Universidad autónoma del Estado de México, actualmente doctorando de Humanidades de la misma universidad.



## Introducción

El concepto del eterno retorno, el cual es retomado del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, toma en la filosofía de Gilles Deleuze, – además de su significado ontológico–, un propósito ético, que resumimos en la afirmación de la vida, lo cual, implica la crítica de todo pensamiento y modos de vida nihilistas, entendiendo el nihilismo como toda forma de negación de la vida y dominio de la identidad sobre la diferencia en el pensamiento. El propósito que se plantea el presente artículo es explicar el origen del concepto del eterno retorno y mostrar cómo funciona desde un punto de vista no solo ontológico sino también ético, es decir, aclarar cómo la ontología de Deleuze remite a una concepción ética a través del concepto del eterno retorno. Lo cual, en última instancia conllevará a determinar si la filosofía deleuziana es pertinente para guiar la acción humana.

Consideramos que la falta de bibliografía a propósito de la relación entre la idea del eterno retorno y la ética deleuziana, amerita ahondar en la relación entre el pensamiento de Nietzsche y Deleuze<sup>2</sup>. Al respecto, es menester explicar la idea del eterno retorno nietzscheana, aclarando que no es nuestra intención resolver una especie de enigma diciendo qué es

---

<sup>2</sup> Las Investigaciones actuales en lengua española sobre la influencia del pensamiento nietzscheano en la filosofía de Deleuze son escasas. En su mayoría son capítulos de libros, anales de seminarios y artículos. Ante la poca bibliografía sobre el tema, hemos tenido la inquietud de buscar el trasfondo ético del eterno retorno dentro de la obra deleuziana. Alguna de la bibliografía más actual que nos ha guiado en esta búsqueda es la siguiente: el capítulo 1 del texto *Pensar con Deleuze: Pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo* titulado “Heidegger, Deleuze, Nietzsche y la ontología” de autoría conjunta de Juan Pablo Esperón, Ricardo Etchegaray, Martín Chicolino y Augusto Romano. Asimismo los artículos de Juan Pablo Esperón, “Sorprendente el poder del cuerpo. Deleuze y su interpretación de Nietzsche y Spinoza” en *Philosophia*, vol. 74, núm. 1, 2014, pp. 39-54; Diego Alfonso Landinez Guio, “La superación del nihilismo en la búsqueda del eterno retorno” en *Cuestiones de filosofía*, Vol.4, núm. 22, pp. 93-115; Francisco J. Alcalá, “la inversión del platonismo en Gilles Deleuze, herencia renovada de Nietzsche, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, vol.38, núm. 1, pp. 135-149, 2021.

lo que Nietzsche quiso decir, en primer lugar, porque no creemos en interpretaciones únicas y correctas, sobre todo en un autor como el pensador alemán que pareciera exhortarnos constantemente a intentar ideas e interpretaciones propias, y segundo porque sobrepasaría el objetivo propuesto. De esta forma, el primer apartado tiene como fin plasmar algunas ideas ontológicas alrededor del eterno retorno nietzscheano para vincularse, posteriormente, a la formulación del proyecto ético deleuziano. En el segundo apartado, se parte de la idea de que el proyecto ético de Deleuze está centrado en la afirmación de la vida y en el derrocamiento del nihilismo bajo todas sus formas, ya que antes de poder afirmar la vida es necesario liberarla de todo aquello que la niega. Finalmente, el tercer apartado persigue relacionar la idea filosófica del eterno retorno con la vida concreta del individuo, lo cual, como es evidente, no nos dará respuestas cerradas ni finales, pero sí nos permitirá intentar hacer de la filosofía parte real y práctica de nuestras vidas.

### **La expresión ontológica del eterno retorno en Nietzsche**

El eterno retorno es una concepción que ha tenido a lo largo de la historia relevancia destacable, dentro de ambientes filosóficos, académicos e incluso religiosos y teológicos, al ser un concepto o concepción del mundo y el tiempo que se remonta a años anteriores al comienzo del calendario cristiano. Heráclito y la escuela estoica son algunos de los primeros en manifestar esta idea en Occidente<sup>3</sup>.

Resulta muy característico que la idea del eterno retorno se identifique en la antigüedad con el símbolo de una serpiente o dragón que engulle su propia cola, formando de este modo un círculo. Dicho símbolo

---

<sup>3</sup> La escuela estoica planteaba que el mundo se creaba, pero al correr un determinado tiempo se extinguía y consumía en el fuego primigenio para volver a resurgir. En este nuevo mundo solamente se sucederían exactamente los mismos actos que ya se habían suscitado.

es llamado “Ouróboros” o “uroboros”, el cual procede del griego ουροβόρος, compuesto de dos nombres: *oyrá*, «cola», y *borá*, «alimento». Dicho símbolo muestra un ciclo eterno, la serpiente se devora a sí misma, en un eterno retorno de destrucción y renacimiento. Este ciclo es el cambio necesario que genera la destrucción para un nuevo renacimiento, mismo que representa todo aquello que nunca acaba, y que vuelve a repetirse eternamente, volviendo siempre sobre sí a las mismas posiciones<sup>4</sup>. De esta forma, el ouróboros es un símbolo dramático que integra y asimila a los contrarios, donde el proceso de regeneración es, al mismo tiempo, un símbolo de inmortalidad, puesto que él se mata a sí mismo, pero también se vuelve a traer a la vida.

Ya desde la antigua tradición, resulta contradictorio notar que un concepto que lleva consigo la palabra eterno, posea en sus interpretaciones la idea de que el tiempo tiene un principio y un final, es decir, una linealidad o un tiempo circular e idéntico. Lo cual nos hace cuestionarnos la supuesta eternidad de lo idéntico. De esta manera, la eternidad no solo aparece como una cuestión secundaria a la repetición, sino como una amenaza. Dicha contradicción tiene impacto en el planteamiento nietzscheano sobre el eterno retorno, que en lo sucesivo trataremos de desglosar.

De entre las obras que Nietzsche publicó, el concepto de eterno retorno ocupa un breve espacio, si se lo busca de forma explícita. Sin embargo, pensamos que no es el eterno retorno lo que le asalta como tal, sino el hecho de que el retornar eterno es para el filósofo lo único que

---

<sup>4</sup> El símbolo del ouróboros nos recuerda al mito de Sísifo, el cual es uno de los ejemplos más concretos y antiguos de Occidente, que nos hacen visualizar la idea de una repetición eterna, en este mito Sísifo es obligado a cargar una piedra hasta la cima de una colina, la cual al momento de llegar, volverá a caer hasta la llanura y Sísifo deberá emprender nuevamente su recorrido, una y otra vez, sin final. En el mundo y las religiones orientales la idea del eterno retorno aún continua subyacente en sus concepciones mas contemporáneas, sin embargo en Occidente, debido a la tendencia a pensar en términos opuestos y dicotómicos, esta idea a perdido interés.

permanece. A esta constatación es lo que él mismo ha llamado la revelación en Sils María. Puesto que de ser una teoría del tiempo antigua, se convierte para él en la verdad de cómo es el cosmos. Un punto crucial que nos ayuda a entender este planteamiento es el hecho de que Nietzsche insistentemente alude a la imposibilidad de una eternidad incompleta, así como también a la ausencia de finalidad de todo lo existente, lo cual no quiere decir que no exista la necesidad. Existe pero no tiene ninguna finalidad. De esta manera, para el filósofo alemán un cosmos con dichas características tiene que repetir sus estados.

En *La gaya ciencia* aparece tajantemente por primera vez la idea del eterno retorno, sin embargo, – y tomando en cuenta el carácter aforístico y poético de la obra –, sólo lo vemos formulado en algunos capítulos de la tercera parte de *Así habló Zaratustra*. Al margen de lo que podamos encontrar en algunos fragmentos póstumos, en esta obra dicho concepto se expone con mayor detalle en el apartado “De la visión y enigma”. Aquí la idea del eterno retorno se presenta envuelta en la figura del enigma. Zaratustra se halla dentro de una embarcación, acompañado de marineros, intrépidos hombres que no han temido embarcarse en tal osado viaje<sup>5</sup>. En dicho pasaje se muestra la idea del eterno retorno como un contrasentido, que no se puede deducir siguiendo un hilo argumental. Vislumbrándose que el enigma es todo lo contrario al pensamiento y la argumentación lógicos y, por ello, está fuertemente vinculado a la idea del eterno retorno.

---

<sup>5</sup> Dice el *Zaratustra*: Y he aquí que, por fin, a fuerza de escuchar, su propia lengua se soltó y el hielo de su corazón se rompió: —entonces comenzó a hablar así: A vosotros los audaces buscadores e indagadores, y a quienquiera que alguna vez se haya lanzado con astutas velas a mares terribles,— a vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos: —pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo y que, allí donde podéis adivinar, odiáis el deducir. (Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, (trad. De Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1980. p. 223).



Cuando Zaratustra asciende por un sendero muy empinado, mientras avanza dificultosamente, percibe cómo el espíritu de la pesadez trata de estropear su ascenso, personificando dicho espíritu, todos los prejuicios que imposibilitan que el hombre sea libre. Este espíritu es descrito por Zaratustra como un ser mitad enano y mitad topo. De dicho pasaje extraemos lo siguiente:

Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final  
(...)

Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: —y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: ‘Instante’.

Pero si alguien recorriese uno de ellos —cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?” —.

(...) Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá ya que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?

Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que — haber existido ya?

(...) —y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle —¿no tenemos que retornar eternamente?”—<sup>6</sup>.

En este pasaje, la idea del eterno retorno se vincula al enigma cuando Zaratustra visualiza dos caminos, ambos eternos, que chocan de cabeza en el instante, entendido este último como el punto del tiempo que divide pasado y futuro. Es entonces cuando Zaratustra le plantea la cuestión al enano sobre si cree que esos caminos se contradicen eternamente, es decir, si permanecen por siempre opuestos. Lo cual, sucedería, lógicamente, dentro de un concepto lineal del tiempo.

---

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Op. Cit.*, p.225.

La pregunta que Zaratustra se plantea –¿no tendrá que haber ocurrido todo ya?–, la vemos formulada con anterioridad en el ensayo sobre los presocráticos, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, adjudicada a Anaximandro: “(...) ¿por qué no hace ya tiempo que pereció todo lo existente si es que ha transcurrido ya una eternidad? ¿De dónde proviene esa afluencia constantemente renovada del devenir?”<sup>7</sup>. Según nuestra interpretación, pensamos que el sentido que puede tomar el pasaje citado remite a dos posibilidades: o el cosmos es creado de la nada o éste es increado. Como Nietzsche no toma en consideración la primera posibilidad, el cosmos ha existido desde siempre.

Al suponer que el cosmos ha existido desde siempre se asume que no hay un origen en el tiempo, lo cual, nos sitúa ante dos posibilidades: la primera concierne a un tiempo lineal con futuro abierto, del cual, nosotros podríamos ser parte desde la perspectiva de un pasado cualquiera. Aceptar esto implicaría una antinomia de la razón que se manifiesta así: hasta nosotros ha transcurrido un tiempo infinito, pero incompleto, puesto que no nos ha alcanzado hasta ahora, de la misma forma que todavía no han ocurrido sucesos venideros. Lo cual, arrastra la paradoja de no saber cómo es que hemos llegado hasta la actualidad, si ha transcurrido un tiempo infinito. La segunda posibilidad, concierne a un modelo del tiempo en el que cualquier evento ya ha ocurrido. Es decir, un tiempo completo en el que no cabría hablar de pasado ni de futuro en el sentido que éstos suelen tener, pues aquí no podrían surgir sucesos nuevos. Es decir, no solo ya ha ocurrido todo lo que podía acontecer, sino también lo que ha de ocurrir. Lo cual, implica, forzosamente, una duración del tiempo finita gracias a la cual se completan todos los eventos. Dicho de otra manera, si todos los eventos ya se han dado, tienen que haber precisado de un tiempo finito para completarse. Esto último se

---

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, (Trad. De Luis Fernando Moreno Claros), Madrid, Valdemar, 2003, p. 56.

sigue de la contradicción que se daría si se sostuviera que un número finito de eventos se ha completado en un tiempo infinito.

En el estudio sobre los filósofos antiguos también se muestra el siguiente pasaje, el cual juzgamos de pronta importancia: “(...) afirmó Anaximandro en cierta ocasión: ‘De donde se generan las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; pues esas cosas tienen que expiar sus culpas y ser juzgadas por sus iniquidades en conformidad al orden del tiempo’”<sup>8</sup>. De dicha argumentación, se infiere que las condiciones que determinan la caída del ser en el devenir siempre son las mismas, debido a que el cosmos fue hecho una sola vez y, por ello, no es factible pensar en un cese del proceso mediante el cual los seres particulares surgen del seno de lo indeterminado o del devenir. Hasta aquí, el lector puede notar que se presenta el problema de cómo es que lo determinado surja de lo indeterminado, es decir, cómo es posible que la temporalidad se desprenda de la eternidad. Al respecto, se puede apuntar al hecho de que el enigma que envuelve el problema del devenir suscitado por Anaximandro toma un giro decisivo en Heráclito, conocido y estudiado también por el filósofo alemán. El filósofo de Efeso<sup>9</sup>, a diferencia de Anaximandro, desiste de separar un mundo físico de otro metafísico, es decir, pensar un reino de cualidades determinadas en contraposición a un reino de indeterminación indefinible. Con lo cual, Heráclito niega el ser en general, puesto que según su concepción, hay un solo mundo único

---

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *Op. Cit.*, p. 51.

<sup>9</sup> El filósofo de Éfeso representa para Nietzsche un punto clave que permite escapar de la concepción dualista del mundo. En “El nihilismo”, escrito póstumo del filósofo alemán, señala con eco heraclíteano que para poder pensar e inferir de acuerdo a la lógica es necesaria la aceptación del ente, lo cual, sin embargo, carece de fuerza probatoria para la realidad. Puesto que, el ámbito de la lógica trabaja con ficciones, tales como la existencia de la identidad. Para el filósofo alemán es un hecho que la verdad no está en la lógica y, por ello, las reglas de este pensamiento no son la verdad sino sólo la condición para asignar el valor de verdad. A pesar de ello, no obstante, el filósofo está consciente de que no podemos comprender otra realidad que no sea la que hemos creado a partir de los principios lógicos.

que está protegido por las leyes eternas, animado por el flujo incesante que no revela ninguna permanencia. “Más energicamente que Anaximandro, exclama Heráclito: ‘No veo más que devenir. ¡No os dejes engañar’”<sup>10</sup>.

Muy cercano al filósofo de Éfeso, Nietzsche rechaza un estado terminal o de equilibrio en el universo<sup>11</sup>. En virtud de lo que el filósofo llama la infinitud del tiempo pasado, el devenir no ha podido comenzar como devenir porque éste no es algo devenido, tampoco es un devenir de algo. Al no haber devenido, sería ya lo que deviene si deviniera algo. Es decir, por ser infinito el tiempo pasado, el devenir habría alcanzado su estado final, si lo tuviera. “(...) Si el devenir deviene algo, ¿por qué no ha acabado de devenir desde hace ya mucho tiempo? Si es algo devenido, ¿cómo ha podido empezar a devenir?”<sup>12</sup>

De esta manera, influido por Heráclito, Nietzsche vincula la necesidad con el eterno retorno, por lo cual, no busca significados subyacentes y concibe que todos los instantes o eventos están anudados con fuerza de tal manera que cada instante arrastra a los siguientes, habiendo una concatenación ferrea de todos los acontecimientos. En “El convaleciente”, del *Zaratustra*, Nietzsche deja en claro que lo que retorna

---

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, *Op. Cit.*, p.58. Cabe apuntar a que el devenir eterno y único o la absoluta indeterminabilidad, que constantemente actúa y deviene pero nunca es, es una idea terrible cuyo influjo podemos comparar a la sensación que se experimenta en un terremoto, al quedarnos sin solidez en la tierra. Aunque creamos reconocer algo inmóvil, acabado, permanente; en realidad, lo único que permanece son elementos contradictorios, lo cual revela que el mundo es un sinfín de componentes que se tienen que relacionar unos con otros continuamente para que éste no colapse. De esta visión heraclíteana del mundo entendido como proceso vital del nacimiento y la muerte de los seres, es decir, de la lucha de contrarios, surge el devenir. Lo cual revela que las cualidades que a nuestros ojos se manifiestan como duraderas no son más que la manifestación momentánea de la prevalencia casual de uno de los luchadores sobre otro, más no por ello finaliza el combate. La lucha es la esencia del devenir y, por ello, éste es un eterno intercambio de victorias.

<sup>11</sup> Puesto que, como ya lo hemos mencionado, si el devenir tuviera un fin o estado final, ya lo habría alcanzado. El instante actual, como instante que pasa, demuestra que no lo ha alcanzado, por lo cual, el equilibrio de las fuerzas no es posible.

<sup>12</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2002, p.70.

no es algo semejante o similar, sino que es exactamente lo mismo, es decir, lo idéntico, sin la más mínima distinción posible<sup>13</sup>.

En dicho apartado hay, al menos, una de las claves para poder entender el auténtico eterno retorno de Nietzsche. En cierto pasaje Zaratustra afirma que él mismo forma parte de las causas del eterno retorno, lo cual, tajantemente da a entender que uno mismo es parte de esa concatenación, lo cual hace alusión a algunos momentos de *Crepúsculo de los ídolos* que afirman que lo que uno es, es parte de lo que ha sido y será. Esta imposibilidad de nuevos acontecimientos juzgamos que es un punto muy significativo, mismo que ha generado múltiples confusiones alrededor del concepto del eterno retorno.

Ahora bien, si se acepta que todos los eventos ya han sucedido, resulta contradictorio el hecho de que hayan sucedido en un número determinado de veces, lo cual implica un final, que por lo expresado anteriormente, ya tendría que haber sucedido, y que obviamente, –se constata empíricamente–, no ha sido así. La afirmación de la imposibilidad de una eternidad incompleta remite a la característica más inherente del eterno retorno que es la ausencia de finalidad.

El eterno retorno, tal y como Nietzsche lo presenta supone una teoría cosmológica que implica contradicción entre la necesidad de todo

---

<sup>13</sup> Dice el pasaje:

Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: – de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño, – de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño.

“Ahora muero y desaparezco, dirías, y dentro de un instante seré nada (...)

Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna, – ¡él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno. Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente – no a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante: – vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas, –. (Friedrich Nietzsche, *Así hablo Zaratustra*, p.303).

lo que existe y el libre arbitrio de la voluntad humana. El eterno retorno como tesis cosmológica, está sustentada en la convicción de que una eternidad incompleta es imposible y en la necesidad de todo lo existente. La idea de que nada puede quedar al margen de todo lo que existe, remite a la afirmación de que todo lo existente se reduce a la fuerza o potencia. Sea cual fuere el estado que esa fuerza puede alcanzar, ya lo ha hecho y lo hará infinitas veces<sup>14</sup>.

Siguiendo el hilo argumental, para el filósofo alemán el libre arbitrio es una ilusión de la razón, por lo cual, es falso. Éste tiene como fin último la dominación del débil sobre el fuerte, siendo el mundo fuerza o voluntad de poder. Precisamente, por ello, no se puede llegar a un estado de equilibrio entre los contrarios, siendo la lucha por el poder una constante, puesto que los débiles no desaparecen ni los fuertes absorberán toda la fuerza creando un solo centro de la misma que lo adquiera todo. Por ello, el intercambio es eterno. La necesidad de todo lo existente, así como que este último es uno indivisible e indiviso, no da lugar a decisiones libres.

Podemos preguntarnos después de lo anterior qué hay, –entonces–, sobre aquel imperativo de conducta que nos insta a cambiar nuestra vida para desear que se repita eternamente. Claro está que si dicho imperativo se sustenta en el libre arbitrio entonces debe ser falso. Si todo cuanto existe es fuerza no es lícito pensar el mundo como fuerza ilimitada. Y esto no puede ser así porque el concepto de fuerza infinita es incompatible con el concepto de fuerza, puesto que la fuerza –que es todo lo que existe– es limitada. Si se sustenta una fuerza infinita, es decir, una fuerza eterna

---

<sup>14</sup> Nietzsche recurre al concepto de combinación para referirse a los distintos estados que puede alcanzar esa fuerza. De esta manera, le es inherente al concepto de combinación que haya elementos combinables, es decir, elementos que se pueden delimitar, como ocurre con la causa y el efecto, ya que en un fluir constante no se podría determinar ningún estado en concreto. Las posibles combinaciones están, regidas por la necesidad. El curso del devenir es uno y el mismo. Siguiendo con el artificio de Nietzsche, cada estado es consecuencia de uno en particular y causa de otro que no puede ser distinto del que dicha causa puede producir.

en el tiempo, incluso aceptando que no tuviera origen en el tiempo, resultaría paradójico concluir la imposibilidad de eventos nuevos, pues ¿cómo sería posible que la recombinación de una cantidad infinita de fuerza se completara en series finitas?

Somos conscientes de que el estilo de Nietzsche, así como sus enérgicas diatribas, su sentido escénico y su inclinación por las sentencias enigmáticas y lapidarias, impiden al lector una lectura serena que empiece con un punto y termine en otro. Incluso, el filósofo alemán, juzga la voluntad de sistema como falta de honestidad<sup>15</sup>. De ahí la dificultad que representa la conceptualización de las ideas trabajadas por el filósofo. Sin embargo, con todas sus contradicciones, idas y vueltas, y claros-oscuros, podemos decir que el filósofo alemán rompe con la idea clásica del eterno retorno, e intenta al menos desde nuestro punto de vista mostrar que el eterno retorno no es repetición, entendida ésta como un principio y final continuo.

Desplazado al ámbito moral, Nietzsche concibe el eterno retorno desde la falsedad de la voluntad libre. Lo cual podemos ejemplificar de la siguiente manera: si un hombre contempla su existencia y se dice a sí mismo: “a partir de ahora voy a hacer de cada acto de mi vida, un acto del que siempre desee su repetición eterna”, no significa que no lo haya hecho infinitas veces antes y, asimismo, repetido infinitas veces después. Esta imagen no significa que no se puede cambiar lo que Zaratustra llama “anillo del ser” que, en última instancia, nos dice que nada hay de nuevo. Infinitas veces un hombre llegó a “x” decisión e infinitas veces ésta última tendrá por consecuencias las que ha tenido hasta entonces. Puesto que en el eterno retorno, las circunstancias que lo llevan a tomar esa decisión, son exactamente las mismas que se han dado y darán.

---

<sup>15</sup> Cfr., Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (Trad. De Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1980, p.33.



Hasta aquí, se infiere que, lo realmente grave del eterno retorno parece ser la eternización, es decir, el “siempre lo mismo”, ocupando la repetición el lugar de la resignación, pero también el lugar de la esperanza. Una de las aristas de esta eternización la encontramos en los valores morales como preconfiguraciones ya preestablecidas, que si bien en ningún momento las aceptamos tácitamente, terminarán por imponerse en nosotros, olvidando que son una creación colectiva normalizada.

La concepción del eterno retorno naturalmente no solo atañe al individuo que sufre la pesadez de esta idea, sino también a la humanidad, la cual sufre la repetición de los sometimientos que ya han padecido otros hombres y mujeres en otro momento. En esta repetición eterna del sometimiento del hombre a los valores morales impuestos, a la verdad, a la normalidad, a la rutina, encontramos el trasfondo ético de la concepción ontológica del eterno retorno. Asimismo, en esta repetición se vislumbra la esperanza de que surjan hombres con historias de lucha contra el eterno retorno, aunque sean historias inconclusas, fatídicas y fallidas<sup>16</sup>.

De esta manera, la idea del eterno retorno nietzscheana revaloriza los instantes, efímeros y fugaces de nuestras vidas, que por mínimos que parezcan solo cobran sentido cuando realmente hacemos transgredir lo establecido. Dicha manera de pensar el eterno retorno implica entonces un tipo de humano, o un estilo de vida humana que al romper con lo establecido y predeterminado, escapa a la normalidad y con ello genera cierto hastío por la repetición de sus actos<sup>17</sup>. Aunado a esto, el vitalismo

---

<sup>16</sup> En cuanto a la colectividad, es decir, la vida de un pueblo, una nación o un grupo, ésta toma sentido cuando se lucha de manera conjunta por la persecución de las condiciones de vida que permitan también la realización individual.

<sup>17</sup> Pensamos que aunque el filósofo alemán no cree en la existencia del libre albedrío, en su planteamiento del eterno retorno se intenta acabar con la idea de un destino escrito e inmodificable, lo cual, abre la posibilidad a la decisión humana, aunque no desaparece el azar. Lo nuevo, lo fortuito, y lo azaroso pueden presentarse a cada instante frente a

de Nietzsche va más allá del deseo de querer vivir, puesto que implica amar vivir de una manera contradictoria, intensiva e incluso lúdica. Vivir, dentro de este planteamiento es también la necesidad y el ejercicio del pensar, entendido éste como un accionar que nos permite aceptar, sin cuestionar, las decisiones del devenir. Lo cual, no obstante, no impide cambiar las decisiones de lo que está por venir. Decir que si a todo, el *amor fati* o amor al destino, significa decir que si a cada fatalidad que se aproxime, por mala que ésta sea, lo cual, no anula la posibilidad de romper con lo rutinario<sup>18</sup>.

Hay que añadir que la interpretación del eterno retorno concibe al tiempo como infinito o eterno. Sin embargo, este tiempo circular debe ser por defecto eternamente creciente, es decir, nunca terminará de dar la vuelta, porque lo infinito y eterno implican extensión y crecimiento, por tanto, en el eterno retorno nietzscheano lo que se repite no son concretamente los mismos lugares o las mismas cosas de manera física. De ahí, la importancia del eterno retorno para salir al encuentro con el devenir de lo nuevo y para romper con los diversos sometimientos que anulan la vida.

## **El eterno retorno y la afirmación de la vida**

A pesar de que el término ética no figura en ninguna parte de la obra de Deleuze y pese a que su filosofía sea de carácter impersonal,

---

nosotros. Ante cada posibilidad, podemos adentrarnos en lo desconocido, afrontándolo, siendo la diferencia o lo nuevo, la muestra más cabal de que estamos vivos.

<sup>18</sup> Nietzsche no solamente anhela la llegada de lo nuevo, sino que concilia la repetición con lo nuevo, idea que nos interesa resaltar y que encontramos impregnada en el pensamiento deleuziano, al intentar separarse de los paradigmas del pensamiento dicotómico, dual o binario. Entender que la contradicción es un invento del pensamiento y que los supuestos contrarios coexisten, por lo cual todo se repite, no elimina la posibilidad y la esperanza de lo nuevo. Y, más aún, lo nuevo tampoco es bueno o malo, es simplemente nuevo, y debe permanecer siempre en movimiento para no estancarse y terminar convirtiéndose en una estructura totalizante.

pensamos que el eterno retorno deleuziano tiene un significado ético. Lo cual, lleva a afirmar que el eterno retorno no solamente concierne a la vida en tanto que realidad ontológica sino también a la vida de cada uno de nosotros en tanto que individuo. En lo subsecuente, se intentará despejar una ética deleuziana, examinando cómo el eterno retorno posibilita un actuar humano verdaderamente creativo y activo que afirma la vida. Las interrogantes que guían nuestra interpretación son las siguientes: ¿es acaso una contradicción decir sí a la vida y criticarla en casi todos sus aspectos, como lo vemos tanto en Nietzsche como en Deleuze? A su vez, ¿es una contradicción asociar la vida con el movimiento y creer que existe el eterno retorno?

El vitalismo deleuziano, de inspiración nietzscheana, valora la idea del eterno retorno como guía para la vida, posicionándose más allá del determinismo que se deduciría de la teoría cosmológica, exhorta a cuestionar si aquello que estamos haciendo lo quisiéramos repetir por siempre. Al aceptar esta idea, se juzga que se puede vivir de manera más prudente, lo cual significa un sí a la vida o al menos el intento por buscar las circunstancias en las cuales nos gustaría decir sí, lo cual implica generar nuestras propias condiciones para poder aceptar el devenir

En *Nietzsche y la filosofía*, además de que Deleuze desarrolla su propio concepto del eterno retorno, el Nietzsche deleuziano busca la unidad entre el pensamiento y la vida, es decir, una manera de vivir y de pensar donde se refuerzan la una con la otra. El interés deleuziano por el eterno retorno nietzscheano radica en que la idea de retornar no significa la repetición de lo mismo, como una cuestión física, sino mas bien la aceptación de lo que viene, del destino o del devenir. Esto que viene es lo que no podemos cambiar en el sentido contingente, que más allá de ser una ley natural, es el caos que reside en la naturaleza. De esta manera, la interpretación deleuziana del eterno retorno nietzscheano conduce a la afirmación de la vida, y del ser en su aceptación del devenir. Lo que

implica una especie de resignación positiva a que el caos va a ocurrir y que uno mismo es parte de ese caos.

En suma, el eterno retorno deleuziano es el desarrollo de la intuición ontológica nietzscheana de que el ser es la vida, comprendida ésta como repetición de la diferencia<sup>19</sup>. Cabe decir que la diferencia para Deleuze es “diferencia en sí”, por lo cual ésta no es diferencia entre dos cosas o entre dos conceptos, sino diferencia en sí misma, pura y enteramente positiva: una diferencia que difiere con ella misma, la cual se genera cuando las cosas que se diferencian entablan relaciones y, por ello, posee su propio dinamismo entero. Dicha concepción de la diferencia incluye un concepto específico de la repetición, sin ningún agente exterior a ella. La verdadera repetición, –aquella de la diferencia–, no es repetición de lo mismo, sino un retorno de lo diferente.

De esta forma, el eterno retorno afirma la preeminencia de la diferencia sobre la repetición, es decir, aquello que Deleuze llama la repetición de la diferencia como producción y origen, puesto que lo único que se repite es la diferencia. Dicho origen resulta paradójico, ya que, la diferencia es, al mismo tiempo, crítica radical de todo origen conocido como identidad. Podemos definir la intuición ontológica de Deleuze en términos lógicos, según la fórmula siguiente: la diferencia precede siempre la identidad, a su vez, la diferencia genera la identidad como una ilusión o efecto de superficie. Esto significa que la diferencia no es

---

<sup>19</sup> Notamos cierto paralelismo entre Nietzsche y Bergson, puesto que ambos piensan que la vida está fuertemente vinculada al movimiento. Al ser la vida movimiento, ésta implica novedad, es decir, no permanecer en los mismos lugares. Aquello que se estanca, que permanece inmóvil, que se repite eternamente deja de tener vida. Deleuze despliega el problema de la creación de un pensamiento donde la vida representa el valor superior de dicho pensamiento. Es necesario subrayar que no se trata solamente de la vida orgánica, sino de la totalidad de la realidad, en virtud de que la vida posee en sí misma su propio principio de diferenciación, de creación y de novedad, puesto que, ella es repetición de la diferencia, es decir, movimiento de actualización, de devenir, de multiplicidad.

solamente originaria, sino que ella es aquello que permite explicar cómo la identidad se forma y cómo esta ilusión puede ser disipada<sup>20</sup>.

Dentro del pensamiento deleuziano, la vida y el ser son términos equivalentes y en virtud de que pensamos que su proyecto ético está centrado en la afirmación de la vida, es necesario comprender qué es ésta para que nos haga sentido cómo y por qué afirmarla<sup>21</sup>. Cuando Deleuze insiste en la búsqueda de la afirmación de la vida y la creatividad, muestra un cuadro demasiado desolador de la realidad, que nos dice que el pensamiento y la vida están enteramente negados y corrompidos por el nihilismo. El nihilismo, más allá de entenderlo como una cualidad o actitud personal, es toda forma de pensamiento y de práctica como forma de vida que niega y somete a la misma. De ahí el papel y función de la ética, que tiene como tarea vencer todo pensamiento y forma de vida nihilista<sup>22</sup>. Con inspiración spinoziana Deleuze piensa que el ímpetu de un proyecto ético o práctico en la vida de los individuos debe consistir en afirmar el gozo o alegría, lo cual equivale al combate de la tristeza<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> En general, el pensamiento de Deleuze en cada uno de sus diferentes momentos desarrolla esta intuición que consiste en reemplazar la diferencia bajo la identidad porque para él la realidad es la diferencia.

<sup>21</sup> La unidad afirmativa entre el pensamiento y la vida que podemos expresar mediante la interrogante: ¿cómo afirmar un pensamiento que esté intimamente ligado con la vida o cómo vivir para afirmar que pienso? habría sido perdida desde el origen de la filosofía, y hasta nuestros días todavía nos acompaña como una promesa incumplida. Por ello, la verdadera afirmación o la verdadera creatividad –aquella de la vida– no existe dentro de nuestro pensamiento. De ahí la necesidad de la afirmación del ser y de la vida.

<sup>22</sup> Apelando al típico mandato nietzscheano de llegar a ser activos, vemos implícito el deseo de que esto suceda, pero no encontramos los medios para seguir este principio en la práctica. ¿Cómo puede una proposición ética transformarse en una práctica? En este punto Deleuze se sirve de Spinoza, para quien, al igual que Nietzsche, reconoce que la ética es una cuestión de devenir activo. La interpretación deleuziana de Spinoza reconoce que la ética se divide en dos partes. La primera radica en preguntarnos ¿cómo podemos llegar a producir afecciones activas? Y la segunda, cuestionarnos en ¿cómo podemos llegar a experimentar un máximo de pasiones alegres? Deleuze nota que mediante la investigación del poder, Spinoza logra convertir la especulación en práctica y, de esta manera, pone en marcha su ética, atravesada por el sentido de la afirmación o la alegría.

<sup>23</sup> No es evidente cómo llegar al mandato de Spinoza de “llegar a ser activos”, por lo cual, Deleuze presenta el proyecto de forma negativa. De ahí que la tarea de la ética sea combatir

¿Cómo combatir la tristeza, de la que está impregnada la vida?, ¿cómo afirmarla? Si de algo estamos ciertos, es que antes de poder afirmarla, es necesario liberarla de eso que la niega. El nihilismo es una forma imperante de pensamiento que desprecia la existencia, a la cual Nietzsche le llamó metafísica. Por ello, el nihilismo, como estructura envolvente, es el elemento trascendental o condición de posibilidad de nuestra manera actual de pensar. Por ello, es preocupante que prevalezca el hecho de que solo podemos pensar de una manera que niega la vida. Las formas de pensamiento nihilista piensan según los conceptos de la identidad: el Ser, lo Uno, la necesidad y el ciclo, negando el devenir. Para poder obtener su concepto de lo Uno tienen la necesidad de negar lo múltiple, de la misma forma, niegan el azar para obtener la necesidad y niegan el caos para obtener el ciclo.

La apuesta por una ética afirmativa tiene como propósito liberar al pensamiento y la vida de todas las formas de nihilismo que sobrevienen dentro del pensamiento. Este pensamiento nihilista, en todas sus modalidades, posee una estructura que consiste en oponer dos mundos, aquel de la esencia y de la apariencia, de lo verdadero y lo falso, de lo inteligible y de lo sensible. Asimismo, postula a la identidad (el Ser, lo Uno, la Necesidad, la Esencia, lo Verdadero, lo Inteligible, lo Bello, el Yo, el Mundo, Dios, etc.) como origen y como única realidad, denunciando la apariencia y la sensibilidad como ilusorias. La vida, el devenir, lo múltiple, el azar y el caos corren la misma suerte.

La identidad a pesar de que nunca es experimentada en la realidad se sitúa en el origen del mundo y el pensamiento. Este mundo de la identidad, ideal y suprasensible es pensado como teniendo más realidad

---

la tristeza, ya que la devaluación de las pasiones tristes, así como la denuncia de lo que las genera constituye el objeto práctico de la filosofía (cfr., Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2004, pp.25-29).

y valor que el mundo sensible<sup>24</sup>. En este punto, cabe aclarar que Deleuze no desea deshacerse por completo de los conceptos de la identidad, sino, más bien, su propósito consiste en repensarlos invirtiendo la jerarquía que los ha situado por encima de los conceptos de la diferencia en el curso de la historia de la filosofía. De esta forma, pretende crear una nueva concepción del ser, de lo uno, de la necesidad y del ciclo, a partir de la afirmación de los conceptos de la diferencia.

Cuando Deleuze retoma la idea nietzscheana de que el movimiento mismo de la historia es nihilista, señala que la historia de nuestro pensamiento es el de la representación. Y ésta no es contingente sino una suerte de error producido automáticamente por el pensamiento humano. De esta manera, en el terreno de la ética, el enemigo a combatir no es exterior a nuestro pensamiento y por eso la representación es sumamente perniciosa porque recae en la estructura misma del pensar. Por lo cual, el nihilismo se expresa en todos los niveles, en nuestras estructuras sociales jerárquicas y autoritarias y en la filosofía idealista dominante.

Cuando el pensamiento metafísico postula, en el origen, una identidad, hace el gesto de desprecio de la diferencia, cimentando valores superiores a la vida, mismos que la juzgan, miden y limitan. Estos valores asumidos son fuente de sufrimiento pero paradójicamente extraen su valor de este sufrimiento. Por ello, para Deleuze, el papel de la afirmación tiene que ver con la creación, la cual podrá aligerar la carga de la vida bajo el peso de estos valores superiores<sup>25</sup>.

Dentro del pensamiento de la representación, las figuras de la diferencia: el devenir, lo múltiple, el azar y el caos son concebidas como

---

<sup>24</sup> Podemos reconocer aquí al platonismo tal como lo denuncia Nietzsche y que Deleuze querrá derribar con su filosofía de la diferencia.

<sup>25</sup> Dice Deleuze: "Affirmer, c'est alléger: non pas charger la vie sous le poids des valeurs supérieures, mais créer des valeurs nouvelles qui soient celles de la vie, qui fassent de la vie la légère et l'active". (Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, p.28). ("Afirmar, es aligerar: no cargar la vida con el peso de los valores superiores, sino crear valores nuevos que sean los de la vida, que la hagan ligera y activa"). (Traducción propia).



fuentes de sufrimiento. El devenir causa el sufrimiento porque se lleva todo lo que queremos, arrastrándonos a nosotros también. Lo múltiple nos hace sentir el dolor de la soledad y de la separación de los otros y el mundo. El azar nos inflige penas arbitrarias y el caos le quita el sentido global a nuestra vida, sumergiéndonos en confusión. Todas estas experiencias dolorosas empujan al pensamiento de la identidad a negar el devenir en el Ser, negar lo múltiple en lo Uno, negar el azar en la Necesidad y negar el caos en el Ciclo.

Partiendo de la intuición ontológica deleuziana que postula que la vida es devenir, multiplicidad, azar y caos, una ética de la afirmación de la vida debe hacer del devenir, de lo múltiple y del azar, en tanto que tales, objetos de afirmación. Tal afirmación resulta ser verdaderamente trágica, sin embargo, debe encontrar la alegría del devenir a pesar del sufrimiento que él causa. El sufrimiento no será ya pensado como algo que no debe ser, sino que, al contrario, deberá ser afirmado como parte de la vida. En dicho anclaje de la afirmación de la vida y el pensamiento, se muestra el aspecto ético del eterno retorno, no sólo en la crítica del nihilismo y la dialéctica, sino también en el problema del sufrimiento y el sentido de la vida, lo cual vincula los desarrollos ontológicos a la experiencia vivencial del individuo. La afirmación de la vida, tiene como objetivo crear otra relación con los valores y con el sufrimiento, donde éstos no sean ya exteriores a ella y, por ende, tampoco fuentes de sufrimiento, lo cual, presupone invertir la estructura de la metafísica.

Según nuestra lectura deleuziana, la afirmación de la vida se homologa a la afirmación del eterno retorno. Por lo cual, el objetivo del proyecto ético consiste, en primer lugar, en invertir el ciclo del nihilismo. Puesto que afirmar la vida no consiste en afirmarla tal cual la conocemos, es decir, según una forma reactiva de pensar, como se presenta de cotidiano dentro de nuestro entorno y sociedad. Afirmarla en su estado actual sería, más bien, afirmarla tal como se representa y no como ella es

verdaderamente u ontológicamente, es decir, como diferencia en sí misma. En este punto, notamos cómo la filosofía de Deleuze combina el pensamiento de lo trágico con la afirmación de la vida.

Lo trágico ha sido mal comprendido dentro de la historia del pensamiento, pues la dialéctica lo ha ligado a lo negativo, a la oposición y la contradicción. Por ello, los sufrimientos que la diferencia genera, –el devenir, lo múltiple, el caos y el azar–, han sido vistos negativamente y se ha intentado resolverlos en una unidad. Al ser vivido el sufrimiento como aquello que no debe ser, los conceptos de la identidad (el Ser, lo Uno, la necesidad) corresponden a un ideal de cese del sufrimiento. Por ello su rol consiste en descalificar la diferencia. Hay dentro del pensamiento dialéctico una fuerte nostalgia por lo Uno, es decir, un deseo por volver a la unidad perdida, una forma de eternidad sin dolor, siendo esto una de las características detonantes del pensamiento trascendental en sus múltiples formas.

Ante lo cual, el pensamiento ético deleuziano muestra que la lógica de la identidad es producida por una manera de sentir la vida profundamente ligada al sufrimiento, puesto que busca eliminar aquello que no puede soportar. La afirmación de la vida, como ya se ha dicho, significa que se la acepta a pesar del sufrimiento que ella trae consigo, lo cual implicará no buscar negar o disminuir éste. Por el contrario, una ética afirmativa buscará afirmarlo como tal. Consiguientemente, la afirmación implica una manera completamente diferente de sentir la vida, que no la concibe como una carga.

Dicho lo anterior, la filosofía y las demás formas de pensamiento no deben buscar un sentido de la vida exterior a ella, –su sentido es ella misma–, porque cuando se la afirma por completo, como devenir, multiplicidad, azar, diferencia, adquiere inmediatamente un sentido o dirección. El sentido de la vida, inmanente a ella, consiste en la afirmación del devenir como movimiento de diferenciación y de creación.

## El eterno retorno y la vida del individuo

Dicho lo anterior, es importante indicar por qué el eterno retorno tiene importancia en la existencia del individuo. Pensamos que sin el eterno retorno, el sentido de la vida seguiría siendo ilusorio y, por tanto, éste se seguiría buscando erróneamente en la reconciliación que ofrece el pensamiento de la identidad. La ética deleuziana, basada en el eterno retorno, puede liberar al individuo de las ilusiones. Estimamos, hasta este punto, que el camino para redescubrir la realidad y ahuyentar la ilusión consiste en pensar el eterno retorno y, en cierto sentido, al menos en *Nietzsche y la filosofía*, no hay para Deleuze otra ética que esta.

Hasta aquí, nos asaltan dos interrogantes: saber si un proyecto ético así es suficiente para guiar el actuar humano. De la misma manera, la cuestión del sentido de la vida nos lleva a plantearnos si la existencia es justa o injusta, es decir, ¿somos culpables o inocentes de vivir? Trataremos de ensayar una posible respuesta a esto. La dialéctica así como el cristianismo, –y toda manera de pensar nihilista–, han pensado a la vida como injusta, de hecho esta es la razón por la que se la ha negado. Según Deleuze este pensamiento se ha desarrollado más o menos así: la vida es sufrimiento y, seguramente, este sufrimiento nos ha sido inflingido porque es muy probable que seamos culpables de algo, sin embargo, no sabemos de qué. Posiblemente es nuestra vida, en sí misma, la que es injusta y, por ello, ella ha sido vivida como algo que no debe de existir. Como la vida es culpable, merece sufrir, pues sufriendo es como ella justifica su existencia.

Así, el sufrimiento es, a la vez, un castigo para el vivir y aquello que justifica o compensa la vida, lo que la vuelve sagrada o le da sentido. La vida merece sufrir y, de hecho, no tiene valor más que en tanto sufre. Esta forma de pensar y de vivir la vida, ha generado un profundo odio hacia ella, al enfocarse solamente en el hecho de que ella nos hace sufrir. Esto

responde a una concepción moral o religiosa donde la vida es acusada, juzgada y condenada, además esta idea de culpabilidad, relaciona a la vida con un más allá trascendental.

Si la vida es el valor superior en la ontología y ética deleuzianas, se debe de hechar por tierra la idea de un bien superior a la misma. Se le podrá reprochar a Deleuze que esto equivale a decir que la vida es siempre buena, que ella no puede hacer nunca el mal. Efectivamente, notamos que Deleuze ignora el problema del mal, ya que su propósito se sitúa en otro nivel, debido a que su ética apunta solamente a encontrar maneras de vivir que sean creativas, es decir, no atrapadas en la repetición mecánica de lo mismo.

Aun nos parece acuciante ¿cómo realizar una ética que vaya más allá del pensamiento de la identidad? Por el momento sólo tenemos claro que un primer punto medular es a través de la intuición ontológica y pensamiento del eterno retorno. Al estar dicho concepto vinculado a la afirmación de cuatro aspectos principales de la vida: el devenir, lo múltiple, el azar y el caos. Estas son diversas maneras de pensar la diferencia: el devenir es la diferencia consigo mismo o el cambio, lo múltiple es la diferencia de lo uno y lo otro y el azar es la diferencia entre todos o distributiva. Estas figuras ponen de relieve que la diferencia se da en todas partes y al mismo tiempo.

Para realizar una ética que vaya más allá del pensamiento de la identidad, es necesario primero pensar al ser como diferencia positiva, reconciliándolo así con su devenir, de esta forma dejaremos de sentir el sufrimiento de la vida como algo malo. Lo cual implica liquidar la idea del ser como concepto de identidad. Y, en segundo lugar, asimilar al ser como realidad, es decir, como devenir. En la discusión sobre el ser del devenir, encontramos un pasaje de *Nietzsche y la filosofía* muy importante para la continuación del proyecto ético de Deleuze. Se trata de la primera formulación de la repetición desde un punto de vista ontológico que se

retomará después en *Diferencia y repetición*: “¿qué es el ser del devenir? ¿qué es el ser inseparable del devenir? Retornar es el ser de eso que deviene, afinándose el ser en el devenir mismo. El eterno retorno es la ley del devenir, como justicia y como ser”<sup>26</sup>.

El pasaje muestra, al menos tres aspectos importantes del eterno retorno: él es la ley del devenir, por lo cual constituye el concepto más general de una filosofía de la naturaleza, él representa la justicia, por tanto, es el concepto ético más elevado, pues es el sentido de la vida como ser inmanente a la vida y es el ser del devenir, por lo tanto el ser mismo. Nos queda claro que el movimiento del devenir es inseparable del ser, lo cual trae implícito el retorno y la repetición. Claramente no se repite una identidad, sino una diferencia pura. La eterna repetición de la diferencia se afina en el ser y es eterna porque ella no tiene principio ni fin. Repetición porque vuelve a cada instante y diferencia en sí misma porque ella consiste en un movimiento de diferenciación.

## Conclusión

Llegados a este punto no podemos evitar cuestionarnos si la ética, asentada en la ontología, es satisfactoria para guiar nuestra conducta. Basandonos en el estudio nietzscheano de Deleuze, por lo pronto podemos apuntar a que al ser la afirmación el punto más importante de la ética, este concepto se juega en el nivel del concepto de la *repetición*, siendo lo más propio de la afirmación el volver y de la diferencia el reproducirse. De esta manera, en tanto que individuos cuando afirmamos algo, lo hacemos porque deseamos que se repita. Desde un punto de vista ontológico, la afirmación significa que el ser del devenir, es él mismo

---

<sup>26</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.28

repetición de la diferencia, es decir, que el ser no tiene otra manera de afirmarse más que repitiéndose.

Podemos concluir que para Deleuze, el devenir, lo multiple el azar y el caos son enteramente inocentes, incluso si son los causantes del sufrimiento<sup>27</sup>. El devenir y todas las figuras de la diferencia, lejos de ser ilusiones, responden a la realidad y el eterno retorno es el único pensamiento capaz de afirmarlos como seres reales y, por ende, el único pensamiento capaz de vencer el nihilismo. *Nietzsche y la filosofía* nos ha permitido llegar a comprender que el eterno retorno está anclado en preocupaciones de orden ético. Hemos juzgado de suma importancia hacer algunos comentarios y anotaciones de dicha obra porque el vínculo del proyecto ético y el eterno retorno no se muestra tan evidente en otras obras del filósofo, ni siquiera en su obra ontológica maestra *Diferencia y repetición*. El objetivo ético de la filosofía de Deleuze nos parece claro: eliminar el nihilismo, afirmar la vida. Sin embargo, aún no nos queda claro la forma de lograrlo, es decir, ¿cómo, exactamente, el eterno retorno permite la ética deleuziana? Es cierto que, según nuestra lectura deleuziana, el eterno retorno es presentado como un pensamiento que encaja exactamente con la naturaleza de la realidad en tanto que devenir, multiplicidad, azar y caos. No obstante, estas determinaciones ontológicas no parecen, –hasta ahora–, ser suficientes para comprender eso que es la realidad<sup>28</sup>.

La vida o el ser comprendida como repetición de la diferencia capaz de producir identidades ilusorias no ha sido detallado en *Nietzsche y la filosofía*. Consideramos que es de suma importancia para comprender la

---

<sup>27</sup> Señala Deleuze: “Aucun châtement du multiple, aucune expiation du devenir, aucune culpabilité de l’existence” (Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p, 28). (“Ningún castigo de lo múltiple, ninguna expiación del devenir, ninguna culpabilidad de la existencia”). (Traducción propia).

<sup>28</sup> Decir que el ser es devenir puede resultar todavía vago, si no se logra explicar cómo este devenir puede producir una ilusión de identidad. Dicha cuestión, no nos es posible abordarla aquí.

ética deleuziana saber cómo es producida la ilusión, si se pretende liberarse de ella. En *Diferencia y repetición* se encuentra, en el despliegue de la ontología, que el ser produce a partir de sí mismo la identidad, pero, a su vez, se vislumbra en el mismo ser la posibilidad de liberarse de ella. En esta obra, Deleuze explicita que el eterno retorno es, en primer lugar, un movimiento del ser, en el sentido fáctico, antes que ser un pensamiento. De esta manera, el eterno retorno corresponde a la realidad porque, de lo contrario, él permanecerá como una figura especulativa y no tendrá ningún efecto práctico. La comprensión completa de la ética deleuziana de la afirmación de la vida y de la liberación del pensamiento de la identidad precisa preguntarse si es posible una verdadera ontología de la diferencia, o bien, si ésta está arruinada por el caos.

Percibimos que la dificultad principal de la ontología de la diferencia consiste en explicar que un orden puede surgir de un completo caos. En *Diferencia y repetición*, la acción encargada de liberar a la vida del pensamiento de la identidad es llamado *repetición*, ella es el acto más liberador que un individuo puede efectuar y, como se puede advertir, lleva el mismo nombre del movimiento del ser.

¿En qué consiste la repetición para Deleuze? Para el filósofo la verdadera repetición, es decir, el acto que se repite verdaderamente, es el retorno de lo diferente<sup>29</sup>. Se trata, a la vez, de un movimiento ontológico del ser y de una tarea del individuo. Para el filósofo francés, es la más noble tarea de la libertad y de la voluntad. La libertad del individuo consiste en la liberación del pensamiento de la identidad y la voluntad consiste en desear la vida en tanto que diferencia, es decir, desearla a

---

<sup>29</sup> Señala Deleuze que la repetición es “une puissance propre du langage et de la pensée, un pathos et une pathologie supérieure (...) [c'est] la catégorie fondamentale d'une philosophie de l'avenir” (Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1993, p.12). (“Una potencia propia del lenguaje y del pensamiento, un pathos y una patología superior (...) [ésta es] la categoría fundamental de una filosofía del futuro”). (Traducción propia).



pesar del sufrimiento que le es inherente. De esta forma, la repetición es una tarea que es necesario llevar a cabo si se desea salir del nihilismo.

Para finalizar, sólo apuntaremos a que la idea de la repetición como tarea ética, es retomada de Soren Kierkegaard<sup>30</sup>, en el sentido de que para el filósofo danés, la repetición es el movimiento mismo del individuo en el curso de su vida. Se trata de una repetición creadora que encuentra lo otro. Esta es la manera en la que Kierkegaard resuelve el problema de lo mismo y de lo otro, es decir, la problemática de la identidad y la diferencia. Según el filósofo danés la identidad y la diferencia permanecen siempre en tensión dialéctica y la repetición es eso que permite que lo mismo sea, al mismo tiempo, lo nuevo. De esta manera, la repetición permite la reconciliación del individuo con el mundo que él habita y, por ende, una reconciliación consigo mismo, por lo cual ella es aquello que puede acabar con la tristeza.

## Referencias

Deleuze Gilles. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

Deleuze Gilles. *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.

Deleuze Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Buenos Aires, Anagrama, 2008.

Deleuze Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1983.

Deleuze Gilles. *Spinoza. Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2004.

E. Esperón Juan Pablo, “Sorprendente el poder del cuerpo. Deleuze y su interpretación de Nietzsche y Spinoza” en *Philosophia*, vol. 74,

---

<sup>30</sup> Según Kierkegaard, la repetición está ligada al problema del movimiento, siendo ésta el verdadero movimiento opuesto al falso movimiento abstracto. Es un movimiento inmediato, se trata para el filósofo danés del movimiento religioso de la existencia que consiste en la renovación de la vida, lo cual nada tiene que ver con un movimiento mecánico de lo mismo.

núm. 1, pp. 39-54, 2014. (Disponible en  
<https://www.redalyc.org/pdf/6039/603966966002.pdf>).

Esperón Juan Pablo, Ricardo Etchegaray, Martín Chicolino y Augusto Romano, “Heidegger, Deleuze, Nietzsche y la ontología” en *Pensar con Deleuze: Pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo*, Buenos Aires, Arkho Ediciones, 2021.

J. Alcalá Francisco, “la inversión del platonismo en Gilles Deleuze, herencia renovada de Nietzsche, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, vol.38, núm. 1, pp. 135-149, 2021. (Disponible en  
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/68209/4564456556652>).

Nietzsche Friedrich. *Así habló Zaratustra*, (Trad. De Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1980.

Nietzsche Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos* (Trad. De Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1980.

Nietzsche Friedrich. *Ecce Homo*, (Trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 2005.

Nietzsche Friedrich. *Fragmentos póstumos: una selección* (Trad. De Joaquín Chamorro Mielke) Madrid, Abada Ed. S.L., 2004.

Nietzsche Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, (Trad. De Luis Fernando Moreno Claros), Madrid, Valdemar, 2003.

Landinez Guio Diego Alfonso, “La superación del nihilismo en la búsqueda del eterno retorno” en *Cuestiones de filosofía*, Vol. 4, núm. 22, pp. 93-115, 2018. (Disponible en  
[https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones\\_filosofia/article/view/8308/7120](https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones_filosofia/article/view/8308/7120)).

## Bergson y su relación con las imágenes

### *Bergson and his relationship with images*

Fernando Sánchez Mendoza<sup>1</sup>  
ferale8@gmail.com

María del Rosario Guerra González<sup>2</sup>  
rosariogue13@hotmail.com

Recibido: 13/06/2022  
Aceptado: 05/07/2022  
DOI: 10.5281/zenodo.7012952

### RESUMEN

El presente trabajo explora la postura bergsoniana en torno a la imagen, toda vez que es constituida, de fondo, por la pregunta ¿qué se puede conocer? A propósito del tema Bergson se ubica en un punto intermedio entre el idealismo y el realismo, considera que la imagen es aquello que es más que una representación, pero menos que la cosa en sí que el realismo pretende mostrar como objeto de conocimiento. La comprensión de la imagen no sólo lleva a escenarios epistemológicos, también posibilita observar que ahí donde hay una perspectiva ocurre un enfoque interesado de cierto tema. De tal forma que la relación objeto-sujeto se ve trastocada por la implementación de la imagen, como disposición afectiva del mundo que rodea al humano. Si sólo se conocen imágenes, la pertinencia de las distintas ramas científicas cambia según estas estudien imágenes interiores o exteriores. Para nada la actividad mental, puede ser el propiciador de las imágenes mentales, únicamente es una imagen más del conjunto de imágenes. En lo subsecuente, habrá un desarrollo del conocimiento de las imágenes, una propuesta teórica que ofrece una posibilidad distinta a la científica, pero que no es contradictoria.

**Palabras clave:** Bergson, imagen, conocimiento, idealismo, realismo, percepción.

### ABSTRACT

The present work explores the Bergsonian position around the image, since it is constituted, in the background, by the question: what can be known? Regarding the subject, Bergson

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México. Docente de cinematografía en la Universidad Autónoma del Estado de México. Actualmente maestrante en Ética Social por la misma universidad.

<sup>2</sup> Doctora en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México. Profesora e investigadora del Instituto de Estudios sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México.



places himself at an intermediate point between idealism and realism, considering that the image is that which is more than a representation but less than the thing itself that realism intends to show as an object of knowledge. The understanding of the image not only leads to epistemological scenarios, it also makes it possible to observe that where there is a perspective, an interested approach to a certain topic occurs. In such a way that the object-subject relationship is disrupted by the implementation of the image, as an affective disposition of the world that surrounds the human. If only images are known, the relevance of the different scientific branches changes depending on whether they study interior or exterior images. Not at all mental activity, it can be the propitiator of mental images, it is just one more image of the set of images. Subsequently, there will be a development of the knowledge of images, a theoretical proposal that offers a different possibility to the scientific one, but that is not contradictory.

*Keywords:* Bergson, image, knowledge, idealism, realism, conscious perception

## Introducción

El conocimiento es una facultad del humano que le permite llegar a nuevos descubrimientos con base en la objetivación de ciertos elementos que encuentra ya sea en la naturaleza o como ideas. De modo que pensar en una teoría del conocimiento engloba una explicación e interpretación, en sentido especulativo, del proceso por el cual el humano conoce. A lo largo de la historia de la filosofía, el problema del conocimiento ha tomado peculiar importancia, ya que abre interrogantes que van directamente a saber: ¿Qué puedo conocer? ¿Cómo se puede conocerlo? La segunda pregunta se relaciona con las formas del conocimiento, mientras que la primera con aquello que puede ser motivo de estudio, es decir, los datos con los que la conciencia trabaja.

Existe una correlación entre sujeto y objeto, desde el momento en que un objeto es objeto para un sujeto y que el sujeto sólo lo es para un objeto. Cada rol queda estrictamente delimitado una vez que se cumple la función del conocimiento, esto es, cuando el sujeto aprehende al objeto, el primero conoce y el segundo es cognoscible.

Si se piensa en el fenómeno de la cognición desde el sujeto, las propiedades del objeto son captadas por el sujeto, por el contrario, si se

considera el proceso de conocimiento desde el objeto, el sujeto no sería conocido por el objeto, es decir, no llevaría para sí las características del sujeto. De este modo, lo que cambia es el sujeto consciente; él recaba las particularidades del objeto que se le presenta en forma de imagen.

Se puede pensar que el objeto determina al sujeto, sin embargo, lo que cambia es únicamente la imagen que el sujeto tiene del objeto<sup>3</sup>. La receptividad que se tiene del objeto se efectúa de manera activa y espontánea por el sujeto, a manera de imagen. Las fuentes del conocimiento guardan un criterio trascendente o inmanente en el sujeto, es decir, como objetos reales o ideales. “Llamamos real a todo lo que percibimos por la experiencia externa o por la interna, o a lo que puede inferirse de ellas. Por el contrario, los objetos ideales se presentan como irreales, como meramente pensados. Por ejemplo, objetos ideales son los sujetos de las matemáticas, los números y las figuras geométricas.”<sup>4</sup>

El realismo puede, a su vez, ser dividido en ingenuo, natural y crítico. Demócrito, por ejemplo, consideró que sólo había átomos de los cuales se podrían obtener sus propiedades, mientras que Aristóteles pensó que las propiedades percibidas tiene una correspondencia con las cosas, independientemente del sujeto cognoscente; en el libro VII de la *Física* escribe que sólo hay alteración según las cualidades sensibles, por supuesto estas presentes en los objetos gracias al movimiento.<sup>5</sup> Más tarde, Santo Tomas en la *Suma Teológica* asignó a cada sentido un objeto propio que ayuda a descubrir las esencias de las cosas. Posiblemente esto se ve más reforzado con John Locke, quien consideró que los materiales de la razón proceden de la experiencia y dividió el conocimiento de ellos por grados, de tal forma que aquellas ideas de reflexión, con las cuales

---

<sup>3</sup> Cfr. Hessen, J. (1981) *Teoría del conocimiento*, México, Editores Mexicanos Unidos, p. 25.

<sup>4</sup> Hessen, J. (1981) *Teoría del conocimiento*, México, Editores Mexicanos Unidos, p. 25.

<sup>5</sup> Aristóteles, (2008) *Física*, Madrid, Gredos, p. 231.

opera el conocimiento, eran provocadas por objetos externos extrínsecos a la mente.<sup>6</sup>

Basta por ahora con mencionar que, los realistas consideran que las cosas se encuentran independientes del sujeto, pero pueden llegar a ser conocidas por el ser inteligible y contenidas en sus pensamientos.

Por otra parte, el término idealista es empleado por los filósofos en diversas acepciones, no será lo mismo para Platón, Berkeley o Fichte. La línea general considera que la realidad es perfectamente sostenida por potencias ideales y entonces se habla de un idealismo metafísico, mientras que el epistemológico está enfocado en observar que no hay cosas reales que sean independientes del sujeto. “Ahora bien, habiendo suprimido las cosas reales, sólo restan dos clases de objetos: los de la conciencia [...] y los ideales.”<sup>7</sup> Lo llamado real, entonces, pasa por formar parte de la idea o de la conciencia.

El consciencialismo es una rama del idealismo que considera a las cosas como una manifestación de lo percibido, como ejemplo de este pensamiento se encuentra Berkeley. Para él, todo aquello que es consciente se percibe. Lo que se piensa es contenido de la conciencia.

Por su parte el idealismo lógico, ocupa sus esfuerzos en trabajar con lo percibido de manera razonada para convertir el contenido de la conciencia en objeto de conocimiento. Toda realidad es comprendida dentro de la conciencia. La entidad lógica es un producto del pensamiento. Fichte se incrusta en esta corriente, él considera que la realidad está soportada en el yo puro, mas para poder sustentar al yo puro, tuvo que elevar el yo cognoscente, este último es el sujeto que puede conocer los datos de la conciencia y que se reconoce como yo puro en su actividad de conocer. No hay nada que quede fuera de la conciencia. En *La fundamentación de la doctrina* escribe: “Lo que no es un hecho de

---

<sup>6</sup> Locke, J. (1970) *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, México, Grijalbo, p. 73

<sup>7</sup> Hessen, J. (1981) *Teoría del conocimiento*, México, Editores Mexicanos Unidos, p. 90

conciencia no puede llegar a serlo; pero gracias a ella puede reconocerse que se tiene que pensar necesariamente esta génesis como fundamento de toda conciencia.”<sup>8</sup>

En medio del debate se ubica Bergson, quien afirma la realidad tanto del espíritu como de la materia, para el filósofo francés es posible conocer la realidad a partir de las imágenes, que son algo más que una mera representación, mental o ideal, pero menos que la cosa misma. El estudio de la imagen en este autor no niega la existencia de las cosas, tampoco las ubica en un plano ideal, sino a medio camino.

El sujeto conoce, ese es un hecho. La pregunta que aquí se abre es saber qué es lo que se puede conocer, es decir, en el fondo se encuentra la pregunta por las fuentes o datos de lo cognoscible.

El estudio de la propuesta filosófica de Bergson en torno a la imagen es el punto sobre el cual esta investigación se enfoca para poder reconocer y distinguir aquello que toman las distintas áreas de estudio como objeto de conocimiento. Si sólo se conocen imágenes, el contenido del conocimiento, ya no gira en una representación como el idealismo sugiere, tampoco en la cosa exterior que el realismo presenta, sino en una forma intermedia que valida tanto a la conciencia como a la realidad de los objetos, así mismo da un carácter epistemológico a la imagen. De tal forma que, el estudio de la imagen vendría a ser el conocimiento de la relación que el sujeto tiene con lo conocido.

En lo subsecuente se presentará una investigación que explora cómo el bergsonismo hace de la imagen la manera de conocer el mundo y por qué es elemental en el conocimiento humano, también se muestran las peculiaridades que engloban a la imagen y la benevolencia que tiene concebir un conocimiento a partir de esta.

---

<sup>8</sup> Fichte, J. G. (2005) *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, Pamplona, Edición Juan Cruz Cruz, p. 42.



El núcleo de este trabajo está integrado en tres partes; la primera explica lo que Bergson entiende por imagen; la segunda explora la situación privilegiada que el cuerpo tiene con relación a las imágenes y cómo estas interactúan entre sí; la tercera se enfoca en entender cómo percibir es interrelacionarse con las demás imágenes y por qué la memoria es elemental en este proceso. Finalmente, a manera de conclusión, en el apartado “las bases del conocimiento” se propone que la teoría, que aquí se explora, no es un análisis de la representación, más bien es la propuesta de cómo el humano conoce el mundo. Otra razón que impulsa esta investigación radica en el hecho de distinguir qué tipo de imágenes toma cada área de investigación como contenido de su conocimiento, ya que esto ayuda a hacer de sus estudios planteamientos pertinentes y evita explorar campos infértiles para sus investigaciones.

## **Sobre la imagen**

El estudio de la imagen conduce por diversos senderos relacionados a temas tan diversos que van desde los físicos, lingüísticos, filosóficos y hasta cinematográficos, entre otros. Cada investigación arroja una riqueza muy grande en temas donde resaltan la pluralidad de sentidos en los que se puede entender una imagen. Ocurre que cuando se piensa en la veracidad de cierta cosa o, inclusive, en la forma tácita de mostrar algo, se recurre a dichos tan populares como “una imagen vale más que mil palabras”. No sólo la sociedad occidental, también la oriental, aduce a esta representación una manera de codificar e interpretar su entorno como si se tratara de una validez implícita. Es la imagen una verdad en sí misma.

La primera preocupación es saber qué es una imagen, es decir, buscar su fundamento o su ser. La filosofía tiene mucho que decir al respecto, inclusive, se encuentra una posibilidad mayor al explicarlo

desde esta área. Resulta, sin embargo, que hay una fuerte discusión contemporánea en la forma de entender la imagen. La filosofía de la imagen<sup>9</sup> o, como también se la ha llamado, ontología de la imagen, se ha visto envuelta en un debate que:

Se articula en torno a la oposición entre un enfoque semiótico, que considera a la imagen como un determinado tipo de signo, y uno perceptualista, que se orienta hacia la captación de imágenes y sus características en su relación con la percepción sensible. Entre los representantes del enfoque semiótico se encuentran la semiótica anglo-norteamericana y algunos filósofos del lenguaje, especialmente Nelson Goodman [...] mientras que el enfoque perceptualista suele estar representado principalmente por la fenomenología y los planteos de Richard Wollheim.<sup>10</sup>

Entender de qué lado de la ecuación se encuentra el pensamiento de Henri Bergson es importante para determinar con qué características piensa la imagen, no obstante, poco se obtendrá de su aporte en torno al tema, ya que para el filósofo francés el mundo está constituido por imágenes, es decir, adquieren un valor sustancial desde el momento en que lo que aprendemos y conocemos del mundo son sólo imágenes.

*Materia y Memoria*, es uno de los libros fundamentales de la teoría de la imagen, en él se reconoce el doble valor que posee la imagen: por un lado, el de procedencia espiritual ligado a la memoria pura, y, también, un aspecto materialista vinculado a la percepción pura. El libro afirma la realidad de ambas partes constitutivas del ser de la imagen, la espiritual y la material, unidas a partir de la memoria. A propósito del libro publicado en 1896 Deleuze menciona: “Ya no podíamos oponernos al

---

<sup>9</sup> El término alemán Bildwissenschaft hace referencia a una ciencia de la imagen o filosofía de la imagen. Es un proyecto interdisciplinario que vio la luz a principio de 1990, cuyo fin es integrar en parámetros comunes los distintos estudios de la imagen. Para más información, véase Álvarez (2014) *Bildwissenschaft. Una disciplina en construcción*.

<sup>10</sup> Rubio, R. (2017): “*La reciente filosofía de la imagen. Análisis crítico del debate actual y consideración de posibles aportes.*” Ideas y Valores 66.163 273-298 p. 275

movimiento, como realidad física en el mundo exterior, y la imagen como realidad psíquica en la conciencia.”<sup>11</sup>

Para Bergson los cuestionamientos en torno a la imagen corresponden a la búsqueda del verdadero principio de lo real. Es netamente dualista, él filósofo francés marca la superación de los acertijos epistemológicos lógicos entre la oposición del sujeto y el objeto, tan sólo al afirmar que el campo de acción o mundo está compuesto de «*eikónes*», es decir, imágenes. Igualmente abre la posibilidad de pensar en una libertad de distinta índole, que la de sus predecesores, pues demuestra que cada imagen es una elección de la percepción consciente.<sup>12</sup> Esto no es nada menor, pues a la relación sujeto-objeto se agrega el elemento mundo de interés, sólo posible cuando el individuo discierne entre todas las imágenes con las que se relaciona.

Lo que Bergson considera como imagen es lo siguiente: “Y por «imagen» entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealismo llama una representación, pero menos que lo que el realismo llama una cosa, una existencia situada a medio camino entre la «cosa» y la «representación».”<sup>13</sup> Para tal aseveración, el autor tuvo que recurrir tan sólo a un conocimiento que posee el sentido común, pero que por seguir tendencias o escuelas se había perdido de vista. La demostración de esta existencia no es más que la exhibición de un planteamiento de un mundo constituido por imágenes con las cuales se interactúa y que siempre están independientes de la imagen propia o individual.

Los entes no vivientes son como esferas de navidad esperando algún agente externo para ser reconfiguradas, en cambio, los entes vivientes serían centros de indeterminación, que abren intervalos antes de reaccionar a una relación con otras imágenes, ya sea para moverse, por

---

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles (1983) *Cinéma I. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, p. 7.

<sup>12</sup> Cfr. Jankélévitch Vladimir (2017) *Henri Bergson*, Veracruz, Universidad Veracruzana, p 157

<sup>13</sup> Bergson Henri (2017) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus. p. 26

ejemplo, aceleradamente o con lentitud, pero siempre imprevisiblemente. De esta forma los entes vivientes suman cada vez mayor autonomía, con relación a los no vivientes, así, estos primeros, atisban encuentros con otras imágenes, se logra prevenir los movimientos y sus no movimientos.

La imagen establecería y dirigiría bajo un esquema sensorial todo el conjunto de percepciones, sentimientos y acciones posibles, constituyente de cada centro de indeterminación, sobre el cual se configura un modo particular de ser en el mundo. Los cuerpos vivientes que se destacan por su aparente detención y redirección del movimiento transmitido es lo que se tomará como “zonas de indeterminación”.<sup>14</sup>

Un aspecto por considerar es el mar de información que el humano recibe día con día como parte de su interacción con lo exterior. En ese sentido, no puede negarse a recibir imágenes, sus sentidos le ayudan a captarlas ya sea de forma advertida o inadvertidas. Bergson menciona:

Vamos a fingir por un instante que no conocemos nada de las teorías de la materia y del espíritu, nada de las discusiones sobre la realidad o idealidad del mundo exterior. Heme aquí, pues, en presencia de imágenes, en el sentido más vago que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos, inadvertidas cuando los cierro.<sup>15</sup>

Es así como todo el tiempo se está en relación con imágenes, más aún, se dirá que si se conoce es gracias a estas. Bergson considera que hay un conocimiento absoluto<sup>16</sup> de las cosas, y es por medio de las imágenes que se puede llegar a conocer el mundo cósmico. Antes que intuición el humano posee imágenes, que lo rodean y le dan una aproximación a lo real y único de las cosas.

---

<sup>14</sup> García, Esteban Andrés (2017). *Corporalidad y percepción como claves de la crítica melean-pontiana a bergson*. Aufklärung. Revista de Filosofía, 4(3),74-88. p.78

<sup>15</sup> *Ibid.* p 33

<sup>16</sup> Lo absoluto obedece a una plena simpatía con el objeto, esto se logra gracias a la intuición, método bergsoniano por excelencia.

Ante todo, está el valor existente de las imágenes, no son meras representaciones, tampoco la cosa misma, pero sí la relación que se tiene del mundo. Esto no es más que el sentido común que hace de la materia una imagen en sí misma.

El autor francés considera que las imágenes interactúan, como si se tratase de un movimiento de átomos, estas ejecutan su acción sobre otras, implicando todas sus partes fundamentales y en presencia de leyes naturales, de las cuales no hay escapatoria.

El movimiento de la imagen debe contemplarse de forma virtual, es decir, una «acción virtual» existente sin manifestarse hasta que es interrumpida por efecto mismo de la actividad general o de su interacción con las otras imágenes.

El campo que se presenta es, ante todo, de suma virtualidad, pues es ahí que convergen los centros de percepciones conscientes en estado latente, dispuestos a accionar una vez que se compromete algo de ellos, es así como las imágenes muestran un compromiso con el mundo, toda vez que pueden pensarse en virtualidad o potencia. A propósito de virtualidad, Deleuze hace latente este concepto como pieza clave para entender la indeterminación, en estado posible, de los seres vivientes, pues no se sabe como actuarán más de lo que se puede estar seguro es que transmitirán movimiento, es decir, no hay un sentido negativo en la virtualidad, sino una actualización constante.<sup>17</sup>

Al mencionar el estado latente con el que las imágenes se relacionan entre sí, serían ellas mismas una aproximación a manifestar el movimiento que de fondo está esperando a ser liberado, como si se tratase de cierta actitud. Las imágenes imprimen al cuerpo el estado virtual que implícitamente contienen, por ejemplo, un depredador representa cierta amenaza para un animal que se encuentra debajo de la cadena

---

<sup>17</sup> Deleuze Gilles (2017) El Bergsonismo, Buenos Aires, Cactus, p.38

alimentaria, la imagen del peligro representaría una búsqueda de resguardo si es que no quiere ser devorado.

Las imágenes captan el movimiento, esa es la latencia o virtualidad que implícitamente está reagrupa en sí misma. De cierta forma una imagen viene a anunciar el movimiento que la materia viva o inerte registra por el espacio.

En este punto se necesita precisar que el movimiento real es, antes que el traspaso de una cosa a otro punto del espacio<sup>18</sup>, un cambio de estado que involucra cualidades. El concepto «durée» dentro de la filosofía bergsoniana viene a ser el motor de discernimiento que esclarece sobre el elemento esencial de su pensamiento. La duración es movimiento, no puede ser igual en dos puntos, precisamente porque a un estado previo se le suma el presente, entonces ¿Cuál es el movimiento que anuncian las imágenes? La posible afección, sensación o ubicación que un agente material dispone en el exterior, es sobre todo la virtualidad que un ente viviente o no viviente compromete de cada ser.

El presente dota de contenido a la imagen, es decir, todo lo que en el momento actual es percibido será el cúmulo que se contempla de una imagen, el futuro –que no es aún- no agrega nada. En ese sentido no hay ninguna relación creadora entre pasado, presente ni futuro. Sólo la memoria es la que puede proyectar el porvenir, no se rige por la necesidad, como sí lo está la materia. El cuerpo visto como materia se ancla al presente recomenzando sin cesar<sup>19</sup>, en cambio la memoria libremente busca en sus recuerdos para evocar momentos que mejor se adecuen al presente.

---

<sup>18</sup> Se piensa en función del tiempo, más que del espacio. Aristóteles piensa en calcular un antes y un después, pero eso de poco sirve para Bergson quien trata de encontrar lo irrepetible en cada acto.

<sup>19</sup> Bergson Henri (2015) *La energía espiritual*, Buenos Aires, Cactus, p. 47

## El cuerpo una imagen privilegiada

Nadie encontraría difícil comprender el cuerpo humano como una materia, más todavía, mucho del relato cientificista pasa por mostrarlo como un organismo debidamente ordenado y coordinado, con funciones específicas, y regido por leyes naturales. Esto no hace más que evidenciar las diferencias existentes de Bergson y los científicos, inclusive con el resto de los filósofos. La función del cuerpo en cada uno de los pensamientos filosóficos revelaría particularidades esenciales de cada uno de estos. La propuesta materialista: reduce todas las expresiones humanas a la materia corpórea. Fuera de ella, nada se entiende y el hombre como ser que posee cuerpo “material”, no puede rebasar los límites de la misma materia<sup>20</sup>.

En el caso del autor francés el planteamiento es de distinta índole, el humano posee un cuerpo que a su vez es una imagen privilegiada. Bergson menciona: “Sin embargo existe una de ellas que contrasta con todas las otras por el hecho de que no la conozco exclusivamente desde fuera por percepciones, sino también desde adentro por afecciones: es mi cuerpo.”<sup>21</sup> Si el cuerpo es materia claro que es imagen, pero de distinto modo porque está en relación con el espíritu.

Por otra parte, es el cuerpo el que suministra imágenes del exterior, pues éste funciona como módulo con el que otras imágenes interactúan, de otro modo en el universo o mundo material nada nuevo parecería realmente producirse.

Cabe mencionar que esta propuesta filosófica va en contra del paralelismo y algunas propuestas psicofísicas, que para finales del siglo XIX seguían imperando. Ante todo, debe notarse el progreso vital con el

---

<sup>20</sup> Sastre Cifuentes, Asseneth, & Gómez Arévalo, José Arlés (2008). *En torno al concepto de cuerpo desde algunos pensadores occidentales*. Revista Hallazgos, 119-131. p. 129

<sup>21</sup> Bergson Henri (2017) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus. p.33



que el autor francés hace frente al cientificismo que homologaba y relacionaba el aspecto psíquico y cerebral. Para él, estas relaciones no hacen más que caer en un círculo vicioso. La correspondencia entre materia y espíritu es un vínculo bastante discutible sobre todo si se piensa que la solidaridad entre estados psicológicos y movimientos cerebrales es incontestable, lo mismo habría de solidario entre un escritorio y los papeles que pueden estar arriba de éste.

No se podría decir que el cerebro proporciona las imágenes exteriores, porque es éste el que forma parte del mundo material. El filósofo francés menciona: “Hacer del cerebro la condición de la imagen total, es verdaderamente contradecirse a uno mismo, puesto que el cerebro, en hipótesis, es una parte de esta imagen”<sup>22</sup>. Lo anterior se constata cuando al borrar la imagen que se tiene del cerebro del mundo materia, desaparece sólo éste, pero si se quitase la imagen del mundo material por entero, entonces desaparecería todo.

El cuerpo recibe y devuelve movimiento, éste tiene la propiedad de elegir la manera de regresarlo. En definitiva, es un centro de acción que no hace nacer representaciones sino, más bien, que ejecuta acciones. Las imágenes intervienen entre ellas de acuerdo con leyes naturales, pero de entre ellas, la de mi cuerpo tiene la posibilidad de elegir cómo actúa sobre las otras. ¿Cómo podría estar en relación con estas? La percepción es la encargada de poner en contacto tanto el mundo exterior como al cuerpo, esta sabe de qué cosas saca provecho y cuáles representan un peligro. De entre tantos caminos posibles, esta imagen privilegiada decide qué vía tomar para ejercer una influencia real, es decir, no prevista bajo leyes naturales, sobre el resto de las imágenes.

Es necesario que el humano ponga sus sentidos a disposición para advertir imágenes, luego que el cuerpo sea influido por las imágenes del exterior y sufra sus modificaciones, pero no sólo eso, sino que éste

---

<sup>22</sup> Bergson Henri (2017) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, p.35

también les pueda restituir movimiento y así incidir sobre ellas, a las que se tomarán por mundo material. De forma que las imágenes sufren una constante modificación, basada en el momento presente.

Ya que la imagen privilegiada influye sobre el resto de las imágenes de manera particular, es preciso mencionar que esas imágenes o mundo material, reflejan la acción posible del cuerpo sobre ellas. Así se cumple la interrelación que circunscribe el vasto mundo material, la devolución de la acción virtual sobre las imágenes mundo.

Ahora bien, en medio de tantas imágenes, el humano percibe a cada instante un mar de materialidad que se le presenta, prácticamente al modo atomista del más puro estilo de Epicuro y Lucrecio. Dopazo menciona: Este recurso de introducir principios que no por simples dejan de ser dinámicos aproxima a Bergson a la antigua tradición atomista, de la que fue buen conocedor.<sup>23</sup> Es así que el filósofo francés, seguramente influenciado por Lucrecio, concibe que, al momento de percibir el exterior, la materia se hace notar en forma de imágenes.

El cerebro no genera imágenes, tan sólo es una imagen más. El cuerpo es el que dota de cierta singularidad a las imágenes, inclusive les da mayor importancia. Se reconoce a partir del cuerpo la posición de la imagen privilegiada, con relación a las imágenes adyacentes. De cierta forma las imágenes trazan el camino, al menos virtual, que el cuerpo puede tomar.

El aparato nervioso toma relevancia toda vez que es necesario para transmitir movimiento al cerebro y a la médula espinal, por medio de la labor de los nervios centrípetos; mientras que los nervios centrífugos reintegran el movimiento al exterior. Tanto las neuronas aferentes y eferentes están en disposición de recibir y devolver los movimientos, sin estas habría una imposibilidad de extraer cualidades y cantidades

---

<sup>23</sup> Dopazo Gallego, Antonio, (2015), *Bergson: El inaferrable fantasma de la vida*, Barcelona, Bonallettera Alcompas p. 63.

sensibles del movimiento, se dirá por tanto que se anula la percepción, más todavía, sin ellas no se lograría obrar, la acción sería imposible. Los movimientos interiores del sistema nervioso no hacen más que iniciar la reacción del cuerpo a la acción del mundo exterior.

El problema radica, muchas veces, en tomar u observar cosas que son de distinta índole y tratar de darles solución por medio de desarrollos opuestos, por eso para el autor francés, la ciencia se equivoca cuando intenta explicar propiedades que le son pertinentes a la metafísica, y viceversa.

Cabe recordar que en *Materia y memoria*, se exploran dos vertientes de estudio, tanto la psicológica, al momento de examinar el espíritu en su accionar; y la metafísica, cuando se revisa el intento de liberación del espíritu de su obrar. Por supuesto el desarrollo va en atender que aquello que se supone imagen, en muchas ocasiones, sobre todo con los psicofísicos, se le agrega algo que no es propio de lo representado, haciendo así desbordar las imágenes y dotándolas de otra naturaleza. Luego sostienen ver ahí algo más que el movimiento interno de los nervios, generando representaciones no contenidas en las imágenes.

Para dar a entender mejor este punto, el grado y la naturaleza son dos cosas completamente diferentes. Algo cambia de naturaleza cuando es de distinta índole, mientras que un cambio de grado se puede dar por ejemplo cuando al hervir agua los grados centígrados van aumentando hasta llegar a 100 centígrados y empezar a evaporarse.

La cosa no es sencilla, el humano con su inteligencia, en una intención práctica, hace de esta un medio calculador, justo para poder hacerle frente a todo lo que lo rodea. Es el humano un mixto mal analizado o que analiza mal. Pues en muchas ocasiones toma como

diferencia de grado aquello que es de naturaleza<sup>24</sup>. La teoría de la imagen de Bergson establece que:

No hay entonces más que una diferencia de grado, no puede haber una diferencia de naturaleza entre la facultad llamada perceptiva del cerebro y las funciones reflejas de la médula espinal. La médula transforma las excitaciones sufridas en movimientos ejecutados; el cerebro las prolonga en reacciones simplemente nacientes; pero en un caso como en el otro, el papel de la materia nerviosa es el de conducir, componer o inhibir movimientos<sup>25</sup>.

Los estímulos recibidos no son un engaño o de distinta índole que aquello de lo que por forma es recibido como una percepción cerebral. Esta última tiene que prolongar las reacciones, pero quien realmente realiza los movimientos es la función refleja de la médula espinal. Los nervios ayudan a dar seguimiento y posibilitan la acción o inhibición de alguna respuesta. Lo que sorprende del bergsonismo es que no separa la sustancia gris de todo aquello que la rodea, es decir, no da mayor importancia al cerebro por encima del resto de componentes que hacen posible la percepción. Los esfuerzos tienen que ir encaminados a observar al humano como un ser íntegro que por nada podría sacrificar una parte de sí, pues este necesita de todo su conjunto para poder captar y reconocer el mundo exterior, lo mismo podría aplicarse al grueso del universo.

Cabe recordar que los nervios aferentes transportan los impulsos nerviosos hacia el interior, y los eferentes lo conducen de forma inversa. De tal manera que el cerebro no elabora las percepciones, o mejor dicho, las percepciones no dependen de éste. Los movimientos de la masa cerebral cambian según lo percibido, porque cada objeto material propone algo diferente.

---

<sup>24</sup> Bergson Henri (1999) *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sigueme, p.19

<sup>25</sup> Bergson Henri (2017) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, p. 39

Debe de verse hasta este punto que el cuerpo brinda una variación en la percepción sobre el resto de las imágenes, es el centro, quien modifica las relaciones que se dan con los objetos. Sin embargo también hay un sistema de imágenes al que se le denomina universo que más o menos tiene modificación según leyes inmutables, a las cuales se les llama leyes naturales. ¿Cómo es posible, entonces, que ciertas imágenes puedan ser variables cual caleidoscopio, mientras que otras permanecen, en medidas bien definidas, ancladas a el mismo efecto según su causa? La respuesta que da Bergson es que “Toda imagen es interior a ciertas imágenes y exterior a otras”<sup>26</sup> Es necesario observar que al menos las imágenes del primer conjunto, es decir, imágenes del universo, no podrían tener un sentido de interioridad ni de exterioridad, únicamente se dice de aquellas que ofrecen un sentido de relación entre imágenes. Si bien se tienen percepciones del universo, estas imágenes no están relacionadas más que consigo mismas, mientras que las que conciernen a la conciencia son reguladas por una imagen central que es el cuerpo. Se dirá que una imagen es interna o externa según la relación que haya entre estas. En suma, el cuerpo es una imagen tanto interna como externa, más aún, toda imagen es interior a ciertas imágenes y exterior a otras.

La imagen por tanto encaja o pertenece a dos sistemas distintos; al científico, en donde conserva sus propiedades impersonales y al de la conciencia, que es regulado por el cuerpo. Desde luego, el autor francés otorga a la conciencia una valía al fincarse en la intuición de la duración, no por ello desdeña la seguridad que presenta la ciencia.

Tanto idealismo y realismo ostentan tener otra noción de la imagen, sin embargo, Bergson responde que aquella reducción del movimiento cerebral al momento de captar las imágenes no puede constituir la expresión ideal de la imagen, pues ahí donde se ve movimiento, también debería de observarse una imagen más, entre otras imágenes. ¿Es que

---

<sup>26</sup> Bergson Henri (2017) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, p. 41

acaso podría representarse la totalidad del universo material, sabiendo que la provocación del movimiento muscular proviene de un objeto concreto? De la misma manera al pretender que la actividad cerebral sea capaz de representar el todo del mundo material, se finge no ver en ello imágenes como las otras. En ese sentido la percepción en el realismo sería una especie de “milagro”<sup>27</sup>, algo misterioso que no se sabe bien cómo se logra, más que tomando esos movimientos moleculares como una imagen de distinta índole al de las otras. En cambio, el materialismo se contenta con el epifenomenalismo<sup>28</sup>, como hipótesis escueta y no demostrada.

Las imágenes vienen a ser una especie de brújula para el cuerpo, de ninguna manera ellas pueden crear otras imágenes, tampoco se puede saltar entre sistemas para sacar la derivación de una doctrina, sencillamente porque no se implican, mucho menos restituir un orden que suponga una armonía preestablecida, en ese caso se percibe como misterioso el ordenamiento y ejecución, ya sea realista o idealista.

Bergson compara el cerebro con una oficina telefónica al que no debe comprenderse más que como un órgano de análisis de movimientos recibidos y de selección de movimientos a ejecutar, no añade nada a lo que recibe, pero sí prolonga su respuesta y facilita la comunicación entre lo recibido y lo ejecutado. Un verdadero conductor del movimiento<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Bergson Henri (2017) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, p. 38

<sup>28</sup> El epifenomenalismo es la tesis de que la mente o la conciencia en el sentido cartesiano de experiencia subjetiva (que comprende tanto la percepción y el pensamiento como la emoción y la volición) es un epifenómeno del cerebro y debido a ello completamente impotente. Rivas, T., & Van Dongen, H. (2016). Exit epifenomenalismo: la demolición de un refugio. *Revista de Filosofía*, 57, pp. 111-129.

<sup>29</sup> Bergson Henri (2017) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, p. 45

## Percepción y percepción consciente

Se había dicho que la percepción consistía en captar el campo de acción real del cuerpo en su relación con las imágenes presentes en el mundo. Sin embargo, idealismo y realismo contemplan a la percepción en un interés especulativo, dador de un conocimiento puro, ya sea que coloquen a la percepción en un sentido absoluto y tomen a la ciencia como su comprobación, o que tomando a la ciencia no vean en la percepción más que un conocimiento confuso, pero al fin y al cabo conocimiento, de modo que percibir significaría conocer. Dichas conjeturas son prontamente refutadas por el autor francés al estudiar el caso de la estructura del sistema nervioso en la serie animal, donde encuentra que desde sistemas rudimentarios son reaccionarios a los estímulos y que esto se replica de forma más aguda en los vertebrados superiores donde se observa incluso un automatismo que reside en la médula espinal y actos volitivos en colaboración del cerebro.

Cabe recordar que entre las funciones del cerebro y la actividad refleja de la médula espinal no hay más que diferencia de complejidad y no de naturaleza. El proceso de percepción conduce a un rodeo que va de la recepción de estímulos hasta pasar por los nervios y llegar a la médula, dando paso a las funciones del cerebro que dará seguimiento a las contracciones necesarias. El involucrar células de la corteza cerebral no indica la aparición de la voluntad o de la elección, sin embargo, cuanto mayor sea el número de estas, más posibilidad de movimiento o desahogo se tendrá. Por supuesto el cerebro debe tomarse como el órgano que conduce el movimiento recogido a otro órgano de reacción elegido.

Dicho lo anterior, ni las funciones del cerebro ni los nervios conductores de la médula espinal elaboran conocimiento; no hacen más que atisbar acciones posibles u organizar las respuestas. En otras palabras, el sistema nervioso no consiste en preparar ni mucho menos



fabricar representaciones, tan sólo recibe excitaciones y dispone aparatos motores. En efecto, será más complejo en cuanto haya más amplitud en las posibilidades de respuesta de la acción o voluntad.

Todo apunta a que tanto la percepción como el cerebro están enfocados en el momento actual o instante presente, con el fin de ayudar a la acción naciente, dando utilidad y servicio a los órganos que tendrán la tarea de retribuir el influjo dado por las imágenes. Más que elementos del conocimiento, serían más bien dadores de operatividad en el mundo.

No obstante, sale a relucir una parte de indeterminación en donde el sujeto introduce su elección, donde inserta su duración y hace efectiva su voluntad. El sujeto concibe el mundo en imágenes, configura el mundo material a partir de su confluencia solidaria, imagina centros de acción real, insertos en el sistema, que a su vez tendrán subordinadas a otras imágenes con respecto a su posición y variables. Surge entonces la percepción consciente como aquella que ve la interconexión de las imágenes.

Con respecto a la percepción consciente se estima, según la distancia que dispone de los otros conjuntos de imágenes, que puedan alterar su relación con estos. De tal forma que mientras con los protozoarios la reacción es casi inmediata, en organismos más complejos la situación cambia según menos inmediata sea la respuesta, es decir, el estímulo recibido no implique movimientos necesarios.

La parte de independencia presente en un organismo corresponde a la zona de indeterminación que engloba su actividad. Cuanto más pronto sea la respuesta, habrá menos zona de indeterminación, esto no quiere decir que si un organismo tarda más en responder se observa en el mayor avance o complejidad en su sistema, sino que es justamente el ser vivo con el conjunto más organizado el que tendrá una respuesta no inmediata. Por supuesto, la percepción en este sentido es más rica porque la indeterminación aumenta. El organismo es cada vez más perfecto, en

la medida que amplía la posibilidad de elección de las acciones. Por tanto, se dirá que el aumento de percepción del individuo corresponde a la parte de independencia del mismo.

La pregunta ya no radica en saber si la percepción puede dar un conocimiento puro, sino en vislumbrar cómo se produce la percepción consciente. Se debe recordar que la percepción está lanzada hacia la acción, al momento presente, y que la generación de representaciones le es ajena. Ahora bien, se ha mencionado que, para determinar la independencia o indeterminación, hay una necesidad de que la percepción sea amplia, de forma que cuanto más sea la influencia del sujeto sobre las imágenes que le rodean mayor será esa independencia.

Para poder reconocer qué constituye la percepción consciente es necesario recurrir a los recuerdos. Bergson nota que la psicología no distingue lo que la memoria agrega a la percepción, por ello será importante reparar en que los recuerdos se vienen a mezclar con detalles presentes que reciben los sentidos. Para nada la percepción debe concebirse como perspectiva subjetivista, eso sería desconocer lo dicho anteriormente. De esta forma se dirá que la percepción consciente se viste o recubre de experiencias pasadas. Ahora bien, no importa cuán corta sea, toda percepción ocupa una duración, ella demanda un esfuerzo de la memoria.

La memoria actúa de dos formas; como envoltura o manto de recuerdos sobre el que se perciben los objetos y, también, como contracción de momentos. Lo que se añade a la percepción pura es pues el principal aporte de la conciencia individual, es decir, los recuerdos personales que se mezclan con las sensaciones del exterior. Con esto se tiene marcada la percepción pura y la percepción consciente, la primera comprendida como toda aquella que tendría un ser viviente, capaz de obtener una visión inmediata e instantánea de la materia, sin agregar

nada de recuerdos, pero que carece de relevancia al sólo ofrecer datos del exterior.

Por otra parte, si lo que se capta son sólo imágenes, habrá que retomar la relación entre ellas para saber cómo la conciencia delimita su selección. Es cierto que una imagen puede existir sin siquiera ser percibida, incluso estar presente sin ser representada ¿A que se refiere todo esto? El mundo como campo continuo y flujo de imágenes, inclusive, si se quiere, de átomos, está en relación y movimiento constante; cuando se piensa la presencia y la distinción con la representación, se obtiene que de esta última no puede pasarse a una presencia, más de la primera sí se obtendría la representación mediante una degradación o disminución, como si de las imágenes presentes se tuviera que abandonar algo. Lo que se pierde es, entonces, la movilidad de las imágenes, esa parte vital que las hace únicas. Basta mencionar que para Bergson el pensamiento solidifica, quita lo movable de lo percibido. La cognición lleva a inmovilizar la materia.<sup>30</sup> A la imagen representada se le eliminan los puntos de acción posibles sobre el resto de las imágenes, es decir, deja de ser solidaria con el conjunto, en cambio la imagen presente tendría la necesidad de obrar en el continuo. Solamente se extrae de la imagen presente la superficie que muestra y se le resta aquello que la llena, y también precede. De esta manera la representación se convierte en una imagen neutralizada.

Existen efectivamente, en el sujeto, funciones de su sistema que no están comprometidas y que en cierto modo ofrecen una posibilidad a observar su mayor elevación con respecto a otros organismos. La percepción capta lo que le importa o lo compromete a una posible acción, dicho de otro modo, dejará pasar los movimientos que le son indiferentes para concentrarse en aquellos que le exigen su atención. Las cosas se

---

<sup>30</sup> cfr. Bergson Henri, 2017, *Introducción a la metafísica*, México, Porrúa, p. 18

presentan en su totalidad, pero sólo se recabará en la percepción lo que interesa de ellas, su disminución es su representación.

La percepción se asemeja más a una suerte de refracción por la cual las cosas vienen a emanar su acción posible sobre el continuo, el humano restituye la luz que de ellas brota para delimitar los contornos de los objetos que las expiden. En este acto nada se agrega, no hay nada nuevo, en todo caso la degradación de los objetos que dejarán algo de su acción real para delinear su acción virtual, que es lo mismo al dominio que el humano tiene sobre estos.

Las cosas se presentan independientemente de la voluntad del humano, de ellas se extrae la acción y lo que queda es su representación. De esta conjetura se obtiene que las imágenes son percibidas cuando se consigue su acción virtual, sin embargo, de su reconocimiento consciente no depende su existencia. La percepción consciente se centra en aquellas imágenes que comprometen más la actividad del individuo. No habría una diferencia de naturaleza entre ser y ser percibido conscientemente, más bien una menor intensidad o compromiso, el grado e intensidad son lo que las distinguiría. Bergson escribe: “Nuestra representación de la materia es la medida de nuestra acción posible sobre los cuerpos; resulta de la eliminación de aquello que no compromete nuestras necesidades y más generalmente nuestras funciones”<sup>31</sup>. De este modo resalta que tendría más percepción un punto material inerte cualquiera, evidentemente que esté vivo, que la percepción del humano, ya que este punto recibe y transmite las acciones de todo el mundo de imágenes.

La conciencia, en efecto, de aquello que se percibe, es la selección que se extrae del mundo exterior, pero esa segmentación, aunque no es directa o total, como en el caso de los protozorios, en el humano sirve como posibilidad de un discernimiento. Dicho de otra forma, la percepción

---

<sup>31</sup> Bergson Henri (2017) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, p. 52

consciente tiene como ventaja poder distinguir una cosa de otra o varias cosas entre ellas, según comprometa la acción del individuo.

El humano presenta una capacidad para decidir su actuar, en consecuencia, de poder tener una percepción consciente. Posiblemente se piense en que algunos animales también presentan dicho discernimiento, sin embargo, cabe recordar que cuanto más se prolongue la brecha de respuesta, o mientras que el organismo sea más complejo, la decisión de actuar adquiere otros recubrimientos de la memoria que la ayudan a inclinarse por cierta obra.

Las zonas de indeterminación desempeñaran, por decirlo de alguna manera, una suerte de pantalla donde se vendrían a plasmar las imágenes del exterior no agrega nada, tan sólo permiten el tránsito de la acción real y dejan latente la virtualidad de las imágenes, como posibles movimientos del cuerpo.

Bergson considera que la verdadera dificultad no está en explicar cómo nace la percepción, más bien se encuentra en comprender sus límites, el conocer cómo es que de la imagen del todo se extrae la parte que más interesa al humano<sup>32</sup>. Sin duda, la conciencia es de suma importancia, pues ella ayuda a iluminar los bordes que interesan de la imagen a percibir.

Ahora bien, hay un objeto que emite su luminiscencia, el ojo por medio de los corpúsculos retinianos llevará, en principio, la conmoción recibida, de forma que los conductos aferentes y eferentes elaboran la percepción, si alguno de estos se lesiona, perdería eficacia, o la acción posible sobre los objetos y, desde luego la percepción.

La actividad de los centros nerviosos puede ser calculada, lo que recibe y lo que transmite, de modo que el análisis que haga el fisiólogo y psicólogo tendrá que tomarse como un estudio preciso y pertinente de la

---

<sup>32</sup> Bergson Henri (2017) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, p. 55

actividad de la percepción, más no la percepción *per se*. Tanto la retina, los ojos, el objeto, los centros nerviosos, forman un todo solidario.

El sentido común tiene razón al considerar que el objeto que se percibe es real. Pues a pesar de que algunos psicólogos advierten que uno puede generar las representaciones sin importar que el objeto se encuentre de frente, dichas percepciones, por ejemplo, en el sueño o la alucinación, remiten al uso de la memoria, es decir, previamente a una representación de las cosas.

La importancia de la memoria en el acto de percibir es indiscutible, gracias a esta es que se puede ser consciente de lo que se percibe, de otra forma sería percepción pura, como bien la puede tener un organismo simple, por ejemplo, un protozoario. De algún modo funge como receptáculo de las distintas imágenes que se experimentan y por donde se extrae de ellas el mayor interés.

Ya se había mencionado que la percepción pone al cuerpo en relación con puntos del espacio, dándole operatividad, pues la memoria ensancha esa operatividad. En un inicio la representación es impersonal, pero conforme la percepción adapta el cuerpo y éste se mueve por el espacio, las imágenes exteriores comienzan a variar con relación al cuerpo que el humano percibe como suyo, a partir de ese momento las demás imágenes se vinculan con el cuerpo que ocupa un lugar privilegiado.

Si percibir es escoger de entre todo el campo de imágenes lo que más interese o comprometa, esa elección se inspira en las experiencias pasadas, de modo que la respuesta que el individuo ejecute no se produce sin un llamado al recuerdo de las experiencias que han pasado por cada uno.

Al no tener ocasión para sujetar el futuro, más que lo correspondiente a la misma proporción que se tiene de traer el pasado al porvenir, los recuerdos se abalanzan. De este modo la memoria vendría a

ser “la repercusión, en la esfera del conocimiento, de la indeterminación de nuestra voluntad.”<sup>33</sup>

El alumbramiento de la memoria no llega a la mera evocación del pasado, sino que nutre inclusive de vitalidad el presente ¿cómo es esto posible? Al ensancharse continuamente la memoria, en algún momento llegará a recubrir y zambullir a la propia percepción, de tal manera que el acto de percibir acaba por no ser más que una ocasión para recordar.

Bergson se interesó en descubrir el contacto entre la materia y la memoria, sugiere, a modo de conclusión provisional, que quien explore el tema tenga en cuenta que: “Las cuestiones relativas al sujeto y al objeto, a su distinción y a su unión, deben plantearse en función al tiempo más que del espacio.”<sup>34</sup> Evidentemente no a un tiempo cuantificable, sino a la expresión de aquello que es irrepetible, único y novedoso, aquel que bajo el sello de cualidad pura, es base del movimiento de un presente ininterrumpido, donde el pasado se prolonga continuamente.

## **Conclusión. Las bases del conocimiento**

Ahora bien, el conocimiento parte de bases sólidas, se puede decir estáticas, que no comprometen sus características o que continuamente se modifiquen, ¿que sería si un día algún objeto se estudia y al otro día el objeto cambiara? ¿Serviría de algo el estudio previo? La ciencia perdería sustento firme, esto ocasionaría dar pasos imprecisos de su actividad. Las representaciones justamente ayudan a sujetar, a asir la realidad, a recortar aquello de lo que se habla y traerlo a colación para su eventual análisis.

---

<sup>33</sup> Bergson Henri (2017) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, p. 78

<sup>34</sup> Bergson Henri (2017) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, p. 78



El punto que se debe de señalar tiene que ver con la recopilación de esa información, de esos signos, de esas representaciones, o de esas ideas que dan operatividad a las distintas ramas de estudio.

Como se ve, es necesaria la percepción consciente de datos del exterior e interior, ella discierne entre un mar de imágenes a las cuales se les han de llamar mundo. Toda rama de investigación tiene que cuidar la procedencia de los datos con los que trabaja, por ejemplo, la cinematografía no debe olvidar que su objeto si bien es la imagen audiovisual, esta es la representación de lo que se ha tomado del mundo exterior. La psicología, por su parte, explorar que el contenido estudiado se extrae tanto del interior como del exterior, pero en forma de imágenes y que en ocasiones se extrae la virtualidad para hacer imágenes de representación. La mecánica debe notar que los datos con los que trabaja han sido la disminución de los objetos, es decir, sólo la parte menos individual del objeto a estudiar o el fenómeno a indagar, aquella información que no tiene distinción cualitativa, y que es más bien diferencia de grado más que de naturaleza.

La imagen se convierte en el elemento indispensable para poder conocer este mundo, más valdría conocer qué cosa extraigo de ella, para dar sustento a la actividad intelectual que se realice.

¿Serviría preguntar a cada rama de estudio la procedencia de los datos con los que trabaja? ¿La respuesta llevaría a la demostración del mundo material? ¿Se perdería de vista la riqueza abstractiva del humano en dicha demostración? Para nada se demerita la actividad intelectual, la propia exploración del sentido de la imagen, constituye un esfuerzo de la razón por dar noción en la forma en cómo se perciben las cosas. Teoría de la percepción apoyaría a la epistemología como bastión importante que de precisión sobre aquello que se conoce y cómo se conoce, qué es lo que se extrae y cuales son sus consecuencias.

Basta por ahora con mencionar que sí se pueden conocer las cosas en sí, gracias a que el sujeto conoce las cosas en ellas y no solamente desde sí o desde su idea. La interacción con el sistema de imágenes da apertura a considerar las cosas en su manifestación más realista, si bien lo que se recaba es la acción virtual, esta emana de un compromiso directo con la cosa y no de meras representaciones.

Teoría de la imagen más que análisis de la representación es la propuesta de cómo el humano conoce el mundo, en ese conocer aduce un campo de interés, justo por la libertad que tiene de poder elegir que es lo que quiere conocer, es decir, la percepción es consciente y es de algo que se muestra como imagen, más que una mera representación ideal pero menos que el objeto en sí realista.

## Referencias

- Alvarez Portugal, T. (2014). Bildwissenschaft. Una disciplina en construcción. *Anales Del Instituto De Investigaciones Estéticas*, 36(105), 215-254.
- Aristóteles (2008) Física, Madrid, Gredos.
- Bergson Henri (1999) *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sigueme.
- Bergson Henri (2017) *Introducción a la metafísica*, México, Porrúa.
- Bergson Henri (2015) *La energía espiritual*, Buenos Aires, Cactus.
- Bergson Henri (2017) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus.
- Deleuze, Gilles (1983) *Cinéma I. L'image-mouvement* Paris, Minuit.
- Deleuze, Gilles (2017) *El Bergsonismo*, Buenos Aires, Cactus.
- Dopazo Gallego, Antonio, (2015), Bergson: El inaferrable fantasma de la vida, Madrid, Bonallete Alcompas.
- Fichte, J. G. (2005) *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, Pamplona, Edición Juan Cruz Cruz.

- García, Esteban Andrés (2017). *Corporalidad y percepción como claves de la crítica melean-pontiana a bergson*. Aufklärung. Revista de Filosofía, 4(3),74-88.
- Hessen, J. (1981) *Teoría del conocimiento*, México, Editores Mexicanos Unidos.
- Jankélévitch Vladimir (2017) *Henri Bergson*, Veracruz, Universidad Veracruzana
- Locke, J. (1970) *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, México, Grijalbo.
- Rivas, T., & Van Dongen, H. (2016). Exit epifenomenalismo: la demolición de un refugio. *Revista de Filosofía*, 57, pp. 111-129.
- Rubio, R. (2017): “*La reciente filosofía de la imagen. Análisis crítico del debate actual y consideración de posibles aportes.*” Ideas y Valores 66.163 273-298
- Sastre Cifuentes, Asseneth, & Gómez Arévalo, José Arlés (2008). En torno al concepto de cuerpo desde algunos pensadores occidentales. Hallazgos,119-131.

## Protestantismo, drama barroco y utopía

### *Protestantism, baroque drama and utopia*

Carlos García Mancilla<sup>1</sup>  
carldav1ro@yahoo.com.mx

Recibido: 14/06/2022  
Aceptado: 10/07/2022  
DOI: 10.5281/zenodo.7017901

### RESUMEN

En el presente escrito se hace una lectura filosófica de la ética protestante a partir de un talante predominante en la época que circunscribe al barroco mostrándole como una forma fundamental y fundacional de la Modernidad europea. Ello se ejemplifica a través del drama trágico alemán a la vez que se le contrasta con una configuración alternativa y desemejante de un proyecto civilizatorio propiamente barroco y utópico en las colonias americanas según la propuesta de Bolívar Echeverría.

*Palabras clave:* Barroco, talante, protestantismo, Modernidad, ethos.

### ABSTRACT

In this text it is made a reading of protestant ethics through baroque style and mood theory proposed as important for European ideological structures. These mood and style are interpreted as fundamental and founding of European Modernity and are exemplified with German tragic work of art which are contrasted with another civilizing project in American colonies which could be truly baroque and utopist as proposed by Bolívar Echeverría.

*Keywords:* Baroque, mood, protestantism, Modernity, ethos.

---

<sup>1</sup> Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la misma universidad. Especialista en filosofía moderna en ética y estética.



## Introducción

La Modernidad es sin duda un periodo de tiempo de difícil definición, pero cuya herencia es de suma importancia para la comprensión de la época que habitamos. Un apreciable cúmulo de pensamientos del presente siglo y su antecesor se han dedicado a destejer, criticar o reafirmar íconos, ideas o paradigmas de aquellos siglos de Modernidad que nos resultan fundamentales y fundacionales. En otros sitios y publicaciones el que aquí escribe ha ensayado un análisis con esos mismos objetivos y lo que aquí se presenta barrunta una posibilidad explicativa más. No hay duda de que el capitalismo es definitorio para la época en la que vivimos. Pero en mirada retrospectiva se guarda la posibilidad de otros caminos que sin herencia nacieron y cuyo esquema civilizatorio se guarda casi entre sueños.

Se propone aquí que las estructuras civilizatorias -las ideologías-, guardan un talante, un estado de ánimo característico del camino que se toma. Ánimo que bien puede ser objeto de interpretación para la comprensión de la mencionada herencia e, incluso, de su futuro, en la medida en que el ánimo señala en su ímpetu hacia todas las latitudes del tiempo.

En este sentido, y haciendo caso a las teorías de Weber y Echeverría, se analiza en el presente escrito el talante propio del protestantismo y las posibilidades culturales que dejó detrás. El arte es, en esta medida, un sitio de análisis especialmente sugerente para estos objetivos. De esta manera, se realiza una interpretación del drama barroco europeo -particularmente del alemán- como aclaración y ejemplificación de una manera específica de construir una civilización a partir de los esquemas ideológicos de la religión protestante y su acción transfiguradora en ese ámbito. Se propone, también, un “oscuro” origen de la Modernidad en un talante propiamente protestante que trasciende

las ideas canónicas de lo moderno como el progreso, la ciencia o el dominio de la naturaleza. De manera paralela, y de la mano de Bolívar Echeverría, se señala un proyecto civilizatorio distinto, con talante propio, y que emerge en las colonias europeas en América de aquella época que, sin realización propia, se guarda en un talante esperanzado en la utopía.

## **Talante luterano**

Arte y estado de ánimo tienen una peligrosa y delicada amalgama pero que no es tan sencilla de romper. La manera de ver cambia lo visto o, como se dice, “el paisaje es un estado del alma”, lo que quiere decir que el paisaje —no meramente un objeto natural —, para existir, requiere de un paisajista cuyos ojos, antes que una técnica adecuada de representación, llevan el filtro del “encontrarse”, del estado de ánimo. Y aunque este estado de ánimo que puede llegar a habitar o evocar una obra de arte es de los temas que se tratarán más, hay en la filosofía cierta jerarquía de los estados de ánimo, ciertas maneras de encontrarse que abren caminos de otro modo cerrados y de gran importancia para la filosofía. Es decir, estados que prometen o suponen una disposición no solamente de ánimo sino de desvelamiento, de mirar de modo distinto de manera que lo invisible, lo oculto, lo secreto aparezca. Así, los antiguos hacían apología del asombro, mientras los modernos de la melancolía o los contemporáneos de la angustia como herramientas anímicas para el conocer de la filosofía.

Por supuesto, no se trata de talantes o estados de ánimo pasajeros y advenedizos, sino fundamentales, definitorios. En efecto, esto puede ser dilucidado en el carácter de una persona, una disposición que es el estilo propio, como el tema de una pieza musical. Y así como decía Fichte que uno elige la filosofía según el tipo de hombre que se es, si fuera dado en todo caso elegir una religión, se le haría según y acorde al tema propio.

O, a la inversa, como dice Aranguren, “quien cree en un Dios colérico y terrible, acaba haciéndose pusilánime y aterrado o bien estoicamente desesperado, y quien confía en un Dios bondadoso, equitativo y amante, se torna sereno y alegre o termina haciéndose perezoso y temerariamente seguro de su salvación” (Aranguren, 1980, p. 24). Es efectivamente más probable que el talante propio sea determinado por la religión o cualquier ideología en la que se haya crecido. Sin embargo, la cuestión aquí y de todo este texto, radica en probar y ejemplificar si una religión, particularmente el protestantismo de Lutero pueda ser interpretado a partir de un temple particular, y, con ello, al mundo que se gesta a su alrededor: “según como sea nuestro Dios, así seremos nosotros” (p. 26), de acuerdo con el mismo Aranguren.

La teología católica ha procurado conciliar opuestos que el catolicismo vive ya siempre reconciliados. Así sucede con la justicia divina y el amor de Dios, la causalidad divina y la libertad humana, la infinita distancia ante Dios con la gracia y la mística. Sin duda ha de haber una gran diferencia a partir de la interpretación que se haga de la *analogia entis*, o de la forma en que se interprete el infinito que hay entre Dios y las creaturas. La distancia infinita, la máxima separación entre Dios y el hombre tanto en el plano ontológico como axiológico es una de las tesis centrales de Lutero. No es solamente la diferencia y distancia radicales entre el mundo y la eternidad, sino también por mor del mal y el pecado inherentes al hombre. Por esta misma maldad inherente, es que la razón, el intento teológico de justificar y unir los contrarios, de armonizar los extremos, es rechazada igualmente por el reformador. Ni la razón, ni la misa, ni el ídolo o la indulgencia pueden hacer la labor de la fe interior. El individuo se queda solo frente a Dios y, por ello, niega esa prueba de aprecio a la exterioridad, a la forma, que es el culto católico a las imágenes.



Después de esta brevísima enumeración de ciertas características del protestantismo de Lutero, volvamos al tema del estado de ánimo. Maritain menciona que “el luteranismo no es un sistema elaborado por Lutero; es el desbordamiento de la individualidad de Lutero” (Maritain, 1923, p. 10). Con ello, por supuesto, no se desdeñan los factores extrínsecos que catalizaron la Reforma, quizás ponderados mayormente. Puede ser una eterna incógnita qué haya sucedido personalmente en el alma del reformador, pero no lo es aquello que de su doctrina se pueda interpretar emotivamente. Se puede querer encontrar en la acuciante dificultad de mantener el celibato la causa interna del reformador. Sin embargo, además de lo excesivo que suena tal tesis y de ser una apreciación harto estrecha, no puede ser afirmada con certeza. Tampoco, como hace Aranguren, pretenderé afirmar que la desesperación y la angustia eran los talantes propios del pueblo alemán de aquella época, temor por la peste, por el pecado, a las brujas o al Dios mismo tremendo y aterrador. Más se trata de señalar tales mismos talantes como presentes en el protestantismo, como parte su legado, una vez más, señalando que así como sea nuestro Dios, así seremos nosotros.

En el corazón del protestantismo no se encuentra Dios, con el que se guarda una distancia inconmensurable, sino el hombre y, particularmente, la pregunta de cómo sea posible la salvación, pero entendido aquello como una forma de librarse de la cólera de Dios. El pecado es inherente al hombre casi como si fuese parte de su naturaleza, la tragedia de nuestra vida, decía Lutero<sup>2</sup>. La justicia divina es aterradora, acaba por igual con virtuosos y mezquinos. Pero “fui consolado y de repente mi corazón quedó en paz”. La fe, entendida más como confianza, es la que salva. Sendas veces confiesa Lutero que ante la tremenda dureza de un Dios que salva sólo a algunos y condena a muchos ha sido

---

<sup>2</sup> Lutero cita con frecuencia el Salmo 2:4 para señalar como tragedia los vanos intentos del hombre por hacerse de autonomía moral ante un Dios que se burla de ellos (Lutero, 2018).

empujado hacia el “profundo abismo de la desesperación”<sup>3</sup>. La fe consuela la desesperación, pero también en tanto hay tal desesperación, hay fe. Pues, continúa: “comprendí cuán salvadora es la desesperación y cuán cercana está a la gloria” (Lutero, 2012, p. 94). Es conocido y tal vez malinterpretado el divorcio entre la religión y la moral en el protestantismo: “Peca con fuerza, pero cree con más fuerza” (1521). Con esa frase epistolar se vitupera seguidas veces al luteranismo de dejar en desamparo de la divinidad a la justicia terrena, que a su Dios voluntarioso y casi irracional le son indiferentes las misas, los sacramentos y hasta las acciones buenas o malas, que todo se encuentra al arbitrio de su absoluta voluntad que es imposible predecir.

Así como las obras justas dependen de la gracia divina, también las obras bellas y buenas:

Las obras de los hombres parecen bellas, pero en el interior son feas, como lo dice Cristo a propósito de los fariseos en el capítulo 23 de Mateo... En efecto, tales obras se les muestran a estos hombres y a otros como buenas y hermosas, pero ahí está Dios, que no juzga por las apariencias, sino que “escruta riñones y corazones”... Sin la gracia y la fe no es posible tener un corazón puro, como se lee en los Hechos de los apóstoles: “purifica sus corazones con la fe (Lutero, 2006, p.97).

Que al salvado no lo salvan sus acciones, que no tiene la posibilidad de darse a sí mismo la salvación. El hombre no puede librarse del pecado, se encuentra anclado a su miseria; el esfuerzo moral por hacerse mejor, por evitar los pecados y obedecer los mandamientos es, desde el punto de vista religioso, no solamente insulso, sino incluso un pecado mayor de soberbia. Es la pretensión de justificarse por las buenas obras, pues querer cumplir lo incumplible es querer ser como Dios, y de pensar que

---

<sup>3</sup> Esta idea se presenta tanto en Lutero como en algunos de sus intérpretes: Lutero (2012, p. 207) y Bainton (1959)

en las aspiraciones propias se encuentra el poder de modificar aquello que ya se encontraba desde siempre escrito. El hombre bueno lo es por encontrarse de antemano salvado y no a la inversa.

La soteriología luterana, que como se planteó cubre una gran parte de su doctrina, evoca no solamente el posible estado de temor ante Dios que hubiese acaso sentido Lutero, sino una amalgama compleja de estados de ánimo que evocan la fe a la manera protestante, una fuerte y ciega, casi supersticiosa fe en su sentido de confianza en ser salvado, a la vez que un ánimo de terror ante un Dios abrahámico inescrutable. Angustia y confianza es el temple luterano. Y esos mismos estados de ánimo se pueden encontrar en los fundamentos de muchos de los sistemas filosóficos modernos. Una ruta del espíritu protestante soterrada y oculta en el pensamiento moderno pero bastante más clara en el arte. Y, sobre todo, en las teorías del arte dentro de estos mismos sistemas filosóficos modernos.

## **El drama alemán y la Reforma**

En la conocida diferencia que hace Benjamin entre la tragedia y el *Trauerspiel*, este último tiene como uno de sus caracteres principales la narración de hechos históricos a diferencia del referente mítico que tiene la tragedia. Se trata de obras barrocas que se desentienden de la trascendencia, que de cierta forma olvidan a Dios como partícipe de las acciones humanas. El sacrificio que redime ante los dioses, la participación misma del hombre en las decisiones celestes y su injerencia en aquellas, el final de muerte reconciliatoria, se encuentran ya muy atrás, relegados por una época en donde la fe luterana había petrificado la posibilidad del héroe. Son, más bien, un retrato del pecado. La justicia y la injusticia terrenas, sin el parámetro de la gracia. Determinismo y libre arbitrio constituyen el drama de la agonía del hombre ante la ausencia de

un sistema total capaz de explicarlo como creatura. Es decir, hay fe en la religión pero no hay razón para la vida. Benjamin afirma que el luteranismo provocó una posición antinómica frente a la vida cotidiana y que la moralidad rigurosa de la conducta cívica que ésta propugnaba produjo melancolía porque la fe no era suficiente para impedir que la vida se volviese insípida (Benjamin, 2010, p. 283)<sup>4</sup>. Con el rechazo de las “buenas obras” las acciones humanas fueron privadas de todo su valor y sólo quedó de cara a la vida un mundo vacío.

El *Trauerspiel* manifiesta las necesidades e inquietudes religiosas de la época, entre ellas y preponderantemente, la falta de una escatología que embota la posibilidad de la gracia y subsume al hombre al mero estado de creatura. La teología tradicional no deja de ensalzar ese estado en los seres finitos y particularmente en la historia humana, pero como etapas en el camino hacia la salvación. El *Trauerspiel* no solamente “se sume por entero en el desconsuelo de la condición terrena” (2010, p.285), sino que lanza la mirada nostálgica hacia la condición previa. La única forma de salvación se encuentra dentro de la fatalidad misma y no en la posibilidad de formar parte de un plan divino. Y aunque esa intrascendencia presente en las obras dramáticas es común en el barroco de toda Europa, la plena conciencia del abandono de la gracia es más propia del drama alemán. En aquel español, dice Benjamin, particularmente refiriéndose a Calderón, hay más una especie de juego, el *spielen* dentro del *Trauer* (Benjamin, 2010, p.286), la fatalidad, el dolor y la muerte lúdicamente tomados, como un escenario de marionetas. Visible incluso en los mismos títulos de las obras calderonianas, en donde la vida es sueño y el mundo un gran teatro.

---

<sup>4</sup> Benjamin indica que se había vedado la posibilidad de dar una solución mística o religiosa al drama –incluso en aquel de la Contrarreforma– obligando a una solución mundana. Con ello, la tensión necesaria en el drama debía completarse con “una maciza capa de estuco ornamental, verdaderamente barroco” (Benjamin, 2010).

Pero es muy propio del drama barroco alemán que la inminente ruina en la que cae el soberano no se debe eminentemente a la transgresión moral, sino al mismo estado de creatura, que más allá de ser solamente finita, es esencialmente pecadora. Y es preciso que se trate de un soberano pues, como atina a decir Benjamin, cualquier otro hombre puede recurrir al siguiente en la jerarquía para resolver su querella, mientras que por encima del soberano no hay nadie. Y no por tratarse de la mayor altura<sup>5</sup>, sino porque el peldaño siguiente, por decir así, se encuentra de antemano roto. O, como similarmente lo expresa Schopenhauer, el *Trauerspiel* requiere de la mayor altura porque el fin es la gran caída, la pérdida ominosa, funesta y cabal.

Los grandes dramaturgos alemanes del barroco eran luteranos (Benjamin, 2010, p. 350). Mientras en el resto de Europa de la restauración contrarreformista el catolicismo impregnaba la vida profana, el mismo Benjamin al final comenta que el luteranismo adoptó al principio una actitud antinómica frente a lo cotidiano. La rigurosidad de la moralidad de la conducta burguesa contrasta con el rechazo de las “buenas obras”. Al negarles a estas su efecto milagroso particular, remitir el alma a la gracia de la fe y hacer del mundo y la vida civiles una especie de terreno de prueba, el luteranismo lograría evocar aquel talante melancólico del que se hacía mención. Pero la melancolía a la que se refiere Benjamin es una suerte de amalgama entre familiaridad, una fuerte confianza que se deja llevar por la vida burguesa y la observancia de las leyes civiles, acompañada con un repentino caer en cuenta de un suelo quebradizo, de un vacío moral detrás de las costumbres por aquel Dios luterano que dejó de ser un sustento ético. En suma, el drama barroco alemán que se ha brevemente descrito, y aquella melancolía de la

---

<sup>5</sup> En la lectura del *Trauerspiel* que se realiza en el romanticismo, particularmente tras la lectura de Schopenhauer mencionada, se trata justamente de la mayor altura aquella que le da su talante. No se trata tanto de un vacío de salvación sino de ensalzar la gran pérdida, la gran derrota o el gran dolor.

que habla Benjamin muestran, como se mencionó en la primera sección, aquel talante protestante que es mezcla entre confianza y angustia. Una pareja de estados de ánimo que quizás se pueda rastrear hasta el “encontrarse” del existencialismo de la familiaridad del mundo cotidiano y la angustia ante la nada.

Es de importancia también considerar que uno de los interlocutores más presentes en la obra de Benjamin sobre el drama barroco sea Schopenhauer, que fue quizás el primer filósofo en hacer una distinción entre *Tragödie* y *Trauerspiel*. Schopenhauer, sin mencionarlo en parte alguna, es portador de una fuerte tendencia y talante protestante en una complicada mezcla con una mística oriental. Su propia interpretación del drama moderno lo presenta como una imagen fiel del mundo humano, un pesimismo atroz que no tiene salida, un Dios irracional y voluntarioso en modo eminente como lo es la Voluntad misma en donde las malas acciones son igualmente redituables o desastrosas como las buenas. En efecto, aunque se la llama una “metafísica sin Dios” (Safransky, 1991, p. 378), en aquella de Schopenhauer las creaturas se encuentran en el más profundo desamparo; sus acciones, moralmente cargadas o no, son igualmente carentes de significado en un universo estructurado para que la única salvación sea aceptar tal desamparo. El mismo *Trauerspiel* del que habla el filósofo de Danzig da cuenta de ello, en la medida en que el héroe es tal no por confrontar fuerzas inmensas como el destino o los dioses a la manera del héroe de la tragedia clásica, sino en la medida en que asume la renuncia (2003, p. 346). Por supuesto, en el caso de la filosofía schopenhaueriana la renuncia se refiere a la vida, al deseo, al habitar y comprender el mundo. Pero implica, de igual manera, una escisión radical entre el estado creatural y cualquier forma de trascendencia.

También aquella visión del drama deja poco o ningún espacio para la libertad. Bien conocido es su determinismo, pero más interesante y

notorio que aquel, es el engaño ante aquel. Todo parece conspirar para hacer pensar que hay una finalidad, un plan inmenso y divino para cada vida y para el mundo. Pero, como dice Rosset (2005, p. 111), en aquella visión del drama se descubre la enfermedad del tiempo, en la que las cosas acaecen, todo sucede, pero nada cambia, el tiempo pasa, pero no progresa, no hay sentido trascendente de la historia ni providencia, sólo actos humanos en perpetua repetición de la misma amalgama de emociones sucedáneas. Su filosofía, y no sólo su teoría del drama es un llevar al extremo ciertos caracteres del protestantismo.

### **Ethos barroco**

El barroco, por supuesto, no tiene una forma única y va modificando su proceder de país en país y, como se explicaba más arriba, el drama español es distinto al alemán en ciertas características. Pero evidentemente ha de guardar ciertos otros caracteres comunes más allá de la afamada reverberación de las formas (Echeverría, 1996, p. 45). Más aún, el barroco y todas sus posibles manifestaciones puede tener de fondo, como lo considera Bolívar Echeverría, un espíritu singular, una opción civilizatoria de la Modernidad que, a pesar de que no trascendió como la punta de lanza de la era moderna misma, sí tuvo suficiente fuerza como para configurar un ímpetu intrínseco del arte y hacer maquinari renovadas utopías. Echeverría plantea que el barroco, o su espíritu profundo, es una estrategia civilizatoria y es por ello también un *ethos*. En una combinación conflictiva entre conservadurismo e inconformidad (1996, p. 39), el *ethos* barroco, dice, conoce el estado de cosas, lo sabe inmodificable, pero no lo acepta. En contraste, el que denomina *ethos* clásico sí que lo acepta y asume. Y es, en suma, el proyecto civilizatorio que se conoce y con que suele definirse a la Modernidad a través de la ética protestante y la economía capitalista. Por supuesto, con esta



propuesta Echeverría busca confrontar ideas con la conocida tesis de Weber sobre este mismo asunto.

Aunque ni Lutero ni Calvino en modo alguno pensaron en una reforma también en el ámbito económico, muchas de las características propias ya mencionadas del protestantismo modifican de manera visible la moral y, con ello, el trabajo. Los signos de carácter material, las riquezas y éxitos en ese ámbito fungen en la nueva construcción moral, en el *ethos* clásico, como indicio de salvación. Señala Weber:

El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y racional (desde el punto de vista económico), de la que el puritano fue el representante típico y más consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno “hombre económico” (1969, p.149).

De manera paralela, Echeverría explica esta misma idea de la manera siguiente:

Creían comprobar en la buena fortuna del hombre de empresa que la administración de la gracia divina estaba ya decidida (predestinada) de una vez por todas y transformaban el libre albedrío -aligerándolo del peso ontológico que lo agobiaba y le restringía sus posibilidades de elección- en mero atributo de esa voluntad de apropiación, encauzada en la búsqueda pragmática de sus destinos puramente individuales (1998, p.112).

Retomando los talantes arriba descritos, se trata de una angustia transfigurada en desesperación por la ganancia como indicio único de salvación ante ese Dios inescrutable. El espíritu desposeído de su peso moral deja a la pura materialidad de la riqueza en el vacío de la distancia infinita que se tiene con Dios. O, como lo señala Echeverría, se trata de la “pura oferta de una técnica de comportamiento individual en torno a

una autorepresión productivista y una autosatisfacción sublimada” (Echeverría, 1998, p.37)

Echeverría retoma el origen griego de la noción de *ethos* como aquello que se habita y que, en una civilización o un impulso civilizatorio, se encuentra en patrones ideológicos y de comportamiento. Sin embargo, según se ha destacado aquí, el *ethos*, como aquello que se habita, es el lugar, el momento, el estado en que se nos encuentra. El estado de ánimo lejos de ser privativamente personal puede ser atizado por una ideología y dispersado en una época. Por supuesto, de nueva cuenta, se trata de un *encontrarse* fundamental y fundacional como se ha descrito hasta ahora. En este sentido, el *ethos* barroco al que se refiere Echeverría busca ser portador de un ánimo desemejante a aquel del cristianismo en declive o aquel del protestantismo; un habitar particular entre el realismo y la utopía. Y este último concepto es de la mayor trascendencia en la medida en que Echeverría hace, como se ha señalado, su análisis del barroco considerando la lectura del protestantismo y el capitalismo de Max Weber.

Según Echeverría, el *ethos* protestante-capitalista no fue el único posible en la Modernidad. Y no solamente el barroco es una específica forma de transformar materia para hacer arte, sino que “puede muy bien extenderse como calificativo de todo un proyecto de construcción del mundo de la vida social, justamente en lo que tal construcción tiene de actividad conformadora y configuradora” (Echeverría, 1998, p. 90).

En este sentido, parece pertinente relativizar el vínculo entre protestantismo y nacimiento del capitalismo, toda vez que, como observa Wallerstein, también el catolicismo pudo ser utilizado para justificar la emergencia de la economía mundo capitalista:

Lo que afirmo es que, de haber la necesidad social, el catolicismo podría haber sido usado para justificar el capitalismo, y el protestantismo no tendría por que haberlo sido. Cuando más, estoy de acuerdo con la formulación de Hill: “Pero no hay nada en el protestantismo que conduzca

automáticamente al capitalismo, su importancia era más bien que disminuía los obstáculos impuestos por las rígidas instituciones y ceremonias del catolicismo (Wallerstein, 1979, p.216).

En el *ethos* barroco hay un estado de desfallecimiento de la forma vencedora, por un lado, y de resistencia de la forma vencida, por el otro. Emplea Echeverría para ello de ejemplo a Bernini y la representación de la presencia de Dios al mostrarlo en la perturbación que provoca su presencia mística en el cuerpo humano y su entorno. La contrarreforma hace lo mismo con Dios, le remodela, actualiza y acaba pareciéndose poco al Dios de la Edad Media al tratar de reacomodar la libertad haciendo a la creatura partícipe de la creación.

Echeverría hace una confrontación con la idea weberiana de que la moral protestante se encuentra en los fundamentos del capitalismo y, sobre todo, de que sólo se puede pensar a la Modernidad a partir del mismo capitalismo. La contrarreforma, con un proyecto de renovación más que de confrontación con el movimiento reformista<sup>6</sup>, no tuvo en Europa la trascendencia que tuvo en las colonias. El *ethos* barroco, según Echeverría, solamente pudo manifestar su forma civilizatoria, su configuración profunda, en la contradicción y asimilación, en el choque cultural en América posterior a la conquista. La contrarreforma llevó aquel espíritu barroco que se señaló más arriba de la conciencia de lo inquebrantable, pero, a su vez, la convicción de quebrantarle. Contrasta al Dios creador y su unidad perfecta, con un mundo cuya obra se encuentra en proceso (Echeverría, 1998, p. 66), en donde el ser humano es partícipe, es susceptible de crear y destruir, del bien y del mal sin que la pesada lápida del determinismo sea la única variable del proceso o el

---

<sup>6</sup> El padre Diego Laínes, jesuita que conduce muchas de las discusiones del Concilio de Trento, planteaba justamente que la Contrarreforma no trataba de frenar la revolución religiosa, sino de “resolver los problemas a partir de los cuales ella se había vuelto necesaria”.

pecado inescapable. En efecto, la renovación barroca es un vaivén, un pliegue sobre pliegue<sup>7</sup> de contrarios unidos y separados; de un mundo hecho de pecados y la posibilidad de la beatitud, lleno de maldad, pero porque es el mejor de los mundos. La filosofía de Leibniz, en este sentido, es la muestra más acabada de esa renovación del barroco. La Compañía de Jesús recupera un cierto espíritu maniqueo en el que el hombre ha de ganar este mundo a las tinieblas, al mal. Leibniz, con esfuerzos en otro sentido, pero con el mismo ánimo, es un tácito “contra-reformar” en su *Teodicea*, pues este mundo, con todos los pecados que contiene, sigue siendo el mejor de todos los posibles<sup>8</sup>, y no es un misterio inescrutable, sino entendible y racional. No es angustiante sino óptimo y adecuado (Leibniz, 1976, p. 538). En este sentido, se da una “complicidad” optimista del ser humano con Dios pues éste es el mejor de los mundos, al menos, porque existe; aunque en él haya mal físico y maldad moral.<sup>9</sup> La pura e inescapable necesidad plenamente determinista no es aquella del mundo. Esa suma necesidad es metafísica, propia de los principios y en la mente divina. Este mundo, el mejor de los posibles, por esa posibilidad misma, es y no es necesario, está y no está de antemano determinado. En efecto, Leibniz intenta de manera magistral conciliar al mal con la perfección y

---

<sup>7</sup> Deleuze hace con frecuencia uso de esa expresión para referirse a la “voluntad conformadora” del barroco que se manifiesta no solamente en las formas de las obras de arte, sino en el pensamiento, sobre todo refiriéndose a aquel de Leibniz (Deleuze, 1989, p. 25).

<sup>8</sup> En su *Teodicea*, Leibniz encuentra la manera de hacer convivir el mal del mundo con la bondad infinita de Dios. No acepta ni propone ninguna “entidad maligna” y es más bien crítico del maniqueísmo. Sin embargo, en su configuración cosmológica, la moralidad no se encuentra sin más abandonada al determinismo y la fatalidad del mal y del pecado, sino al contrario. El mal habita en los individuos, en algunos de ellos; la “sumatoria moral” del mundo da como resultado una preponderancia del bien.

<sup>9</sup> Huelga recordar la distinción ya clásica que hace Leibniz sobre los males metafísico, moral y físico, que se refieren a la finitud, la maldad y el dolor, respectivamente.

bondad divinas, a la libertad con el plan de Dios, y a éste mismo con las creaturas<sup>10</sup>.

Una de las tesis fundamentales de Echeverría radica en sostener que la Reforma y el naciente capitalismo sí se encuentran enlazados, y que el resultado, la civilización moderna como sucedió, no era un eslabón necesario y sin otras opciones civilizatorias. La Iglesia, argumenta, había cumplido una función socializadora fundamental en Europa, que “[...] daba un lugar, una función, un prestigio y un sitio jerárquico” (Echeverría, 1998, p. 71). El dinero como capital y el mercado toman después esa función de manera que hay una pérdida de la necesidad de la Iglesia como entidad mediadora y socializadora, incapaz de conciliar entre mercancías, productos y bienes (Echeverría, 1998, p. 71).

Los jesuitas pretendían en ese contexto levantar una modernidad alternativa no solamente en contra del movimiento reformista, sino distinta de aquella del mercado y el capital. Es en ese punto en donde resulta relevante la propuesta de Echeverría acerca del Nuevo Mundo, en donde los jesuitas tuvieron una importante influencia. Región en ese entonces todavía por construir una vez arrasada por las guerras de conquista. Y en donde era posible la utopía de una nueva y mejor Europa pero fuera de Europa. Además, en los hechos el Nuevo Mundo se enmarcaba en las formas mercantiles occidentales pero, soterradamente y con una forma más propia, las sorteaban y desviaban, dando la apariencia de encontrarse inmersa en la modernidad europea pero viviendo de otra manera su propia realidad; una naciente utopía que, a decir de Echeverría, fue por algunos años la manifestación del *ethos* barroco.

---

<sup>10</sup> En García (2022), se hace notar, sin embargo, que a pesar de que la estructura del mundo a través de la teodicea leibniziana es optimista, como ya lo haría notar Voltaire, no lo es, en particular, para la existencia individual. El mundo, en su conjunto, es el mejor de los posibles, pero sus partes o en los individuos bien puede no serlo, sin que por ello se embote la *optimidad* del conjunto.

## Conclusión

Sin siquiera pretenderlo o mencionarlo, en mucho del pensamiento filosófico de la Modernidad predominó un talante propio de la moral protestante. Se pensó bajo la tutela de un Dios luterano sin quizás a veces saberlo. El contraste entre aquellos dos de los pensadores modernos mencionados, Schopenhauer y Leibniz, deja ver aquella diferencia y distancia que hay con frecuencia en el pensamiento europeo de aquellos siglos, pero que sólo en la periferia, en el “mundo fuera del mundo”, pudo encontrar una síntesis. La aceptación y la negación simultáneas de dos vías que solamente en lo genuinamente barroco se pueden conciliar o, al menos, hacer coincidir. Pues, como dice Echeverría:

La expresión del ´no´, de la negación a la contraposición de la voluntad del otro [...] debe hacerse mediante un juego sutil con una trama de ´sies´ tan complicada que sea capaz de sobredeterminar la significación afirmativa hasta el extremo de invertir su sentido, de convertirla en una negación (1998, p. 56).

Contrasta de igual forma el drama barroco como lo analiza Benjamin en la literatura alemana con el barroco mismo, pero como fuerza civilizatoria forjadora no sólo de lejanas utopías, sino también de opciones alternas para el sendero que toma la Modernidad. Un sendero que conduce a la barbarie. En efecto, el talante de cuña protestante que se propone en varias de las filosofías señaladas como espíritu del capitalismo, como aquella angustia de apropiación como indicio de salvación, no es demasiado lejano al talante que la Modernidad nos ha heredado. Los efectos evidentes de un Occidente que desarrolla el proyecto moderno hasta muchas de sus últimas consecuencias llevan a una angustia semejante de la salvación, aunque las más de las veces sin contenido religioso alguno. Ahora nos habita un miedo acuciante, desesperante por

los efectos de una civilización que ha hecho de la apropiación –el despojo, la explotación, la extracción- su más íntima pasión; y con ello nos lleva a la renovada pregunta sin respuesta por la salvación. No es, pues, un estado de talante accidental o pasajero sino definitorio; se encuentra en los orígenes oscuros de la Modernidad y es heredado hasta donde nos ha alcanzado ese proyecto civilizatorio.

Ante ello, bien cabría insistir en aquel proyecto moderno alterno del barroco, portador igualmente de un talante distinto. Aquel *ethos* —para decirlo con el término de Echeverría— que acepta lo inamovible con el afán de moverle. Un talante propiamente americano colonial que vio nacer al menos el alba de la utopía de una Modernidad distinta, conjugando el terror y la confianza, la alegría y la pereza, el destino y la libertad en vaivenes constantes entre la aceptación y la revolución.

## Referencias

- Aranguren, José Luis (1980). *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*. Madrid, Alianza.
- Bainton, Roland (1950). *Here I Stand. A Life of Martin Luther*. New York, Abingdon Press.
- Bainton, Roland, (1950). *Here I Stand. A Life of Martin Luther*. New York, Abington Press.
- Benjamin, Walter (2010). El Origen del Drama Barroco Alemán. En *Obras 1*. Madrid, Abada Editores.
- Deleuze, Gilles (1989). *El Pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona, Paidós.
- Echeverría, Bolívar (1998), *La Modernidad de lo Barroco*, México, Biblioteca Era.
- García, Carlos (2022). *Pesimismo e Individualidad. Breve exploración sobre los fundamentos del pesimismo en el pensamiento Moderno*. Cuadernos de Pesimismo 1. Febrero, 2022.



- Lutero, Martín (2018). Salmos Consolatorios. En *Obra reunida*. Madrid, Trotta.
- Lutero, Martín (2012). *De Servo Arbitrio*. Edición digital de la Iglesia Evangélica Unida de Argentina y Uruguay.
- Lutero, Martín *Epístola a Melanchthon. 1 agosto 1521*. En <https://biosphera21.net.br/CRONOS/1500-1639/EUROPA/ALEMANHA/1521-CARTADELUTEROAMELANCHTHON.pdf> consultado el 15 de febrero de 2021.
- Lutero, Martín (2006). *Obras*. Salamanca, Sígueme.
- Leibniz, Gottfried (1976). *Teodicea. Opera philosophica quae extant latina, gallica, germanica Omnia*. Berlín, J.E. Erdmann.
- Leibniz, Gottfried (2001). *Obras*, Salamanca, Sígueme.
- Maritain, Jacques. (1923). *Lutero o el advenimiento del Yo*. Revue Universelle. Enero.
- Safranski, Rüdiger. (1991). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid, Alianza.
- Schopenhauer, Arthur (2003). *El mundo como Voluntad y Representación*. México, FCE.
- Rosset, Clement (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. Barcelona, Pre-Textos.
- Weber, Max.(1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona. Barcelona.

# **Apuntes sobre Metafísica de la Voluntad: un contrapunto entre Schelling y Schopenhauer**

## ***Notes on Metaphysics of the Will: a counterpoint between Schelling and Schopenhauer***

Aníbal Vega Cifuentes<sup>1</sup>  
avegacifuentes1@gmail.com

Recibido: 24/06/2022  
Aceptado: 16/07/2022  
DOI: 10.5281/zenodo.7012912

### **RESUMEN**

¿Existe algún vínculo o nexo entre el pensamiento de Schelling y Schopenhauer? Comúnmente, la relación entre estos pensadores no ha sido estudiada debido, en gran parte, al rechazo explícito de parte de Schopenhauer a toda la filosofía postkantiana. Sin embargo, este trabajo tiene por finalidad mostrar que las ideas de uno y otro pensador, referentes al tema de la metafísica de la voluntad, tienen más de alguna coincidencia que no resulta ser meramente casual.

**Palabras clave:** Schopenhauer, Schelling, metafísica de la voluntad, contrapunto.

### **ABSTRACT**

Is there some link between Schelling and Schopenhauer's views? The relation between both philosophers has lacked interest among scholars due to Schopenhauer's dismissal of any post-Kantian philosophy. In spite of that, this article aims to show that Schelling and Schopenhauer's views regarding the metaphysics of will coincide for systematic reasons.

**Keywords:** Schopenhauer, Schelling, Metaphysics of will, Counterpoint.

## **Una relación poco trabajada**

Una de las relaciones que poco se ha tomado en cuenta dentro del desarrollo del pensamiento filosófico alemán, y en particular de la filosofía

<sup>1</sup> Estudiante del programa de Magíster en Filosofía, Universidad de Chile.



postkantiana, es el cruce de ideas existente entre la filosofía de F. W. J. Schelling (1775-1854) y A. Schopenhauer (1788-1860), autores coetáneos dentro de ese periodo filosófico que Safranski<sup>2</sup>, no sin razón, denomina “años salvajes de la filosofía” debido a la vorágine productiva del pensamiento filosófico -y del pensamiento en general- del siglo XIX. Curioso, por lo demás, que esta relación no se haya documentado y fundamentado lo suficiente, dado que tanto Schelling como Schopenhauer sobreviven a su tiempo y a la filosofía de Hegel, cuyas ideas eclipsaron el quehacer filosófico de ambos autores. Por lo demás, aunque puede ser irrelevante, Schelling fenece solo seis años antes que Schopenhauer, dato que permite -en algún u otro sentido- pensar la idea de que dentro del mismo marco y contexto en el que viven, así como su compartido rechazo y recelo a Hegel y los hegelianos, se dé un cruce de ideas que busca extirpar el excesivo -solo por decirlo de algún modo- racionalismo de Hegel; en el entendido de que conociesen, simultáneamente, sus obras<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (Buenos Aires: Tusquets, 2011).

<sup>3</sup> No resulta sencillo reconstruir la relación que podría, eventualmente, considerarse entre Schelling y Schopenhauer dado que, el primero, no dejó testimonios escritos en donde se pueda ver una posible lectura o estudio de los textos de Schopenhauer. Sin embargo, no sucede lo mismo en el caso inverso. Según F. Martínez en *La recepción y la crítica de la filosofía postkantiana en Schopenhauer* [tesis doctoral]. (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2000), 144-150, quien ha llevado a cabo el trabajo de reconstrucción de las relaciones de Schopenhauer con los postkantianos, sobre todo a efectos de resaltar la crítica que el primero les hace a los segundos, demuestra que Schopenhauer estudió con ahínco el pensamiento de Schelling entre 1811 y 1813, y recurriendo a él de alguna u otra forma en años posteriores. En este entendido, y según las anotaciones de los *Nachlass* y textos de la biblioteca de Schopenhauer, Martínez indica que éste leyó los siguientes textos de Schelling (hago la anotación de los textos en orden de su publicación, y no en el orden que Schopenhauer los leyó): *Vom Ich als princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795); *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795/1796); *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/1797); *Von der Weltseele: Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung Des Allgemeinen Organismus* (1798); *System des transcendentalen Idealismus* (1800); *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802); *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1803, 2ª ed.); *Philosophie und Religion* (1804); *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre* (1804); *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur* (1806); *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* (1807); *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der*

Quizás, el hecho de que no se haya fundamentado lo suficiente el cruce de ideas entre Schelling y Schopenhauer se deba, en parte, al rechazo de este último a toda la filosofía inmediata que le antecede, esto es, al denominado Idealismo Alemán, movimiento filosófico que busca llevar hasta sus últimas consecuencias la filosofía de Kant, y que se desarrolló principalmente bajo el alero de Fichte, Schelling y Hegel: sofistas del pensamiento alemán, a ojos de Schopenhauer<sup>4</sup>. Pese a esto, habría que preguntarse, dadas las acusaciones y reprobaciones del propio Schopenhauer respecto a su marco filosófico anterior, si acaso es posible establecer y/o fundamentar un vínculo, cruce o relación entre las ideas de Schelling y Schopenhauer pese al rechazo de este último. Esta pregunta no sería trivial, a mí parecer, pues si bien Schopenhauer

---

*menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809); *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen* (1812). Como se puede apreciar, Schopenhauer leyó y se hizo cargo de varias obras de Schelling; sin embargo, también tuvo en su poder, o presumiblemente también leyó, las siguientes obras (que no se pueden datar a ciencia cierta): *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794); *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft* (1799); *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799); *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801); *Fernere Darstellungen aus dem Systems der Philosophie* (1802/1803); *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806); *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1806); *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815); *Über Faraday's neueste Entdeckung* (1832); *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* (1834); y, finalmente, las lecciones dictadas por Schelling en la Universidad de Berlín (1841) y la correspondencia epistolar de Fichte y Schelling, publicadas por los hijos de ambos autores de forma póstuma (1856). Considerando la voluminosa lectura schellinguiana a la que Schopenhauer se dedicó, es posible -al menos- especular que, de algún u otro modo, algo de Schelling tiene que haber quedado en Schopenhauer, pese al rechazo que caracteriza su pensamiento respecto a los pensadores postkantianos. Rüdiger Safranski (2011, 144 y 246), también comenta (superficialmente) 'algunas' de las lecturas y/o estudios que hizo Schopenhauer de Schelling.

<sup>4</sup> Son múltiples los lugares de la obra de Schopenhauer en los que tanto Fichte, Schelling y Hegel son llamados sofistas o pseudofilósofos. En el caso de Schelling, por ejemplo, en el *Mundo como Voluntad y Representación* (MVR, en lo sucesivo), tanto en el primer (I) como en el segundo volumen (II), Schopenhauer lo muestra como un pseudofilósofo seguidor de Fichte (MVR II, 1, p.41); aunque las alusiones son más explícitas en los *Parerga y Paralipómena* (PP, en lo sucesivo). En Esquema de una historia de la teoría de lo real y lo ideal, primer capítulo del primer volumen (I), dice expresamente que Schelling no es filósofo (PP I, p. 55); y en el segundo volumen (II), en *Sobre la filosofía y la ciencia de la naturaleza*, se dice expresamente que es un sofista (PP II, p. 184), entre otras alusiones de idéntica o similar naturaleza.

protesta en contra de la filosofía del idealismo alemán, no parece haber en el pleno de su filosofía un rechazo completamente tajante a la filosofía de Schelling, como sí lo hay respecto a Fichte o Hegel. Hay algunos pasajes en la obra de Schopenhauer -que comentaré más adelante- en donde éste se muestra “conforme” con ciertos aspectos de la “filosofía de la naturaleza”<sup>5</sup> desarrollada por Schelling entre 1797 y 1800, así como algunos otros en donde no hay un rechazo explícito en términos argumentativos, sino más bien ciertos reproches que lo engloban dentro de esa tradición optimista que culmina con las quimeras y fantasías de Hegel -diría Schopenhauer-. Sin embargo, esta misma idea de un progreso en la filosofía en términos idealistas, en cuyo cauce se encuentra Schelling fue, por lo demás, propalada por el mismo Hegel en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* (1833), donde hacía ver a su época una suerte de “tren” filosófico que empezaba con Fichte y su idealismo “subjetivo”, transitando por Schelling y su idealismo “objetivo”, y que culminaba en él mismo con su idealismo Absoluto...cuestión que tiene que haber resultado irritante e irrisoria para Schopenhauer. De ahí que, pienso, Schelling haya sido englobado dentro del mismo “saco” que Fichte y Hegel, sin que Schopenhauer ponderara, en su justa medida, los alcances y similitudes con ciertas ideas del pensamiento schellinguiano.

Por otro lado, la idea de una relación entre ambos pensadores se ha tratado de establecer, a mi juicio insuficientemente, solo a partir de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad Humana* (1809),

---

<sup>5</sup> El tema de la periodización, épocas y/o etapas de Schelling, es una cuestión que ha sido ampliamente discutida en el pensamiento de este autor; asimismo, el tema de la unidad o disparidad temática de sus escritos. Generalmente se acepta un periodo fichteano de su obra (1794-1796); le sigue el llamado periodo de la filosofía de la naturaleza (1797-1799), y es sucedido por el llamado periodo de la filosofía trascendental (1800), que culmina en el proceso de la así llamada filosofía de la identidad (1801-1803). Luego de estas etapas seguiría el periodo en el que Schelling inicia una ‘ruptura’ con su filosofía anterior, el así llamado periodo de la libertad (1804-1810). Luego de esto, Schelling iniciaría un periodo preparador de su ‘filosofía positiva’ que comienza en 1813, y llega a su culminación en 1841. Sobre este tema, cfr. Leyte, A. *Las épocas de Schelling*. (Madrid: Akal, 1998). En especial, pp. 5-14.

o el llamado “Escrito de la libertad”<sup>6</sup> de Schelling, donde se afirma que el ser originario es querer (*Wollen ist Ursein*), siendo esto un paso decisivo para el sustento de una metafísica de la voluntad al comprender que la base y raíz de todo ser es voluntad como principio primero y último de fundamentación, cuestión que sería más tarde desarrollada por Schopenhauer. Digo, que se ha tematizado esta idea insuficientemente porque solo se ha considerado esa idea de Schelling, y en general, el texto sobre la libertad humana, sin tomar en cuenta desarrollos anteriores o posteriores del pensamiento de Schelling. En este sentido, por ejemplo, en la traducción al *Escrito de la Libertad*, A. Leyte y V. Rühle<sup>7</sup> indican de forma tajante que sin esta idea de Schelling del ser originario como voluntad “(...) resultan impensables posturas como las de Schopenhauer y Nietzsche”. Una afirmación como la de Leyte y Rühle, ¿es justificada? Creo que la posición de ambos requiere de ciertos matices, pero no deja de ser cierto el hecho de que Schelling plantea la idea del ser como voluntad, aunque no con la profunda radicalidad que asumirá en Schopenhauer. En este sentido, la idea de la metafísica de la voluntad planteada por Schelling también aparece en comentarios de M. Heidegger (1936)<sup>8</sup> -aunque despreciando el desarrollo de la voluntad en Schopenhauer de forma implícita, porque él indica que solo en Nietzsche hay un verdadero desarrollo de la voluntad como cuestión metafísica después de Schelling-, y en X. Tilliette (1970)<sup>9</sup>, quien es de la opinión de que las ideas de Schelling de alguna u otra forma influyeron en Schopenhauer, aunque sin que este lo quisiese admitir; vale decir, una deuda inconfesada. Dicho todo esto, ¿es posible establecer algún

---

<sup>6</sup> En adelante, ESL.

<sup>7</sup> Arturo Leyte & Volker Rühle, “Estudio Introductorio”, en *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, F. W. J. Schelling (Barcelona: Anthropos, 2004), 61.

<sup>8</sup> Al respecto, cfr., Heidegger, M. Schelling y la libertad humana. (Caracas: Monte Ávila, 1990).

<sup>9</sup> Cfr. Tilliette, X. Schelling. *Une philosophie en devenir*. (Paris: Vrin, 1970). En especial, el tomo II: *La dernière philosophie*.



contrapunto entre Schelling y Schopenhauer, respecto a la cuestión de la metafísica de la voluntad?

## Alcances y desencuentros

Para establecer un posible vínculo entre las ideas de uno y otro autor, más no necesariamente una “influencia”<sup>10</sup>, es necesario partir comentando las veces que Schopenhauer, al menos en su obra publicada, se refiere explícitamente a la obra de Schelling, y luego revisar algunas ideas de Schelling que podrían conectar con los planteamientos de Schopenhauer. En este sentido, y siguiendo lo antes mencionado, no existe una negación tajante hacia la filosofía de Schelling en el pensamiento de Schopenhauer y, en particular, tampoco hay un rechazo ‘definitivo’ respecto a la posición de Schelling en 1809 en cuanto al ser originario como querer. En el caso, por ejemplo, de *El Mundo como Voluntad y Representación*, tanto en la edición publicada en 1818, así como en sus complementos o segunda edición de

---

<sup>10</sup> No es lo mismo, evidentemente, establecer un vínculo en una confrontación de ideas, en comparación con una ‘influencia’. Establecer una influencia de Schelling sobre Schopenhauer, toda vez que este último se esfuerza en rechazar constantemente el pensamiento postkantiano parece, al menos, precipitado. Una influencia implicaría estudiar no solo las ideas de los autores confrontadas, sino también sus intenciones y declaraciones de forma expresa, tanto en un sentido psicológico, así como filosófico: sin embargo, no contamos con material explícito respecto a las intenciones de cada autor como para trazar la influencia que uno podría haber ejercido sobre el otro. Que las ideas de Schelling pueden haber influido en Schopenhauer, dado todo el tiempo que éste le dedicó al primero en horas de estudio (*vid supra*, nota 1) es posible, pero solo a nivel especulativo, dado que no se puede afirmar a ciencia cierta. En este sentido, lo expresado por Martínez es lo que parece más plausible: “(...) el propio Schopenhauer se apresuró a negar la influencia de los postkantianos en su sistema, en particular y expresamente la de Schelling, por otra parte es innegable la presencia de numerosos paralelismos entre éste y Schopenhauer, que no pueden ser casuales, a la vista del intenso estudio de numerosas obras de Schelling al que se dedicó Schopenhauer durante sus primeros semestres berlineses, plasmado en notas a las lecturas que pueden leerse en el volumen II del *Nachlass*.” (2000, 144). Ahora bien, a Martínez no le interesa reconstruir la influencia, contrapuntos o paralelos entre uno y otro autor (aunque sí los esboza de una u otra forma), sino que, más bien, su esfuerzo consiste en evidenciar la crítica que Schopenhauer hace de Schelling (y de los postkantianos), la cual reconstruye principalmente a partir de los *Nachlass*, y no tanto de las obras publicadas; de ahí que este trabajo se centre más bien en esos paralelos o contrapuntos en la relación Schelling-Schopenhauer, no recogidos (de forma primordial) en los planteamientos de Martínez.



1844, en total, apenas si se nombra o menciona -directa o indirectamente- a Schelling (solo hay 10 referencias hacia él). En este texto, no se menciona la obra de 1809 (de forma explícita), sino que más bien hay escasas referencias a la “escuela de Schelling”, a los “schellinguianos” o a los aspectos “pseudofilosóficos” del pensamiento idealista<sup>11</sup>. Una única referencia de forma explícita se encuentra, más bien, en el capítulo 24 de los complementos, donde Schopenhauer indica que “La fantasía de la filosofía de la naturaleza de Schelling y sus secuaces fueron en su mayor parte ingeniosas (...)” (MVR II, 24, p. 358). Pese al tono sarcástico y burlesco de esta afirmación, en *Parerga y Paralipómena* hace una aseveración que podría considerarse como contraria: “Como ilustración -dice Schopenhauer a propósito de la filosofía y la ciencia de la naturaleza- se podrían incluso añadir algunos pasajes de las ideas sobre la filosofía de la naturaleza de Schelling: por ejemplo, los capítulos tercero y quinto del segundo libro; pues aquí como siempre que Schelling se halla a hombros de Kant, dice mucho de bueno y digno de consideración.” (PP II, p. 137). ¿Podemos considerar la posición de Schopenhauer respecto a la filosofía de la naturaleza como un tajante rechazo? Me parece que, si adoptamos la segunda idea expresada en *Parerga y Paralipómena*, la respuesta sería negativa.

Asimismo, tanto en el primer como en el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*, Schelling es nombrado -directa e indirectamente- un total de 35 veces, y de esas veces no hay argumentos por parte de Schopenhauer que muestren o manifiesten un explícito rechazo en términos argumentativos: en general, las referencias son de tipo tangencial afirmando que Schelling habló cosas sin sentido, que era un sofista, o que la filosofía fue por mal camino por culpa de los sofistas del idealismo alemán<sup>12</sup>. Lo

---

<sup>11</sup> MVR I, 27, p. 197-198; Apéndice, p. 501 y 568. Aunque, en esta última sección, se indica con cierto tono de ‘simpatía’ por parte de Schopenhauer que Schelling denominó con gran “agudeza” el sistema de acomodación kantiano. Las otras referencias se encuentran en MVR II, 1, p. 36 y 41; 6, p. 94; 7, p. 115; 24, p. 358 y 50, p. 701.

<sup>12</sup> Cfr., las siguientes referencias: PP I, p. 55; PP I, pp. 57-58; PP I, p. 184 y 188; PP I, p. 194; PP I, p. 203; PP II, p. 38; PP II, p. 470; PP II, p. 535; PP II, p. 573.

mismo ocurre con el ensayo presentado para el concurso de la Real Sociedad Noruega de las ciencias en 1839, *Sobre la libertad de la voluntad humana*<sup>13</sup>, que, por el alcance del tema con el *Escrito de la libertad* de Schelling de 1809, se esperaría que hubiese referencias más explícitas. Sin embargo, los únicos comentarios que recibe Schelling por parte de Schopenhauer ahí es que éste es un plagiador de Kant, despachando el escrito con las siguientes palabras: “Aparte de la paráfrasis de los pensamientos kantianos, aquellas *Investigaciones sobre la libertad* no contienen nada que pudiera servir para proporcionarnos explicaciones nuevas o fundamentales sobre ella.” (SLV, p. 124). Hasta aquí, todo parece indicar que es imposible establecer una conexión entre uno y otro pensador, incluso si uno tomase en consideración esa frase de Schelling de que el ser originario es querer. Sin embargo, en *Fragmentos sobre historia de la filosofía*, del primer volumen de *Parerga y Paralipómena*, Schopenhauer sí se refiere de forma mucho más explícita al *Escrito de la libertad* de Schelling, comentando lo siguiente: “Apenas habían suscitado mis escritos la atención de algunos, ya se hizo oír la reclamación de prioridad respecto de mi pensamiento fundamental, y se adujo que Schelling había dicho una vez que <<querer es ser originariamente>>, y todo lo demás que se quisiera alegar (...)”. Y agrega Schopenhauer, luego de defender que su influencia proviene de Kant y no de Schelling, que las ideas sobre la voluntad de éste “(...) aparecen sin sucesión, coherencia ni organización, por lo que hay que considerarlas como un simple espectro preliminar de mi teoría.” (PP I, p. 161; el destacado es propio)<sup>14</sup>. Si tomamos

---

<sup>13</sup> En adelante, SLV.

<sup>14</sup> Sin embargo, ese no es el único lugar en donde Schopenhauer se refiere al *Escrito de la libertad* de Schelling: también en *Parerga y Paralipómena* emite un juicio que, al menos, resulta curioso: dice ahí que el *Escrito de la libertad* es un “verdadero ensayo metafísico”, aunque resulte ser solo una patraña (PP I, pp. 60-61). En este sentido, me parece plausible interpretar que la relación de Schopenhauer con el *Escrito de la libertad* de Schelling es conflictivamente interesante: si bien no hay palabras elogiosas para él, sino más bien una suerte de crítica ‘moderada’; tampoco hay un rechazo expreso y tajante de forma violentamente despectiva, como sí ocurre con el pensamiento de Hegel. Al respecto, vale la pena citar extensamente el siguiente comentario de F. Martínez: “Sin embargo, a través de otras fuentes sabemos de la estimación en que Schopenhauer tenía realmente este tratado

en consideración este último punto: que las ideas de Schelling son un simple espectro preliminar de la teoría de la voluntad de Schopenhauer, claramente -por lo menos a mí entender-, no hay un rechazo explícito y tajante a la posición de Schelling de 1809<sup>15</sup> y, justamente aquí, es donde se puede empezar a considerar un contrapunto para eso que a partir de Schopenhauer se ha venido a llamar metafísica de la voluntad.

## Sobre el contrapunto

¿Es posible, entonces, establecer algún contrapunto entre el pensamiento de Schelling y Schopenhauer, respecto a la metafísica de la voluntad? Para responder a esta cuestión, y poder establecer vínculos entre las ideas de ambos pensadores es necesario, al menos, distinguir qué es lo que puede ser comprendido como una metafísica de la voluntad, tanto para Schelling como Schopenhauer. Esto último es sencillo de

---

-se refiere al *Escrito de la libertad* de Schelling-. Es cierto que la mayoría de veces que lo menciona, en esta misma época y en los años que siguieron, habla de él con negatividad e ironía -es «el cuento del Grund», una «historia» de emanación y caída, una «tentativa dogmática» que se reduce a un «cuento», y además contiene una «parodia» de Spinoza y del argumento ontológico de Descartes-, ironía que hace pública primero en *Die Welt*, de forma tácita pero en clara alusión a Schelling, y después explícitamente en las lecciones berlinesas. Pero todavía en 1851 reconocerá en el tratado, a pesar de las numerosas y duras críticas, «un auténtico ensayo metafísico». Y, en particular, la teoría de la libertad inteligible que Schelling ofrece en su escrito, tras haberla recomendado Schopenhauer en la disertación de 1813, todavía en BGE la mencionaría en sendas ocasiones (una en cada uno de los dos tratados, FW y GM), y la mencionaría con elogio, aunque fuese para reprocharle el haberla plagiado de Kant: hay firmes indicios de que esta teoría -que, como se sabe, elogiará como uno de los méritos principales de Kant y como puente a su propia filosofía- fue conocida por Schopenhauer en primer lugar a través de Schelling -y en concreto a través del tratado del que hablamos-: en efecto, en sus notas a Fries (invierno 1812-1813), opina que un pasaje de éste sobre la libertad sería una especie de anticipo «de lo que Schelling desarrolló en 1809 en su escrito sobre la libertad», y, cuando hacia mayo de 1813 comenta al fin la KrV, parece sorprenderle la semejanza de la teoría de Kant con la de Schelling” (2000, 157-158).

<sup>15</sup> En palabras de Martínez en “Schopenhauer y las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1) (2019), 164 (énfasis agregado): “Debido en parte al estilo satírico con que las presenta -se refiere a las ‘críticas’ al tratado de la libertad de Schelling-, *Schopenhauer no ofrece en ningún caso argumentos desarrollados* contra dicha forma criticada de metafísica en el tratado de Schelling (...).”

responder, toda vez que Schopenhauer lo indica de forma explícita: “Por *metafísica* entiendo todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave de aquello por lo que, en uno u otro sentido, estaríamos condicionados; o, dicho popularmente, sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y lo hace posible.” (MVR II, p. 202). Esto viene a indicar que el fundamento a partir del cual es posible decir que todo lo demás es, es la voluntad (aunque, en estricto rigor, la voluntad para Schopenhauer no es un ‘fundamento’, sino más bien una ‘fuerza’ y ‘esencia’ interior de los objetos que solo puede ser descrita)<sup>16</sup>. Voluntad es justamente aquello omnipotente, pues nada hay fuera de la voluntad (MVR I, 19, p. 157). Esta idea desarrollada por Schopenhauer entre 1815 y 1818, en buena medida encuentra una correspondencia en el *Escrito sobre la libertad humana*, en aquella famosa expresión del “ser originario como querer” de Schelling. Pero ¿qué dice ahí Schelling? Antes de indicar la cita en cuestión, es necesario mencionar que algunos comentadores de la obra de Schelling que han querido analogar esta idea con el pensamiento de Schopenhauer a efectos de indicar la “influencia” del primero hacia el segundo -Leyte, Rühle y Tilliette, por mencionar a los ya citados-, solo se enfocan parcialmente en la expresión *Wollen ist Ursein*, sin indicar todo el marco referencial en el que se encuentra esa expresión y, por tanto, precipitándose a establecer una influencia que no se puede fundamentar. *In extenso*, la idea dice lo siguiente (y esto es lo que podríamos considerar metafísica de la voluntad para Schelling): “Se afirma que en ella (en la libertad) reside el último aspecto potenciador gracias al cual toda naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia, y finalmente, en voluntad. En suprema y última instancia no

---

<sup>16</sup> Según Safranski, “La voluntad no es espíritu, ni moralidad, ni razón histórica. Voluntad es al mismo tiempo la fuente de la vida y el sustrato en el que anida toda desventura: la muerte, la corrupción de lo existente y el fondo de la lucha universal.” (2011, 12).

hay otro ser que querer. Querer es el ser originario y solo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. *Toda la filosofía aspira solo a encontrar esta suprema expresión.*” (ESL, p. 145-147; destacado propio)<sup>17</sup>.

La filosofía aspira a encontrar la voluntad, según se desprende del pensamiento de Schelling, y de ahí que Schopenhauer diga más tarde que esa idea es preliminar respecto al desarrollo que él lleva a cabo. Ahora bien, tanto en este querer originario o voluntad originaria de Schelling, así como en la voluntad de Schopenhauer, vemos un querer que no es extensible a los predicados del ámbito de la representación. Sin embargo, para ser justo, es cierto que Schopenhauer tiene razón al afirmar que la idea de Schelling no es la suya propia, toda vez que Schelling, en cierta medida, sí aspira a la voluntad mediante lo que Schopenhauer denomina el principio de razón suficiente<sup>18</sup>. Sin embargo, hay un punto de

---

<sup>17</sup> Es necesario notar y destacar los ‘predicados’ que Schelling le atribuye a la voluntad: ausencia de fundamento, eternidad, independencia, autoafirmación: todas características que se encuentran en la voluntad descrita por Schopenhauer. De ahí que, por ejemplo, M. Suances en *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*. (Barcelona: Herder, 1989), 83-103, explique e interprete la voluntad de Schopenhauer como aseidad, esencia de todas las cosas, aspiración infinita, unidad, indestructibilidad, supremacía, incognoscibilidad. Por lo demás, estas mismas características ya se las había atribuido Schelling al principio incondicionado del saber humano, llamado “absoluto”, en 1795. En el escrito de juventud *Del Yo como principio de la filosofía* (Madrid: Trotta, 2004; En adelante, DY), Schelling decía que el Yo absoluto era uno, que era toda realidad posible, infinito, idéntico (cfr. DY, pp. 87-98). Por lo demás, respecto a la unidad e identidad de la voluntad en Schopenhauer, resulta interesante establecer el siguiente contrapunto con esta idea de Schelling en 1795, aunque claramente hay que salvar las diferencias (dado que en 1795 Schelling se refiere a lo absoluto y no a la ‘voluntad’, aunque este sea solo un nombre para hablar de aquello que es el fundamento y principio de todo lo que ‘es’): “El Yo absoluto exige radicalmente que el Yo finito devenga igual a él, que erradique de sí, de un modo absoluto, toda multiplicidad y cambio” (DY, p. 100). Cfr., esta idea de Schelling con MVR I, 25, pp. 180-185: la cosa en sí (voluntad), fuera del fenómeno se halla fuera del tiempo y del espacio: no conoce la pluralidad porque es una.

<sup>18</sup> Una diferencia fundamental, también, sería que esa voluntad en Schelling es teleológica, pues apunta hacia la consecución de la libertad. En Schopenhauer, en cambio, no podría decirse que la voluntad es teleológica siendo ella, y solo ella, lo libre. El punto de vista de Schelling, en este sentido, se enmarcaría en una tradición que deposita su fe, aún, en la ‘razón’, y no en un impulso completamente ciego o ‘irracional’. En buena medida esta es, aunque no respecto al tema de la voluntad y la libertad, sino en función del contexto general de la época, la interpretación de Safranski (cfr. 2011, 212). Sin embargo, el punto de

encuentro que es clave para establecer esa idea de una metafísica de la voluntad, y que Schopenhauer -creo- no negaría: que toda la filosofía tiene que llegar a esa suprema expresión.

Por lo demás, esta idea que subyace en Schelling de encontrar una suprema expresión para la filosofía es un tema que ya había tratado de desarrollar en 1795, con un escrito juvenil denominado *Del el Yo o lo incondicionado en el saber humano*, donde trata de resolver el problema abierto de la falta de principio y fundamento que deja Kant con la proposición de la deducción de las categorías<sup>19</sup>. En ese texto Schelling

---

Safranski -comprensible por el contexto que comenta- no le hace justicia a la posición de Schelling. Es cierto que hay un 'apego' de Schelling hacia la 'razón', como aquello que permite la comprensión de las cosas. Sin embargo, no es que Schelling deposite una confianza ciega en ella porque, justamente en 1809 (y también en 1804 en los opúsculos *Filosofía y Religión* -leído por Schopenhauer- y en *propedéutica de la filosofía*) reconoce y hace notar que siempre hay algo que es irreductible y se escapa a la razón, algo que no se deja domar por ella y, en definitiva, algo a partir de lo cual surge el fundamento de toda realidad. En 1809 es aquel fundamento oscuro desde el cual surgen las cosas, desde el cual Schelling levanta la noción de un no-fundamento [*Ungrund*], cuyo ser solo es descriptible, mas no accesible. Esto indica, a mi entender, que en última instancia Schelling nota que la razón no basta para la explicación del fenómeno del mundo y de lo que las cosas son, aunque, sin poder escaparse del todo de ella.

<sup>19</sup> El reproche de Schelling a Kant consiste, básicamente, en dos puntos fundamentales: el derivar las categorías sin un fundamento a partir del cual ellas resulten comprensibles, y el no haber penetrado en la cosa en sí. Respecto a lo primero, en *Del Yo* se manifiesta expresamente sobre ese tema: "Por lo demás, la totalidad de la investigación concierne a los principios y, por tanto, sólo puede ser examinada según los principios. He intentado presentar los resultados de la filosofía crítica reduciéndolos a los principios últimos de todo saber." (DY, p. 60). Estos, o mejor dicho, este principio último de todo saber es el Yo incondicionado, lo absoluto. De ahí que Schelling también le reclame a Kant, en un tono similar a Schopenhauer, que las categorías de espacio y tiempo si bien son formas de la sensibilidad, no pueden ser presupuestas sin algo que las respalde de antemano (Schopenhauer las hará extensibles al principio de razón suficiente; cfr. MVR I, 4, pp. 56-61). De ahí que Schelling busque un nombre para aquello incondicionado (y que en Schopenhauer recibe el nombre de 'voluntad'). Por lo demás, este defecto en Kant se debe, justamente, a todo el problema que genera el tema de la cosa en sí, cuestión que también preocupa a Schopenhauer. En consecuencia, y respecto al segundo punto, Schelling se manifiesta explícitamente sobre este 'defecto' kantiano tanto en 1795, como en 1809: "Del mismo modo, muchas de las *aparentes* contradicciones de los escritos kantianos, que deberían haber sido reconocidas hace tiempo a los adversarios de la filosofía crítica (*sobre todo en cuanto que se refieren a la cosa en sí*), sólo pueden ser dirimidas, desgraciadamente, mediante principios superiores, que el autor de la *Crítica de la razón pura* se limita continuamente a sobreentender." (DY, p. 62, énfasis agregado). Y, en 1809: "Con todo, siempre seguirá siendo extraño que Kant, después de haber considerado en primer lugar que las cosas en sí se diferencian de los fenómenos sólo de modo negativo debido a la independencia respecto al tiempo, y después de tratar en las consideraciones metafísicas de su *Crítica de la razón práctica* a la independencia respecto al tiempo y la libertad como



pretende encontrar una expresión ‘incondicionada’ a partir de la cual se fundamente todo nuestro saber, que en ese entonces recibirá el nombre de lo “Absoluto”<sup>20</sup>, expresión incómoda para Schopenhauer. Ahora bien, al margen del nombre en cuestión, el punto es que aquí Schelling ya se enfrenta con el mismo problema que ve Schopenhauer respecto al tema de la voluntad: ¿Cómo puede la razón o el saber humano (de)mostrar un principio o fuerza que es trascendente a ella? Si ese principio es incondicionado y trascendente, ¿no debería permanecer de forma inmanente y no trascendente?<sup>21</sup> Schopenhauer resolverá esta cuestión, justamente, con su proposición de la voluntad como aquella fuerza interna e inmanente que se encuentra en todas las cosas. Por lo demás, se le podría echar en falta a Schelling -y me parece que en cierta medida es la posición de Schopenhauer- que su apreciación y acercamiento al

---

conceptos verdaderamente correlativos, *no llegase a alcanzar la idea de transferir también a las cosas ese único posible concepto positivo del en-sí*, con lo que se habría elevado inmediatamente a un punto de consideración superior y por encima de la negatividad que caracteriza su filosofía teórica.” (ESL, p. 149, énfasis agregado). Es claro, en base a este reproche, que la cosa en sí tiene que haber sido vista y penetrada por Kant, de modo que este defecto es un punto clave para comprender el desarrollo posterior que, tanto Schelling como Schopenhauer, llevarán respecto a una ‘metafísica de la voluntad’: en definitiva, tanto en uno como otro autor el principio incondicionado y absoluto (Schelling), o la voluntad (Schopenhauer), tiene que ser comprendida a partir de la cosa en sí kantiana. Sobre el contrapunto de la crítica hacia Kant de la cosa en sí de parte de Schopenhauer se puede ver, particularmente, el apéndice a la filosofía kantiana (AFK) en el *Mundo como Voluntad y Representación* (MVR I, AFK, pp. 477-602). Por lo demás, también llama la atención el siguiente punto: Schopenhauer le reclama a Kant (MVR I, AFK, p. 568) no haber llegado hasta el final, o hasta las últimas consecuencias, con su pensamiento: dicho de otro modo, Kant no ha finalizado correctamente su sistema. Schelling le reclama expresamente lo mismo mucho tiempo antes de que Schopenhauer se declare (a sí mismo) seguidor de la labor kantiana. En carta a Hegel el 6 de enero de 1795 dice lo siguiente: “¿A quién le interesaría enterrarse en el polvo de la Antigüedad, si a cada momento el curso de *su* tiempo lo sacude y arrastra? Hoy por hoy vivo y me muevo en la filosofía. La filosofía todavía no ha llegado a su fin. Kant ha dado los resultados, aún faltan las premisas. Y, ¿quién puede entender los resultados sin las premisas? Un Kant, por su puesto (...).” (Cfr. Díaz, J. [ed.]. *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011) p. 298).

<sup>20</sup> Cfr. DY, pp. 71-77. Por otro lado, y a propósito del rechazo a lo incondicionado o lo absoluto por parte de Schopenhauer, Safranski ha identificado adecuadamente este punto (cfr. 2011, 212-214).

<sup>21</sup> Esta idea ha sido formulada, aunque en un distinto sentido, por Luis Cardona, “La metafísica schellinguiana del Yo absoluto como una ‘ética a la Spinoza’”, en *Universitas Philosophica* 57 (2011): 94-95.



tema de un principio incondicionado sea este lo Absoluto, Dios o la voluntad, queda reducido a una cuestión de explicación racional cuyo origen no tiene nada que ver con la posición defendida por Schopenhauer de una voluntad que no tiene nada de “racional”. Sin embargo, Schelling ya había visto esta cuestión, y de ahí que, en una lección dictada a sus estudiantes en 1804 denominada *Propedéutica de la filosofía*, diga explícitamente que el ser es irreducible al pensamiento. Vale decir, la voluntad no podría ser reducida al pensamiento. Esta idea también se encuentra en 1809, y antecede -en buena medida- a la exposición de Schopenhauer. Dice Schelling en el *Escrito de la libertad*: “Lo carente de regla siempre subyace en el fundamento (...). He ahí -prosigue Schelling- la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece siempre en el fundamento.” (ESL, pp. 167-169); y agrega más adelante: “La voluntad es lo que subyace a todo.” (ESL, p.183). ¿No es esta posición, en cierta medida, una idea que permite conectar con la filosofía de la voluntad de Schopenhauer?

Por otro lado, y volviendo al tema del nombre que recibe el ‘principio’, ‘fundamento’ o ‘impulso’ a partir del cual las cosas reciben su ser, o se entienden en función de lo que son, también habría que destacar lo siguiente: tanto en Schelling como en Schopenhauer, el nombre que recibe ese impulso o fundamento encuentra dificultades: Schelling lo llamará *fundamento originario* [*Urgrund*] o, mejor aún, *No-fundamento* [*Ungrund*], y Schopenhauer voluntad [*Wille*]<sup>22</sup>, pero tanto uno como otro

---

<sup>22</sup> A propósito del nombre que recibe ‘Dios’ o lo ‘Absoluto’ en 1809, Schelling se da cuenta de que tiene que existir algo *anterior* a todo, algo desde donde proviene la fuerza de todas las cosas: “(...) tiene que haber un ser anterior a todo fundamento y a todo existente, esto es, anterior absolutamente a toda dualidad, ¿cómo podemos llamarlo sino fundamento originario, o mejor aún, in-fundamento?” (ESL, p. 279). Claramente esta noción de fundamento originario o infundamento da cuenta de la incapacidad de Schelling, o la dificultad, que tuvo para nombrar y reconocer un nombre adecuado para aquella fuerza originaria. En Schopenhauer no es muy diferente, aunque se deben salvar las diferencias: éste reconoce que la voluntad no es un ‘concepto’ como tal, dado que su extensión es mayor a lo que la tradición (incluyendo a Schelling), ha dicho sobre ella. De ahí que Schopenhauer

reconocen las dificultades para llamar o nombrar esa fuerza originaria, de modo que el no-fundamento o la voluntad, son solo nombres a efectos de describirla de algún modo. El punto en cuestión es que, todo aquello que se encuentra en la noción de no-fundamento schellinguiana (que solo es otro nombre para Dios o lo absoluto), pasa a la noción de voluntad de Schopenhauer. R. Aramayo<sup>23</sup> ha destacado este punto: “Este querer en términos absolutos, esa volición primigenia e inconsciente que constituye un sustrato común al macrocosmos y al microcosmos, hereda los atributos de Dios. Pero lejos de ser una instancia trascendente queda enclavada en las profundidades de nuestra mismidad.”. Schelling aún sigue enclavado en “Dios” en 1809, y de ahí que su propuesta de la voluntad sea solo una propuesta espectral o preliminar para Schopenhauer, pero, justamente en este punto, me gustaría proponer lo siguiente: ¿y si el escrito de la libertad humana de Schelling fuese leído en clave de “voluntad”, quitando el concepto de Dios, sería una propuesta radicalmente opuesta o contraria al pensamiento de Schopenhauer? Las indicaciones dadas con anterioridad permitirían, en buena medida, afirmar que no; aunque claramente puede ser una cuestión discutible. Por lo demás, el mismo Schopenhauer reconoce en sus *Escritos de juventud* (EIJ) que el nombre de Dios es solo un nombre para hablar de aquello a lo que no se puede acceder<sup>24</sup>.

---

justifique el nombre de voluntad indicando que es el único posible para designar aquella fuerza originaria de todo lo que hay (cfr., MVR I, 22, pp.163-164). Sin embargo, tanto el infundamento, así como la voluntad, no tienen su origen en el fenómeno, sino que son independientes de él: la diferencia es que para Schelling aún sigue siendo un principio trascendente, mientras que para Schopenhauer es un principio o fuerza inmanente que se manifiesta en la conciencia inmediata de cada cual (MVR I, 23, p. 166). Que un sistema metafísico, por lo demás, tenga que ser inmanente, se explica por el hecho de que, a ojos de Schopenhauer, cualquier teoría o concepción sistemático-científica que ponga sus fichas en un principio último trascendente, jamás puede penetrar, realmente, la esencia más íntima del mundo: esto es, la voluntad (cfr. MVR I, 7, p. 77).

<sup>23</sup> Roberto Aramayo, *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. (Madrid: Alianza, 2018), 94.

<sup>24</sup> “Sin embargo, he aquí mi tesis: en este mundo temporal, sensorial e inteligible se dan personalidad y causalidad como algo necesario. Mas la mejor consciencia de mi fuero interno me yergue hacia un mundo en el que no hay personalidad ni causalidad, así como

Considerando todo lo anterior, y comprendiendo que es posible establecer contrapuntos entre el pensamiento de Schelling y Schopenhauer, aún habría que responder una cuestión fundamental a efectos de que las conexiones no sean vacías, sino que tengan un respaldo en el cual, efectivamente, se pueda desarrollar aún más el vínculo entre ambos pensadores. Tal pregunta que permite sustentar una base entre ambos autores es la pregunta por el contexto en el que se podría enmarcar la posición de ambos, aunque salvando las diferencias: el pesimismo filosófico. Dicho de otra forma, ¿qué relación o posición tendría la filosofía de Schelling respecto al pesimismo filosófico? No es que Schelling sea un pensador pesimista; sin embargo, el *Escrito sobre la libertad*, en buena medida, también nos arroja luces sobre eso. Dice ahí Schelling:

Pero el hombre nunca tiene en su poder a la condición, aunque aspire a ello en el mal; solo le es prestada y permanece independiente de él, motivo por el que su personalidad y su mismidad nunca pueden elevarse a acto perfecto. *Esta es la tristeza inherente a toda vida finita, e incluso si hay en Dios una condición al menos relativamente independiente, es también una fuente de tristeza*, que, empero, nunca se hace efectiva, sino que solo está al servicio de la eterna alegría de la superación. *De ahí el velo de tristeza que se extiende sobre toda la naturaleza, la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida.*” (ESL, p. 263. Énfasis agregado)<sup>25</sup>.

---

tampoco sujeto y objeto. Mi esperanza y mi fe se cifran en que dicha consciencia mejor (suprasensible y extratemporal) constituya la única cosa originaria; y por eso confío en que no haya Dios alguno. Si bien quepa utilizarse la expresión *Dios* para designar a esa mejor consciencia o a todo cuanto no se sabe distinguir o nombrar.” (EIJ, frag. 18, p. 32).

<sup>25</sup> A propósito, Sandra Baquedano en “¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?”, *Revista de Filosofía* vol. 67 (2011): 111, nos recuerda que el tema del dolor y el sufrimiento son temas claves para la comprensión de la metafísica de la voluntad en Schopenhauer (y para el pesimismo en general). Esta idea de dolor y sufrimiento, aunque sin llegar a la profundidad que tiene en el pensamiento de autores pesimistas (Schopenhauer, Nietzsche, Mainländer, etc.), claramente queda expresada en el pasaje citado en el corpus. Lo interesante en cuestión, acá, es que justamente lo único de ‘naturaleza positiva’ es el dolor y el sufrimiento, porque se dejan sentir de modo inmediato. Esta idea o postura de Schopenhauer respecto al dolor como algo positivo, como se aprecia, también se encuentra de forma germinal en el Schelling del *Escrito de la libertad*: la tristeza inherente de toda vida no es algo que se pueda extirpar o aniquilar, es parte de la necesidad de la vida finita del ser humano.

Hay, al menos, dos cuestiones que cabe destacar: Schelling se refiere explícitamente a un ‘velo’ de tristeza, como aquello que encubre y oculta lo que tiene que mostrarse como verdadero. Ciertamente este ‘velo’ que menciona Schelling no es el *velo de maya* al que se refiere Schopenhauer, pero la idea que subyace a ambos no es del todo diferente: el recurso al velo es una exhortación metafísica a partir de la cual se debe dejar en evidencia que, aquello que está por debajo y frente a todas las cosas, y que resulta inaccesible para nosotros, de alguna forma nos tiene que iluminar o dar claridad respecto de este mundo en el que hay dolor y sufrimiento, porque ello es parte inherente de él. Esta idea ha sido expresada, aunque en función del pesimismo de Schopenhauer, por R. Aramayo, quien indica lo siguiente: “El pesimismo, entendido como lucidez, como una clarividente perspicacia que logra iluminarnos como un faro en la noche y consigue *des-ilusionarnos* al despojarnos de vanas ilusiones, es el camino que nos permite vislumbrar lo meta-físico, lo que hay más allá del querer, del constante anhelo por satisfacer nuestros mutables e insaciables deseos.” (2018, 14). Por otra parte, esta idea de dolor y sufrimiento que subyace al pensamiento de Schelling en 1809, aunque no se enmarca de forma directa en el pensamiento pesimista, dado que el dolor y la tristeza inherente tienen que servir como trampolín para la “eterna alegría de la superación”, sienta las bases a partir de las cuales, en el fondo de todo, siempre hay dolor y sufrimiento. Ciertamente Schopenhauer diría que Schelling se inclina por una suerte de optimismo filosófico; mas, ¿se puede desconocer el reconocimiento, por parte de Schelling, de aquel fondo o abismo en el cual el ser humano siempre está en términos de dolor y sufrimiento? Estaría inclinado a decir que no<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Otro contrapunto que cabe destacar, aunque por motivos de espacio no he mencionado (sigo aquí la intuición de F. Martínez, 2000; 2019), es la idea de las ‘potencias’ desarrollada por Schelling a la luz de su filosofía de la Naturaleza (aunque también se extiende de forma posterior a *Las edades del mundo* [1813/1815]), cuyos planteamientos no pasaron desapercibidos para Schopenhauer e, incluso, resultan tan buenos cuando se mantienen a hombros de Kant (PP II, p. 137). La teoría o idea de las potencias de Schelling puede ser

## Comentario final

La pregunta inicial sobre si era posible establecer un contrapunto entre Schelling y Schopenhauer, mas no necesariamente una influencia, en función de la metafísica de la voluntad, puede ahora ser respondida de manera positiva. Por lo expuesto anteriormente, es plausible establecer cruce de ideas y conexiones entre el pensamiento de uno y otro autor. Por lo demás, como se evidencia, no pareciera que Schopenhauer siente un desdén en particular hacia Schelling y su filosofía, dado que su rechazo más bien tendría que ver con su forma apresurada y/o precipitada de desligarse de toda la tradición postkantiana, sin ponderar adecuadamente sus distancias y acercamientos con Schelling.

Por otro lado, la hipótesis de Leyte y Rühle de que la idea sobre una metafísica de la voluntad expuesta en el *Escrito de la libertad* es *conditio sine qua non* del desarrollo posterior de Schopenhauer resulta, a todas luces, desproporcionada. Lo cierto de la tesis de ambos, y estos son los matices que habría que agregar, es que Schelling desarrolla ideas muy cercanas a los planteamientos de Schopenhauer y que, claramente, este último conocía bastante bien dada su lectura y estudio del texto schellinguiano de 1809 (y otros tantos textos anteriores también); mas, de ahí no se sigue una influencia directa o la imposibilidad de haber desarrollado las ideas que éste tenía en mente antes de la publicación de *El Mundo como Voluntad y Representación* en 1818, dado que la influencia directa sigue siendo el pensamiento y la obra de Kant. A lo mucho, y solo de forma especulativa, diría que existe una deuda inconfesada de parte

---

comprendida según la división que él mismo hace de su filosofía en 'negativa' (toda su filosofía anterior a 1813/1815) y 'positiva' (toda su filosofía posterior, hasta 1841): las potencias son aquellos 'niveles' en ascenso a partir de los cuales se comprende la naturaleza, en tanto que se da una polaridad o duplicidad originaria; siendo estas potencias formas de la identidad absoluta. Por otro lado, en la filosofía positiva, son producto del proceso de revelación de las potencias divinas. Esta idea de las potencias es, sin duda, comparable u homologable con los 'grados de objetivación' de la voluntad en Schopenhauer (cfr. MVR I, 26, pp. 183-192).

de Schopenhauer hacia Schelling: deuda no expresada por los motivos antes descritos y, también, por el propio desdén -probablemente- de lo que encarnaba la ‘figura’ de Schelling y los postkantianos: esa filosofía académica que se alejó, producto del ‘fenómeno Hegel’, de él durante muchos años<sup>27</sup>. La desproporción de la hipótesis de Leyte y Rühle se debe, a mi juicio, a que utilizan de mala forma el concepto, de que la filosofía de Schopenhauer y Nietzsche, sin Schelling, sería “impensable” (2004, 61). Sin embargo, ellos mismos parecen corregir este punto: “La influencia decisiva del Schelling de 1809 sobre la filosofía <<postidealista>> de Schopenhauer y Nietzsche debe ser comprendida en el plano de las dependencias propias de la historia de la filosofía, es decir, como influencia que no se produce de modo necesariamente consciente, que no es resultado de una <<recepción>> asumida de la obra.” (2004, 62). Este punto parece mucho más plausible que la idea de un ‘impensable’. De todas formas, al comentario de Leyte y Rühle se le escapan las ideas anteriores de Schelling a 1809 y que, como hemos visto, subyacen también en el pensamiento del Schelling posterior como, indirectamente, en el de Schopenhauer (a efectos del contrapunto y comentario de la metafísica de la voluntad).

Finalmente, y como he mencionado, no parece que Schopenhauer desechara la filosofía de Schelling de lleno, aunque tampoco la acepte por completo. Pero, que hay una conexión entre Schelling y Schopenhauer es plausible, pese a ese aparente rechazo a la filosofía postkantiana del primero. Ello queda claro en la siguiente anécdota que nos cuenta F. Martínez (2000, 172), respecto del fallecimiento de Schelling: “Poco después, en el mismo año, Frauenstädt escribió un artículo con motivo de la defunción de Schelling, artículo que levanta una ligera protesta de Schopenhauer, que opina que Frauenstädt no hace justicia a Schelling, pues olvida «lo bueno que se le ha de reconocer. A pesar de sus bromas y

---

<sup>27</sup> Al respecto de este punto, véase Safranski (2011, 331-349).



de las aún mayores de sus seguidores, en general mejoró y fomentó de manera esencial la concepción de la naturaleza».”

## Referencias

- Aramayo, R. *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid: Alianza, 2018.
- Baquedano, S. “¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?”, *Revista de Filosofía* vol. 67 (2011): 109-121.
- Martínez, F. *La recepción y la crítica de la filosofía postkantiana en Schopenhauer* [tesis doctoral]. Barcelona: Universitat de Barcelona., 2000. Tesis disponible en: <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/102190>
- Martínez, F. “Schopenhauer y las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1) (2019): 147-174.
- Pérez-Borbujo, F. “Schelling y la metafísica de la voluntad”, *Contrastes. Revista internacional de Filosofía* vol. XVII (2012): 229-246.
- Safranski, R. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Buenos Aires: Tusquets, 2011.
- Schelling, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Schelling, F. W. J. *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Madrid: Trotta, 2004.
- Schopenhauer, A. *Escritos inéditos de juventud*. Valencia: Pre-Textos, 1999.
- Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena I*. Madrid: Trotta, 2013
- Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena II*. Madrid: Trotta, 2013



Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 2016.

Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Trotta, 2016.

Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación II*. Madrid: Trotta, 2019.

Suances, M. *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona: Herder, 1989.

## La emergencia de la subjetividad como resistencia al dispositivo Saber/Poder

### *The emergence of subjectivity as resistance to the Knowledge /Power device*

Mauricio González Villarroel<sup>1</sup>  
rene.gonzalez@umce.cl

Claudio Ibarra Varas<sup>2</sup>  
claudio.ibarra@umce.cl

Recibido: 07/06/2022

Aceptado: 20/07/2022

DOI: 10.5281/zenodo.7044381

### RESUMEN

El artículo aborda el concepto de subjetivación como otro modo de resistencia al poder desde el pensamiento de Michel Foucault. Para esto instala el problema en las dimensiones del saber/poder y su funcionamiento en los dispositivos concretos, y como éstos remiten a un diagrama de fuerzas puras. Teniendo en consideración estos antecedentes, el texto intenta desplazar la resistencia hacia otro lugar, el que va más allá de la clásica relación poder/contrapoder; es en este sentido que la resistencia aparece como un pliegue de la fuerza que encuentra en la subjetivación una efectuación que disloca la visión común de este concepto.

**Palabras clave:** Resistencia, subjetivación, diagrama, dispositivos.

### ABSTRACT

This paper addresses the concept of subjectivation as another form (or modulation) of resistance to power from Michel Foucault's thought. In order to do that, the article installs the problem in the dimensions of knowledge/power and its operation in specific devices, and how these refer to a diagram of pure forces. Considering that premise the paper displaces the resistance into a different place that goes beyond the classical relation power/counter-power. It is in this realm where resistance appear as a fold of force that finds in subjectivation an effectuation that dislocate the common understanding of that concept.

**Keywords:** Resistance, subjectivation, diagram, devices

<sup>1</sup> Doctorando en Filosofía de la Universidad de Chile, Académico del Departamento de Filosofía de la UMCE.

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona, Académico del Departamento de Filosofía de la UMCE.



## Introducción

Es más o menos sabido que en la historia de la filosofía existe una pregunta que le ha acompañado siempre, en ocasiones más soterrada o implícita, en otras más evidente o directamente explícita, pregunta que sobretodo en el pensamiento contemporáneo tuvo una reactivación expresa y contundente, nos referimos a la pregunta ¿qué significa pensar?<sup>3</sup>. Nosotros proponemos acá un breve desplazamiento a esa pregunta, vale decir, deslizarse de la pregunta *qué significa pensar* hacia la pregunta *qué significa resistir*. Lo anterior nos fuerza de inmediato a marcar una precaución inicial: que el movimiento efectuado por el desplazamiento de la pregunta no debe suponer que lo desplazado queda atrás, fuera de foco (o fuera del marco), como algo sobre lo que ya no es necesario, incluso perentorio, preguntarse, no. Lo que creemos es, de manera distinta, que el movimiento de la pregunta, el desplazamiento de una a otra, en ningún caso borra la primera, sino más bien la deja en espera. Lo que intentamos decir es que la pregunta por la resistencia estaría acompañada de una manera casi espectral por la pregunta por el pensamiento; tanto es así, que los recorridos que podamos andar, movidos por la pregunta por la resistencia, nos llevarán en más de una oportunidad, entre otras cosas, a la cuestión del pensamiento, en donde el *acto de pensar* se muestra como *acto de resistencia*.

La intensión primera de este texto es *pensar la resistencia*, en donde la cuestión desafiante es cómo pensarla *fuera* de la captura política

---

<sup>3</sup> Aludimos evidentemente a la pregunta heideggeriana que guía toda la obra que lleva por título el mismo nombre: *¿Qué significa pensar?* Tal vez es menos evidente, sin embargo, no menos crucial, apuntar que otros filósofos contemporáneos han dedicado complejas y espléndidas páginas a la cuestión del pensamiento. Solo por citar los más cercanos y pertinentes acá, pensamos en el ya célebre pasaje de las “Modificaciones” (cfr. El uso de placeres, pag. 14-15), como también en la obra *¿Qué es la filosofía?* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, que es, quizás, un libro dedicado enteramente a la cuestión del pensamiento.

representacional, sustrayéndola de las categorías que impone el poder para pensarla; en este sentido cabe preguntarnos ¿qué estatuto debería de ganar la resistencia para erosionar el campo de juego y las reglas de las que dispone el poder? Para abordar esta interrogante, habría que partir afirmando que la resistencia mantiene siempre una *relación intensiva y compleja* con el poder; de esta manera, si la resistencia se *corresponde a/con una fuerza* (no necesariamente “poderosa”, ya lo veremos), entonces resulta evidente que mantiene con el poder un tipo de relación que será absolutamente necesaria de examinar.

Entre otros autores y otros motivos de pensamiento, Michel Foucault es un autor particularmente interesante de abordar si se trata de analizar estos problemas, incluso se podría decir respecto de su trabajo que es paradigmático; esto, en tanto que su pensamiento, o, mejor dicho, el devenir de su pensamiento mantuvo siempre una tensión variable y compleja entre las prácticas o núcleos de resistencia y el dispositivo saber/poder que el pensador francés supo plantear a lo largo de su trabajo. No es menor adelantar que en esa tensión compleja, se jugó el corazón de su pensamiento, y por lo mismo, aquella problemática tensión amenazó con paralizar sus latidos. Por lo mismo, no sería exagerado insinuar –cuestión que precisaremos más adelante- un pequeño intervalo catatónico en la vertiginosa mutación de su pensamiento. Crisis pasional sin paroxismo, catalepsia del pensamiento, o *impasse teórico* (como refiere Deleuze).

Ahora bien, si para Foucault estamos siempre en los dispositivos, y los dispositivos son esta conjugación inmanente de saber/poder, las que a su vez, realizan las conformaciones históricas, las que son antes que nada formaciones de saber y nada más que de saber<sup>4</sup>, entonces, darle un

---

<sup>4</sup> “Sucedee que para Foucault no hay nada bajo el saber. Todo es un saber. Todo es saber. No hay experiencia antes del saber. Esa es su ruptura con la fenomenología. No hay, como decía Merleau-Ponty, una “experiencia salvaje”. No hay “Vividos” o, más bien, lo vivido es ya un saber. Solo que no todo saber es una ciencia. Pero bajo el saber no hay nada [...] Digo

lugar aquí (en el dominio de los dispositivos) a la resistencia no es una empresa menor, cuestión que corresponde a la segunda intención de este texto. Acaso sea la *empresa sin presa* (Blanchot) que hay que llevar, la tarea de la crítica y el pensamiento *par excellence*.

## Siguiendo la línea del dispositivo

Es una manera que se ha vuelto ya convencional, presentar la obra de Foucault en tres etapas, que serán en definitiva tres momentos de su recorrido intelectual. El primer momento dedicado al trabajo sobre *el saber*, que, a su vez, es reconocido como su etapa *arqueológica*, y que iría desde *Historia de la locura* hasta su obra *La Arqueología del saber*, vale decir, traza un arco desde los años 1961 a 1969. Su segundo momento, que sería *el poder*, etapa que se reconoce como *genealógica* y que comienza a figurarse en sus trabajos, investigaciones y clases de comienzo de los años 70 y que encuentra su consagración en trabajos fundamentales de su pensamiento, como lo son *Vigilar y castigar* (1975) y el primer volumen de su *historia de la sexualidad: La voluntad de saber* (1976). Finalmente, su tercer momento, *la subjetividad*, que se anuncia en cuestiones relativas a la gubernamentalidad y/o el gobierno, a partir de 1978 y que se consuman como el gobierno de sí, en tanto tecnologías de la subjetividad, en el segundo y tercer volumen de la historia de la sexualidad: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*.

---

simplemente que para Foucault nada preexiste al saber. Quiero decir que el saber no presupone, no supone un objeto previo, ni un sujeto preexistente [...] Saber es una conjunción, una conjunción entre ver y hablar. Toda combinación entre ver y hablar según las reglas de formación de lo visible y las reglas de formación de lo enunciable constituye un saber [...] No hay nada bajo el saber, no hay nada antes del saber [...] Porque todo saber es una práctica. Más aun, todo saber es por lo menos dos prácticas, práctica de ver, práctica de enunciado” (Deleuze, 2013, págs. 33 y 145).

Sin embargo, debemos remarcar que adoptar esta esquematización y periodización del pensamiento de Foucault, implica quizás no un riesgo, sino que de este facilismo didáctico se desprende un gran error, sobretudo porque se puede llegar a creer que en el pensamiento de Michel Foucault existen tres procedimientos, en el que cada uno, sucesivamente, va superando al anterior, siendo así como Foucault va de la arqueología a la genealogía, y de esta última al análisis de la prácticas de subjetivación. El filósofo español Miguel Morey nos advertía de este error en el prólogo a las *Tecnologías del Yo*, puesto que “los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto” (Morey, 1990, Pag. 16). Para demostrar esta forma de comprender el itinerario del recorrido intelectual de Foucault, Morey se despliega mostrando puntos de evidencia a lo largo de todo el recorrido de las obras Foucaultianas, sobretudo ratificando su postura en una serie de entrevistas de los últimos años de vida que concede el pensador francés, algunas de las cuales, hasta el momento de la escritura del mencionado prólogo, no estaban publicadas y/o pertenecían a originales inéditos alojados en el archivo del *Centre Michel Foucault*. Solo para mostrar algunas de las muchas evidencias válidas como argumento para defender su postura, Miguel Morey se refiere a la entrevista titulada *Verdad y poder*<sup>5</sup>, publicada en español el año 1981, en la que se le pregunta a Foucault si él ha sido el primero en plantear al discurso la cuestión del poder, a lo que responde: “No creo haber sido el primero en plantear esto. Al contrario, me sorprende lo que me costó plantearla. Cuando pienso en ello ahora me pregunto de qué pude hablar en *La historia de la locura* o en *El nacimiento de la clínica*, por ejemplo, sino del poder.” (M. Foucault, 1981, pág. 134). Por otra parte, recurre a un recordatorio para reafirmar su posición: “Recordemos que *Surveiller et*

---

<sup>5</sup> Esta entrevista es parte de un libro publicado en español, edición de bolsillo de Alianza editorial, titulado “Un diálogo sobre el poder”.

*punir* partía de una pregunta que está a caballo entre la segunda y la tercera “etapas” (como, en cierto modo, *Histoire de la folie* está entre las tres): “¿Puede hacerse la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?” (Morey, 1990, pág. 19) Y concluye que estos emparejamientos entre la “moral”, la “genealogía” y los procedimientos “arqueológicos” son suficientemente expresos como para hacer más o menos relativas las aceptaciones generales y la validez de las particiones generales.

Por otra parte, es del todo conocido que Gilles Deleuze (Cfr.1987) dedica un libro al pensamiento de Michel Foucault, y bastaría la primera mirada de sobrevuelo para advertir que justamente presenta el recorrido completo de la obra foucaultiana en estas tres famosas etapas: saber, poder, subjetividad. Pero basta con detenerse solo un poco para comprender que esa mostración es solo “una abstracción” de utilidad analítica para separar elementos que siempre han estado más o menos imbricados. Deleuze (2013) dirá que el pensamiento de Foucault inventa coordenadas, que procede según ejes, y es precisamente a estos ejes o coordenadas a las que más tarde llamará simplemente “líneas”<sup>6</sup>, “líneas de diferente naturaleza (...) que siguen direcciones y trazan procesos siempre desequilibrados que unas veces se unen y otras se alejan entre ellos. Cada línea esta quebrada, sometida a *variaciones de dirección*, bifurcaciones y ramificaciones, a *derivaciones*” (Deleuze, 2007, pág. 305). Líneas heterogéneas, pero permanentemente en coexistencia friccionada,

---

<sup>6</sup> El primer curso de Deleuze sobre Foucault que aparecerá en español y que se titulará “Saber”, se publica efectivamente en 2013, pero el curso mismo es dictado por Deleuze en el año 1985, es en este contexto que ocupará el termino “eje” para referirse al desarrollo del pensamiento de Foucault; más tarde, en el año 1986, publica su obra de homenaje titulada “Foucault”, que ha sido el resultado del trabajo de ardua investigación sobre el pensamiento de su amigo intelectual, además de los cursos que dictó sobre él, inmediatamente posterior a su muerte; y por último -incluso después de su jubilación en el año 1987-, dicta una conferencia intitolada “¿Qué es un dispositivo?” (1988) en donde ya no ocupará el termino ejes o coordenadas, y los reemplazará por el término “líneas”.



líneas que mantienen una constante relación problemática e intensiva, continua imbricación. Si se quiere “tres dimensiones del Ser, irreductibles por más que en mutua implicación; ontológicas, aunque estrictamente históricas” (Morey, 1987, pag. 17).

Ahora bien, nos parece del todo pertinente las precisiones de ambos autores<sup>7</sup>, quienes por lo demás son bastante coincidentes en su espíritu final, en el hecho de pensar los tópicos del saber, del poder y de la subjetividad, y sus procedimientos metódicos, más que como periodización o etapas sucesivas, abordarlos como “ejes o líneas” de su pensamiento que se engranan, o como “círculos” que se engloban. Por nuestra parte, recogemos esa indicación de lectura, y después de retomar

---

<sup>7</sup> Sin embargo, nos parece necesario dejar una marca en este punto. En su esfuerzo por defender su postura, Miguel Morey trata de llevar a un límite indiscutible el hecho de que en Foucault siempre ha estado todo presente desde el inicio, todos los problemas de su obra. Para ello utiliza fundamentalmente los argumentos de las últimas entrevistas y escritos de Foucault, afirmándose en lo que podríamos llamar una mirada retrospectiva del propio Foucault respecto de su propio trabajo. Pero eso, para nosotros, puede presentar algunos problemas. Fundamentalmente porque eso implica hacerse cargo de una óptica que rearma su propio trabajo desde otro lugar de mirada, muy distinto del que tenía *en el mismo transcurso* del trabajo, es como querer darle mirada de perspectiva “clara y distinta” a posteriori, a una visión “de topo y de tientas” con la que se contaba en el viaje y la aventura de su trabajo y su pensamiento mismo; siempre en revisión, en movimiento, drástica y estrictamente crítico consigo mismo. Complementario a esta nota de arriba -y por último-, cabe mencionar que entre el prólogo del *Foucault* de Deleuze al prólogo de *Tecnologías del yo* existen 3 años de diferencias, tres años que lo marcan una aproximaciones a los problemas, planteados aquí, muy distintos. En el prólogo al *Foucault*, Morey marca más las afinidades y las convergencias entre ambos filósofos, a lo más, indica que el libro presenta un Foucault *deleuzianizado*, pero que ese hecho no implica perder de vista la rigurosidad de la presentación y de reconocer ahí, estrictamente el pensamiento de Foucault (ejercicio que Deleuze reconoce de todas sus “monografías”). En lo que respecta al prólogo a *Tecnologías de yo*, Morey se acerca de otro modo al problema, nos parece que en parte se debe a la profundización de sus investigaciones, cuestión que se puede apreciar claramente en la citas que ocupa, sobretodo en los momentos cruciales en torno al énfasis que ahora le incorpora en relación a defender su posición, a saber, que en Foucault no es pertinente hablar de etapas de su obra, ni de metodologías distintas según época – saber; poder; subjetividad o de la arqueología a una genealogía-). Y es en este punto que marca una distancia con Deleuze, puesto que, según él, habría en su modo de presentación de la obra foucaultiana una operación que seguiría presa del modo de periodización. Distancia que nosotros no compartimos, como lo muestra este texto.

la posta, nos aventuramos con una pequeña apuesta. Si aceptamos estas indicaciones e inclinaciones de lectura, quiere decir que la cuestión se juega en posiciones, intensidades o énfasis. Decir que en la obra de Foucault, de algún modo, siempre han estado presentes los tres ejes de su pensamiento, el saber, el poder y la subjetividad o el sujeto, no significa que se tenga que desconocer que hubo momentos de mayor énfasis explícito o expreso de un eje por sobre otro. De manera que, al par de presentarlos, primero como ejes por separado, en segundo lugar, queremos enfatizar- y esa es nuestra apuesta- que estos ejes o líneas funcionan concretamente siempre como elementos de lo que Foucault ha llamado *dispositivo*.<sup>8</sup>

## Saber y Exterioridad

Poniendo atención a la línea del saber, para Foucault esta se desenvuelve en la exterioridad, le pertenece a las formas de exterioridad. Y esta dimensión de las formas de exterioridad constituyen el saber. Desde esta afirmación vale preguntarse: ¿por qué formas de exterioridad? Porque la forma de visibilidad se desenvuelve en un campo o en un régimen determinado de luz, perfila así una relación de luz y de sombra, y con ello permite ver de una manera determinada. La visibilidad es una suerte de distribución de un régimen de luz (por ejemplo, el régimen de

---

<sup>8</sup> Nuestra apuesta de reunir o entrelazar los ejes del pensamiento o el recorrido intelectual de la obra de Foucault, en un solo concepto, el de dispositivo, es sin duda eso, una apuesta, por lo demás bastante arriesgada, tal vez como debe ser toda apuesta; sin embargo, que sea una apuesta no la hace necesariamente antojadiza, toda vez que autores que han dedicado muchos esfuerzos para dedicarse a pensar este problema, le han otorgado un sitio clave a este concepto. Baste recordar, como inicia la conferencia de Deleuze que lleva por título precisamente “¿Qué es un dispositivo?”: “La filosofía de Foucault se presenta a menudo como un análisis de los “dispositivos””. (Deleuze, 2007, pág. 305). Lo propio ha hecho Giorgio Agamben en su texto que también lleva el mismo título, él ahí nos dice: “la palabra “dispositivo” es un término técnico decisivo en la estrategia del pensamiento de Foucault” (Agamben, 2016, pág. 7).

luz de la arquitectónica del panóptico) que permite esculpir, entre otras cosas, las posiciones estratégicas de los cuerpos y los lugares que ocupan cada uno de ellos, y junto a eso, en fin, modelar el modo de la mirada que se tenga de esa distribución y de esos cuerpos. Por esto un campo de visibilidad no se reduce a las cosas o estado de cosas, ni a un conjunto de cualidades sensibles, es más bien, la condición que hace posible dichas cualidades sensibles y estado de cosas. Lo mismo ocurre para la formación discursiva o régimen de enunciados, se deslizan por el lenguaje. El lenguaje, el ser-lenguaje, como condición de los enunciados le impone un régimen de dispersión, de diseminación.

Siendo rigurosos con el empleo del término “exterior” o “exterioridad” en Foucault, se ve bien, nos dice Deleuze (2015), que la exterioridad tiene dos sentidos: a veces “exterioridad” significa dispersión, diseminación; otras veces “exterioridad” significa abertura o disyunción.

En el primer sentido, podremos decir que los enunciados se distribuyen, se dispersan por el lenguaje. Es entonces una forma de dispersión y, en ese sentido, una forma de exterioridad (no son frases en el lenguaje, proposiciones al interior del lenguaje). Por otro lado, las visibilidades, que no se reducen ni a las cosas, ni a los estados de cosas, no están contenidas por la luz, sino que se dispersan en la luz (Como se ve el infractor de ley en la sociedad disciplinaria, por ejemplo).

En segundo lugar, el otro sentido del término “exterioridad” es la abertura o la disyunción. ¿Entre qué? Entre las dos formas de exterioridad. Existe disyunción entre las dos formas de exterioridad porque son irreductibles la una a la otra, por más que se entremezclen para conformar formaciones históricas estratificadas, no pueden reducirse la una a la otra, conservan igualmente su heterogeneidad. Irreductibilidad, por tanto, de ambas formas de exterioridad, de lo visible y de lo enunciable, de ver y hablar. Foucault lo expresa claramente en

varios de sus textos, uno de ellos es el bello pasaje de “Las meninas” en *Las palabras y las cosas*:

Por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis (Foucault, 2006, p. 19).

De manera que el saber, para Michel Foucault, tiene que ver con las formas: formaciones discursivas (lo enunciable) y formaciones no-discursivas (lo visible), formas que se entrelazan pero que conservan siempre su heterogeneidad y su irreductibilidad mutua. Ahora bien, nos parece que si aceptamos estas últimas cuestiones, a saber, que estas formas conservan siempre su heterogeneidad y su irreductibilidad mutua, el problema que se nos aparece es más o menos evidente ¿cómo es que resulta que ambas formas, al ser heterogéneas e irreductibles entre sí pueden relacionarse? ¿cuál es la naturaleza de este entrelazamiento?, incluso cabe preguntarse ¿cómo es posible esa relación? Es una cuestión de atmósfera, se llega a este punto y se tiene un presentimiento casi de inmediato: hace falta, al parecer, que intervenga otra dimensión, otro eje de una naturaleza muy distinta a la de las formas, dos formas que al estar en una exterioridad disyuntiva la una de la otra, solo surge entre ellas una abertura, abertura inconciliable como incolmable. Se hace necesario otro elemento, un tercero con capacidad de ser homogéneo a las formas discursivas y las formas de no-discursivas (visibilidades), capaz de poner en relación la no-relación de las dos formas: el elemento informal de las relaciones de fuerzas o de poder.

## Relaciones de fuerza, relación de poder

Casi sin darnos cuenta nos hemos deslizado hacia el otro eje, el eje de las relaciones de fuerzas, del poder. Aunque algo habíamos ganado ya, esto es que sabemos que la cuestión del poder no se trata de un asunto de formas, el poder no es una forma, más bien es un elemento informal que efectúa la relación de esa no-relación entre las visibilidades y los enunciados. Al no ser una forma se marca de inmediato la diferencia respecto al saber, el poder es una dimensión distinta, las relaciones de fuerza no se estratifican, no se determinan por una forma, por ejemplo, la forma-Estado, aunque los saberes *integran*, es decir, formalizan, institucionalizan las fuerzas; el poder se define ante todo como un elemento informal:

Las relaciones de saber no tendrían nada que integrar, sino existiesen las relaciones diferenciales de poder. Bien es verdad que éstas serían evanescentes, embrionarias o virtuales, sin las operaciones que las integran, de ahí las presuposiciones recíprocas(...) Las dos formas heterogéneas del saber se constituyen por integración y entran en una relación indirecta, por encima de su intersticio o su “no-relación”, en condiciones que solo corresponden a las fuerzas (Deleuze, 1987, pág. 111).

Lo segundo decisivo que habría que señalar, es que el poder nunca está en singular ya que siempre se encuentra en relación con otras fuerzas: es una fuerza que se ejerce sobre otras fuerzas. Por eso para Foucault no hay que confundirlo ni reducirlo a la violencia; la violencia es, más bien,

Algo concomitante o consecuente a la fuerza, no algo constituyente [...] Pues la violencia tiene por objeto cuerpos, objetos o seres determinados a los que destruye o cambia de forma, mientras que el único objeto de la fuerza son otras fuerzas, y su único ser la relación (Deleuze, 1987, pág. 99).

Si a esto último le complementamos -aunque sea solo nombrándolas-, las tesis fundamentales que Foucault propone sobre el poder, el panorama

se nos vuelve un poco más despejado. La pregunta de Foucault no sería nunca esencialista, no correspondería preguntarse qué es el poder; más bien lo que pregunta constantemente es cómo se ejerce, en ese sentido Foucault conlleva un funcionalismo. Por otra parte, es muy claro el tratamiento especial que le da a “la composición de las fuerzas” (Foucault, 2002) como una cuestión fundamentalmente productiva y el efecto normalizador del poder en *Vigilar y castigar*, la capacidad de “incitar o suscitar” en *la voluntad de saber*, nos dan cuenta de un poder que ya no es concebido como esencialmente represivo. Por último, el poder pasaría por todas las fuerzas en relación, vale decir, por las fuerzas afectantes como por las fuerzas afectadas.

En consecuencia, con lo antes referido podríamos destacar que, en la relación de fuerzas, cada fuerza tiene a la vez el poder de afectar y ser afectada por otra. Este punto es tremendamente relevante para Foucault, puesto que la fuerza afectante se definirá como la fuerza activa y la fuerza afectada como reactiva, pero esto también se puede traducir como la capacidad de la *fuerza espontánea* y la capacidad de una *fuerza receptiva*, tal como indica Deleuze; esta última siempre conserva, hay que subrayarlo, una capacidad, para no equivocarnos y tomarla como algo puramente pasivo.

Llegados a este punto, se hace menester exponer la relación que mantiene el saber con el poder, puesto que, tal como lo advierte Gilles Deleuze, estas separaciones son en el nivel de lo abstracto; en el nivel de lo concreto, siempre están intrincadas. Deleuze, en sus términos, lo expresa así:

Las relaciones de fuerzas permanecen completamente fluidas, inestables, evanescentes por sí mismas, si no se actualizan en sus efectos, siendo sus efectos una forma estable (las formas del saber). Diría entonces que el efecto actualiza la causa inmanente. Y efectivamente, una causa inmanente es inseparable de su efecto, es decir, es una causa que

permanece enteramente virtual si se la separa de su efecto (Deleuze, 2014, pág. 175)<sup>9</sup>

Foucault siempre dirá que el saber y el poder están el uno en el otro. Habla de estas dimensiones o ejes como “noción saber-poder” (Foucault, 2014a), “focos locales de poder-saber” (Foucault, 2008a) o que en sus relaciones hay una *regla de inmanencia*: “Entre las técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia” (Foucault, 2008a, pág. 58).

Insistiendo en la cuestión del saber y del poder, pero, dicho de otro modo, si la cuestión de una época, en términos del saber/poder, se trata antes que nada, de decir todo lo que podemos decir y de ver todo lo que podemos ver, de que en esa formación histórica somos capaces de ver todo lo que en ella podemos ver y podemos decir, entonces vale preguntarse: ¿Cómo es que puede emerger lo transformativo, que permita abrir lo invisible y lo indecible en una época determinada? ¿Cómo es que vamos al encuentro de “las resistencias” de una época, a la ruptura de sus evidencias, de sus verdades, en definitiva, ¿de qué modo “se hacen”, se crean los modos de resistencia en medio de los efectos del dispositivo?

Pero dejemos pendiente, por un momento estas preocupaciones, volveremos sobre ellas para visualizar como se resuelven en el pensamiento de Foucault.

---

<sup>9</sup> Si vemos las cosas desde el prisma de las categorías aplicables al poder y las categorías aplicables al saber, diríamos que el ejercicio de la fuerza es la aplicación de una función cualquiera en una multiplicidad cualquiera (categorías del poder), que se actualiza en una función formalizada en relación a una materia formada (categorías del saber). Para ilustrar esta cuestión, que se advierte un poco abstracta, se hace preciso un ejemplo: en la sociedad disciplinaria la operación sería imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad restringida cualquiera, que se actualiza en la función formalizada, como el acto de educar, a una materia formada, los cuerpos de los niños.



## Diagrama

Por ahora debemos retomar algunas consideraciones en relación al concepto de poder en Foucault, a fin de hacer algunas distinciones que nos serán útiles para la elaboración del concepto de subjetividad o línea de subjetivación. Retomando la cuestión del poder como relación de fuerzas, y haciendo un esfuerzo más de distinción respecto a la noción de saber, tendremos que decir que la palabra que ocupará Foucault ya no será exterioridad, palabra que como ya hemos dicho, la reserva para referirse a las formas del saber, al funcionamiento del saber; en relación con el poder aparecerá la palabra *afuera*. Foucault toma esta palabra del pensador Maurice Blanchot, incluso le dedica un texto que lleva por nombre precisamente *El pensamiento del afuera*. (Foucault, 2014b). Acá Foucault recupera esta palabra blanchotiana y le da su propio sentido.

El afuera, para Michel Foucault, es el elemento no formal, el elemento *informal* de las fuerzas. A diferencia de la exterioridad que tenía relación con las formas, el afuera, para Foucault, sería la relación de la fuerza con la fuerza, las fuerzas puras en relación, es decir, lo que llama en *Vigilar y castigar*, el diagrama. Surge entonces la pregunta ¿qué es un diagrama? Un diagrama es un entramado virtual de líneas y puntos. Líneas de relaciones de fuerzas y puntos de poder o de capacidad, la capacidad de afectar y ser afectado por un otro. Ahora bien, hay que contemplar que en el diagrama también existen puntos de resistencia, esta última cuestión será decisiva, volveremos enseguida sobre esto.

Decíamos que el diagrama se configura de puntos de poder y líneas de fuerza, fuerzas que vienen del afuera. Si el saber dice relación con una exterioridad formalizada, estratificada, “el poder, por el contrario, es diagramático: moviliza materia y funciones no estratificadas” (Deleuze, 1987, pág.102). El diagrama se compone puramente de relaciones de fuerzas, contempla una función abstracta y una materia pura, sin

presuponer ninguna forma. Así, por ejemplo, “el panoptismo” como categoría solamente de poder, desarrolla una función cualquiera a una multiplicidad de individuos cualquiera, a condición de que esa multiplicidad sea pequeña y el espacio restringido. Si a esto le agregamos el elemento formal, es decir, el elemento que involucra las formas del saber, formas de lo visible y formas enunciables, discursivas y no-discursivas, entonces el panóptico se concreta en un dispositivo, que puede eventualmente *castigar* a un *preso*, o *educar* a un *escolar*: la función se ha formalizado y la materia se ha formado.

Por otra parte, Deleuze nos dice que el afuera es relativo al diagrama que determina las fuerzas en relación (2015). De esta manera, podemos decir que el diagrama proviene del afuera, pero al mismo tiempo, recibe ciertas condiciones fijadas del diagrama precedente, puesto que nunca hay un primer diagrama. Un diagrama supone fuerzas constituyentes que pueden configurarse como formaciones constituidas, formas estratificadas que lo estabilizan, pero eso no quiere decir que, según otro eje, este diagrama no comunique con otro diagrama, de tal manera que subsiste una fuerza inconstituible, fuerzas que prosiguen su devenir transformador y mutante. Por esta razón el diagrama se sitúa siempre afuera de los estratos.

En este sentido, Deleuze puede enfatizar aún más el asunto:

El diagrama procede del afuera, pero el afuera no se confunde con ningún diagrama, no cesa de “extraer” de ellos otros nuevos. De esta forma, el afuera siempre es apertura a un futuro con el que nada se acaba, puesto que nada ha comenzado, sino que todo se metamorfosea (Deleuze, 1987, pág.119).

Así las cosas, nos vemos forzados a afirmar que el diagrama dice relación con un afuera relativo, proviene del afuera, pero recibe condiciones fijadas del diagrama precedente que se corresponde con otra formación histórica; el diagrama es una afuera mediatizado. ¿Qué nos indica todo esto? ¿No empuja, esto último, al pensamiento a ir inevitablemente hacia algo que

se anuncia como inevitable? Es decir, si hay un afuera relativo o mediatizado, ¿habrá posibilidades de no mediación? Y si es así, ¿cómo entrar en relación con eso que se anuncia sin mediación? ¿De qué naturaleza extraña sería esa relación con un afuera sin mediación, con un afuera no relativo, con un afuera absoluto?

Blanchot nos puede proporcionar la formula: *La relación con el afuera absoluto es una relación sin relación* (Blanchot, 2008). Es una relación sin relación porque ese afuera absoluto es un afuera *inmediato*. Se puede presentir aquí que la presencia como afuera es en efecto la presencia inmediata, puesto que es la relación con el afuera como absoluto, a diferencia de la relación mediatizada por las fuerzas. Es aquí, a este límite donde tuvo que llegar Foucault (1996), y en esas palabras repletas de *pathos* (pasión y patética a la vez) plasmada en *La vida de los hombres infames*, el lugar en que se le aparece la dificultad de “*franquear la línea*” (REFERENCIA), la frontera del poder. ¿Tuvo que pasar por ese momento crítico para franquear la línea del poder, para ser capaz de mirar de frente esa otra línea, que es la del afuera, la del afuera absoluto? ¿Vio ahí una manera de arreglárselas con ese afuera? Fue preciso, al parecer todo esto, para que Foucault advirtiera precisamente en los griegos y en sus prácticas, una manera de enfrentar ese afuera absoluto como línea del afuera.

## Resistencia

Pero retrocedamos un poco para retomar un punto que enunciamos más arriba. Habíamos dicho que en el diagrama había puntos de resistencia, esta afirmación plantea una dificultad desde la perspectiva foucaultiana, emergiendo inmediatamente la pregunta ¿de dónde venían estos puntos de resistencia? En el libro *La voluntad de saber*, Foucault (2008a) sigue aferrado al segundo eje del poder, en tanto esos puntos de

resistencia serían su simple contracara. La resistencia, dirá, “nunca está en posición de exterioridad respecto al poder”, de esta manera, los puntos de resistencia desempeñan “el papel de adversario”, y continúa diciendo que “por definición no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder” (Foucault, 2008a, pág. 57).

Son precisamente estos pasajes los que presentan muchos problemas y despiertan muchas dudas y discrepancias, por ejemplo, con Deleuze quien se pregunta:

¿Cómo podía decir que eran simples contracaras, cuando la contracara de la fuerza afectante es la fuerza afectada, no la resistencia? ¿De dónde podían venir esas resistencias, sino del afuera? Y si bien es verdad que las fuerzas en el diagrama solo remiten al afuera por intermedio de otro diagrama, del diagrama precedente, afuera mediatizado, afuera indirecto, ¿no dan testimonio los puntos de resistencia de un afuera directo, de un afuera inmediato? (Deleuze, 2015, pág. 12).

Aquí radican algunos problemas importantes a los que se verá enfrentado Foucault, esto lo sostienen algunos de sus seguidores, y varios de sus detractores<sup>10</sup>. Es en este punto donde podemos advertir claramente una marca de distancia, una diferencia importante entre Deleuze y Foucault,

---

<sup>10</sup> No son pocos los autores que han visto en esas conocidas páginas de *la voluntad de saber*, en el apartado “Método”, problemas muy complejos de resolver, en relación con las proposiciones que pone sobre la mesa Foucault respecto al poder. Ahora bien, esas páginas podríamos tomarlas como la epítome de una concepción o grilla de inteligibilidad que venía arrastrado Foucault desde todo el tiempo que le dedica a trabajar el problema del poder. Santiago Castro-Gómez, ve en esa posición la continuidad de una grilla que Foucault aún no había podido desembarazarse, a saber, la grilla de análisis conocida como la hipótesis bélica acerca del poder, que entiende el funcionamiento del poder en una estructura binaria, al interior del marco dualista dominación-resistencia. En este sentido, Castro-Gómez se pregunta: “Si todo es poder, si las luchas se enmarcan todas en la misma lógica estratégica, si el poder carece de centro y se haya repartido por todo el tejido social, ¿qué legitima entonces los levantamientos y las resistencias? [...] si el poder y la resistencia son, en últimas, manifestaciones del mismo poder omnipresente, entonces oponerse a la dominación no es un ejercicio cualitativamente diferente al de la dominación misma [...] Si no hay nada fuera del poder, si de lo que se trata es simplemente de oponer una fuerza a otra de signo contrario, entonces la resistencia sólo puede darse *en* el poder y no *contra* el poder. El poder es una guerra constante, manifiesta o latente, de la cual nunca podremos escapar” (Castro-Gómez, 2010, págs. 21, 24, 25).

las otras diferencias las marcará Gilles Deleuze muy escuetamente, aunque de manera muy densa, en ese famoso texto-carta titulado *Deseo y Placer* (Cfr. Deleuze, 2007). Para Michel Foucault, los puntos de resistencia son la contracara de las fuerzas afectantes o poderes dominantes, con lo que confunde la capacidad de ser afectada de una fuerza con la resistencia. Quedando así, atrapado en la dinámica del poder. Si bien descubre los puntos de resistencia, su estatuto es todavía muy vago.

Cuando medimos la distancia gigantesca del recorrido de la obra de Foucault, no podemos más que sorprendernos del punto en el que culmina. Las tecnologías positivas del poder, inmanente a lo social, ontológicamente primeras –el poder foucaultiano tendría el estatuto del ser heideggeriano– son inseparables de las ‘resistencias’ que no pueden sino suscitar. Pero ¿de dónde viene esa necesidad? ¿Dónde se revitalizan estas resistencias? ¿Deberíamos apostarle al sentido de la libertad planteada como un “dato” primordial? (Mengue, 2020, pág. 110).

Al ser los dispositivos de poder ya no simplemente normalizadores (*Vigilar y castigar*), sino que más aún, ser ahora constitutivos (*La voluntad de saber*), las formas de resistencias quedan, al parecer, configuradas como una especie de contradispositivos. Foucault aparentemente sigue la forma habitual de definir la resistencia, palabra que viene del latín *sistere* que significa *tomar posición*, es desde la capacidad de aguantar, de soportar, en definitiva, la capacidad de oponerse a unas fuerzas que intentan dominarlo, pero que en su acción de resistencia parece que solo “soportan” el poder. En este sentido, las fuerzas que constituyen el poder parecen ser siempre superiores a las de la resistencia, de ahí que no decimos nunca que “el poder resiste”, ya que esto sería una contradicción, pero si que afirmamos con facilidad y soltura que “se resiste *al* poder”.

Foucault afirmaba en la parte del “Método” de *La voluntad de saber* “que dónde hay poder, hay resistencia” (Foucault, 2008a, pág. 117), esta frase fue puesta en cuestión por Bernard-Herri Lévy, quien en una entrevista realizada al filósofo francés en 1977 publicada con el título “No

*al sexo rey*”, la tachaba de afirmación tautológica. Levy hacía hincapié en que, expresado bajo esta fórmula, el poder como la resistencia son parte de la misma naturaleza. El poder y el contrapoder eran dos caras de la misma moneda, con lo cual decir resistencia no es solo *aludir al poder*, sino que *ser poder*, ya que en el fondo entre ellas no habría ningún elemento diferenciador. Leído de esta forma, ubicados en el esquema foucaultiano, no queda posibilidad alguna de escapar al poder. En relación con esto, Santiago Castro-Gómez nos indica que “se le reprochó que su analítica del poder estaba irremediabilmente atrapada en el dualismo dominación-resistencia, lo cual lo hacía ciego frente a los objetivos y medios con que se llevan a cabo las luchas de liberación” (Castro-Gómez, 2010, pág. 18). En esta dialéctica la resistencia y el poder se tornan indiscernibles, y con ello las violencias se traspasan del poder a la resistencia y viceversa.

Gilles Deleuze, teniendo en cuenta esta compleja línea argumentativa de Foucault, plantea que tampoco quedaría claro si al ser los dispositivos productores de efectos de verdad, al expresar la *verdad del poder*, si los puntos de resistencias serían el *poder de la verdad*. Michel Foucault, como esboza Gilles Deleuze:

Sostenía que el destino del hombre moderno es enfrentarse al poder, que es el poder quien nos hace ver y hablar, pero esto no le bastaba, le faltaba lo “posible”, no podía permanecer encerrado en el interior de su descubrimiento. Sin duda, *La voluntad de saber* había señalado la existencia de puntos de resistencia al poder, puntos cuyo estatuto, cuya génesis y cuyo origen quedaban en la oscuridad (Deleuze, 1995, pag. 94).

## **El salto y el pliegue. La subjetividad**

El paso que da Foucault, más bien el salto, el gran desplazamiento que operó para franquear la línea o la frontera del poder, lo da recurriendo a la filosofía griega clásica. Los estudios históricos de Foucault siempre

tomaron periodos relativamente cortos: época clásica de la modernidad para rastrear la aparición de la locura como sin-razón, el siglo XVIII para la emergencia de la biopolítica, etc. En el tratamiento que sigue, Foucault tiene que dar un salto, después de la aparición de la *Voluntad de saber*, se da cuenta que su proyecto de investigación tendrá que sufrir muchos cambios, deberá dar un giro, y en esa crisis, siente necesidad de recurrir a la Grecia clásica y al periodo helénico-romano. Ya no un trabajo arqueológico sobre estratos relativamente cortos de la modernidad, sino más bien un salto a la antigüedad que traza a fin de cuentas toda la historia de occidente. Ve así en la antigüedad filosófica, un modo posible para enfrentar la línea de ese afuera, de ese afuera no mediatizado por las fuerzas en pugna, de ese afuera absoluto que les entregaba la fuerza pura; he aquí la particular manera en que los griegos lo hicieron: ellos plegaron, doblaron la fuerza sobre sí misma. Es en este pliegue, según nos parece, donde se ubica el *golpe de fuerza* de Foucault, tuvo que hacer un gran retroceso, pero pudo ver en las prácticas y conductas de los griegos, una branquia que lo hiciera respirar de la asfixia que le había provocado el poder, al totalizar las relaciones al interior del poder.

Foucault muestra que el genio de la filosofía griega clásica fue haber doblado la fuerza sobre sí misma, de esta forma, el problema de *El uso de los placeres* se vuelve muy preciso. Deleuze (2015) dirá que los griegos tienen un diagrama, puesto que toda formación histórica, social, se refiere a ello: las polis griega remite, por lo tanto, a un diagrama, a una relación de fuerzas. Ese diagrama se actualiza en su formación social, la formación social de la Grecia clásica. La pregunta que cabe plantearse dice relación con las características singulares de ese diagrama: ¿Cuál sería el diagrama griego? Todo diagrama remite a relaciones de fuerzas singulares, de funcionamiento singular, las que para el caso griego serían las relaciones agonísticas (de rivalidad) entre hombres libres.



Ahora bien, en función del diagrama, solo un hombre libre puede gobernar a hombres libres, y solo hombres libres pueden ser gobernados por un hombre libre, de donde surge otra pregunta: ¿Cuál será el hombre libre capaz de gobernar a los otros hombres libres? La respuesta de Foucault, que atraviesa todo el libro de *El uso de los placeres*, es aquel que es capaz de *gobernarse a sí mismo*. Gobernarse a sí mismo es una operación que se “desengancha” o se “desvincula” tanto del saber como del poder. Aparecería, en este momento, el tercer eje que tanta falta le hacía a Foucault. Citamos al propio Foucault en *El uso de los placeres*:

Pronto esta ascética empezará a hacer suya su independencia, o por lo menos su autonomía parcial y relativa. Y ello de dos modos: habrá desvinculación entre los ejercicios que permiten gobernarse a uno mismo y el aprendizaje de lo que es necesario para gobernar a los demás (pág. 75).

Desenganche o desvinculación que permiten a las prácticas del gobierno de sí, ganar terreno singular y autónomo en relación a la topografía de la exterioridad y afuera mediatizado del saber y el poder. Emerge, de esta manera, el nuevo lugar de las prácticas del gobierno y cuidado de sí: el lugar de la subjetividad.

¿Qué quiere decir, finalmente, gobernarse a sí mismo? Significa, antes que nada, que una fuerza se afecte ella misma; una fuerza que se afecta a sí misma es auto-gobernante, auto-directora. Entonces debemos decir que, si una fuerza se ha plegado sobre sí misma, si la fuerza se ha doblado sobre sí misma, hubo proceso de subjetivación. La subjetivación de las fuerzas es la operación por la cual, al plegarse, se afecta a sí misma.

Ahora bien, ese impulso extraordinario de las fuerzas plegándose sobre sí mismas hacen posible ese movimiento de desenganche o desvinculación de las prácticas propias de los saberes establecidos y las prácticas propias del poder. En la medida en que las fuerzas se doblan para ejercerse sobre sí mismas, acontece esta especie de acto de creación,

de emergencia de esta suerte de intensidad autónoma que se le denominará subjetividad. Este pliegue trajo consigo, además, hacer entrar en escena la irrupción del ámbito de la estética y de la ética, vale decir, que al doblarse las fuerzas respecto al diagrama establecido, no sólo estaban destinadas al ámbito del poder y la política, sino a transformarse en fuerzas creativas de modulación del sí mismo, potencias capaces de ir esculpiendo una vida; transfiguración de las fuerzas mismas, arrancadas de la fatalidad del poder estratificado para dar lugar a fuerzas mutadas en potencias de creación de formas de vida, y así tomar la vida misma, su modo de estar en el mundo, como un trabajo de arte.

Recapitulemos. Foucault, en un primer impulso, propone la respuesta al poder con un contra-poder, es decir, habría un primer momento en donde lo que está en juego es un esquema bélico, dicho de otro modo, una grilla de análisis guerrera, de respuesta directa al poder. Se responde al poder de dominio en una lucha, en el modo de la guerra. Es importante mencionar que llegado el momento, Foucault se fue sintiendo él mismo cada vez más incomodo con este tipo de modelo adoptado para trabajar la cuestión del poder, en varias ocasiones ya hacía explícita esta incomodidad. En el curso que dictaba en el *Collège de France* del año 1975-1976, publicado como *Defender la sociedad*, afirmaba:

Está claro que todo lo que les dije durante los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ése es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo; a la vez, desde luego, porque en un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado —diría, incluso, que carece por completo de elaboración— y también porque creo que las nociones de *represión* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse (Foucault, 2000, pág. 30).

Es cierto que se podría afirmar que hasta *la voluntad de saber* persistía esta posición, pero también no es menos cierto que había ya, ahí mismo, expresado con mayor nitidez el descubrimiento de los puntos de resistencia. Foucault apuntaba en este texto:

Habría que hablar de "biopolítica" para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; *escapa de ellas sin cesar*<sup>11</sup> [...] Y contra este poder aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía —es decir, en la vida del hombre en tanto que ser viviente (Foucault, 2008a, págs. 85, 86).

Podemos sostener que es en este momento en que Foucault descubre los puntos de resistencia; pero todavía no le ha dado un riguroso estatuto. Descubre que en su despliegue teórico ha quedado *de este lado de la línea*, del lado del poder, del lado en el que estamos destinados a estar todos - por lo demás; se advierte no pudiendo alcanzar la línea, al par de descubrir, en los focos de poder, los puntos de resistencia, no sabiendo aún -nos parece- que hacer con ellos. Problema no solo teórico, filosófico, político, sino también vital. ¿Qué hacer en esta encrucijada en la que lo puso (nos pone) el poder? Después de la grilla bélica, del terreno de la pugna y la guerra directa, que por mas violento incluso que resulte, viene un tiempo peor para Foucault, viene el atolladero. Momento del pensamiento frente a una especie de abismo, figura de barranco que impulsa a atreverse a llevar el pensamiento a sus propios límites. Foucault nos propone una nueva manera de mirar el poder. Al rechazar toda posibilidad de una teoría, nos propone hacer una analítica microfísica del poder, corriendo el riesgo de encontrarnos de pronto en

---

<sup>11</sup> Las cursivas son nuestras.

medio de una especie de *pandispositivo* de poder/saber. ¿Cómo salir de ahí? Es otra manera de entender la reflexión de *la vida de los hombres infames*<sup>12</sup>. ¿Cómo dar respuesta a ese atolladero? ¿Cómo buscar una respuesta que implique otra dimensión de resistencia al poder? Tuvo que pasar un tiempo considerable<sup>13</sup> para que Foucault, nos proporcionará una respuesta no-directa a la dimensión del poder, respuesta literalmente oblicua; una figura de pensamiento que ya le venía acompañando. La respuesta la encuentra en la operación del doblez o pliegue. La resistencia al poder estaría en un movimiento más complejo que responderle directamente -y con ello caer de lleno en su lógica y en su pragmática- sino más bien en una especie de *oblicuidad compleja*; se trata, antes que todo, de doblar las fuerzas sobre sí mismas. Solo horquilleando las fuerzas sobre sí mismas se constituiría, se crearía una nueva dimensión, la dimensión de la subjetividad. Tuvo que recorrer un trazo histórico muy largo para encontrar, por sus propios medios, este gesto fundamental en las prácticas de la Grecia clásica.

Habría aquí un segundo momento, un segundo gesto foucaultiano para “confrontar” al poder; tuvo aquí necesidad de acudir a los griegos para salir del atolladero; acudir, servirse de ellos y de sus prácticas, para advertir allí modos de resistencias particulares, formas que tienen el signo distintivo de la creación. Es Sandro Signola, quien recientemente, pone un especial énfasis en este asunto, en el carácter permanentemente procesual y transformativo de la subjetividad antigua, destacándola como un conjunto de prácticas de libertad que reflexivamente se *pliegan* en un “estilo” y continúan *desplegando* su propia potencia. (Cfr. Signola, 2018,

---

<sup>12</sup> “He aquí de nuevo otra vez la incapacidad para franquear la frontera, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte o de abajo; siempre la misma opción de contemplar la cara iluminada del poder, lo que dice o lo que hace decir”. (Foucault, 1996 , pág. 81)

<sup>13</sup> Entre la publicación de la *historia de la sexualidad I y II*, transcurrieron 8 años; además, es importante mencionar que Foucault cambió por completo el plan inicial de la investigación, cambio que justifica en la introducción al *Uso de los placeres*.

pág. 111). Vale decir que llegar a un estilo no es llegar a hipostasiarse en él, en una forma quieta y estratificada, formas propias del saber; en este sentido no se podría hablar de un saber del estilo; más bien el estilo expresa un modo en el que ese pliegue efectúa un despliegue de potencia transformadora.

## Subjetivación, ontología del presente y resistencia

Lo dicho ahora último, supone un gesto crucial, en el que no pocos autores han reparado respecto a lo que Foucault advierte de interesante en las prácticas de los griegos, él mismo lo ha expresado explícitamente: “el objetivo principal [...] no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos [...] Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad” (Dreyfus & Rabinow, 1988, págs. 234-5). La cuestión radicaría en un gesto de rechazo de *aquello que somos*, de lo que nos ha llevado a *ser lo que somos*, romper con los privilegios de las verdades del pasado y sus razones que presumen su intacta fuerza, para abrir en todo presente un espacio de lo posible siempre por inventar. Esto, insistimos, fue lo que llamó profundamente la atención del filósofo.

Ahora bien, hay que apuntar la fuerza que tienen ambas operaciones, vale decir, las fuerzas del rechazo del pasado que somos, como de la potencia de creación del presente que estamos siendo, es así como no “cabe preguntarse si la desubjetivación es un fin en sí mismo. Según creemos, tanto Deleuze como Foucault exploran estrategias tendientes a deshacer nuestra organización subjetiva con vistas a generar nuevos *modos de existencia*” (Antonelli, 2020, pag.157). Del mismo modo, tampoco dichas operaciones no deberían reenviarnos a pensar una especie de descubrimiento de verdad en la interioridad profunda de la psiquis o del sujeto; más bien, este sujeto para Foucault resulta:

Irreductible a la interioridad de un contenido o significado, puesto que su consistencia habría que buscarla en la *exterioridad* de su forma, en cuanto encarnación de la constelación de fuerzas en que se inscribe. Dicho de otra manera, el sujeto no es aquello que se repliega sobre un 'sí mismo', sino el efecto de un conjunto heterogéneo de plegamientos del *afuera* (Duran & Torres, 2020, pág. 114).

*Respuesta al poder o resistencia al poder.* Para Foucault, esa sería la cuestión. Así la respuesta al poder es directa, “poderosa”, y muchas veces representacionalmente necesaria, apareciendo inevitablemente como “contracara”, confinada y atrapada en el horizonte categorial, lógico y estratégico del poder. La resistencia, en cambio, viene de otro lugar, de ese lugar sin lugar, que hace saltar los remaches topológicos del interior y exterior (*afuera del adentro y adentro del afuera*), perfora el verosímil hermenéutico del dispositivo saber/poder, traza de otro modo las fuerzas figurativas del agenciamiento estratificado o dispositivo, haciendo emerger una potencia figural como motor creativo para una estética de la existencia.

Foucault descubrió que para franquear la línea del poder había que recurrir a los griegos, quienes habían plegado, doblado la línea del afuera.

¿Cómo enfrentar, tocando o alcanzando esa línea del afuera? La respuesta no es fácil, Foucault mismo tuvo que exigirse a dar un gran salto, un gran giro y desplazamiento; desplazamientos y giros que, en su exigencia extrema, demandan que sean, al mismo tiempo, vitales. Tareas como estas son a las que se ve enfrentado el pensamiento y la escritura,

cuando este se ve embarcado por la *pasión* (Blanchot)<sup>14</sup> y la escritura por lo que no se deja escribir (Lyotard)<sup>15</sup>.

Tenemos que pensar la vida intelectual de Foucault, y quizás su vida entera, como un recorrido de verdaderos actos de resistencia. ¿Cómo no pensar su trabajo arqueológico como trabajo de resistencia con respecto a los saberes que se establecen y que nos hacen llegar a ser los que somos? ¿Y su trabajo genealógico –y con ello un esfuerzo más– que busca tratar de explicar de dónde venían las fuerzas de esos quiebres discursivos, discontinuidades que le acontecen a las formaciones históricas, y que nos hacen decir y hablar, nos hacen contentarnos con ciertas evidencias, con ciertas verdades establecidas? Llegar a seguirles el rastro a esas fuerzas y advertir los puntos de resistencia, afirmar los núcleos de resistencia. Pero incluso, llegar a verse atrapado por esas mismas fuerzas de resistencia que tanto lo impulsaron, que tanto lo inspiraron en el trabajo incansable de toda una vida. ¿Cómo, en ese punto, llegar a resistir –y quizás desistir– de esas resistencias que no hacían sino ubicarlo en medio de las lógicas y las pragmáticas del poder? Quizás nunca resistir al poder ha tenido que ver con enfrentarlo cara a cara, directamente, quizás nunca, en última instancia, ha tenido que ver con eso; quizás Foucault tuvo esa visión al plegar las fuerzas del afuera. Resistir al poder tenía que ver con un pequeño y gigante manierismo oblicuo, la oblicuidad del doblez era la última manera de resistir al poder,

---

<sup>14</sup> “La imposibilidad (...) siendo aquello en lo que a uno siempre le embarca una experiencia más inicial que toda iniciativa, previniendo cualquier comienzo y excluyendo cualquier movimiento de acción para desprenderse de ello. Pero tal vez sabemos nombrar semejante relación que es la empresa en la que ya no hay presa (asidero), puesto que es eso que siempre se ha intentado designar llamándolo confusamente: pasión. De manera que estamos tentados a decir provisionalmente que la imposibilidad es la relación con el Afuera y, dado que esta relación sin relación es la pasión que no se deja dominar como paciencia, la imposibilidad es la pasión del Afuera mismo.” (Blanchot, 2008, p. 58).

<sup>15</sup> “Nadie sabe escribir. Cada cual, sobretudo el más “grande”, escribe para atrapar por y en el texto algo que él no sabe escribir. Que no se dejará escribir, él lo sabe” (Lyotard, 2010, p. 13)



es eso lo que vio como una pequeña esquirola en la oscuridad en la que se encontraba encajonado en las relaciones del poder. Resistir al poder, tal vez, no es enfrentarlo en dirección directa, es tomar el camino de la oblicuidad o tomar el camino de la fuga. Pero eso exige un volcamiento radical de la mirada y el pensamiento, es tomar una posición otra, seguir a un pensamiento que no otorgue al poder ninguna primacía ni preeminencia, es más bien pensarlo como instancias que secundan, que hay otra cosa *primero*. Como si plegarse en los pliegues o trazar líneas de fuga son dos movimientos que siempre son primeros respecto a las relaciones de poder, entender que esos movimientos son la condición para el otro nombre de la resistencia: los procesos de liberación. Existe un pasaje de los manuscritos de Foucault, citado por Morey que determina esta cuestión quizás de manera seca, pero directa: “El objetivo es: la creación de libertad”<sup>16</sup>.

## Referencias

- Agamben, G. (2016). *Qué es un dispositivo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Antonelli, M. (2020). Más allá de la oposición entre deseo y placer. En Antonelli, M. & Sferco, S. (Eds.). *Políticas del deseo, Ética de los placeres*. (133-164). Red editorial.
- Balibar, E.; Deleuze, G; et. al. (1995). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Blanchot, M. (2008). *La conversación infinita*. Madrid: Arena libros.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la Gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo de hombre.

---

<sup>16</sup> En su prologo a las *Tecnologías del yo*, Morey extrae esta cita del archivo del *Centre Michel Foucault*. Véase “Notas manuscritas, Berkeley, s.f., *Centre Michel Foucault*”.

- Castro, E. (2016). *Dispositivo y veridicción*. Revista latinoamericana de filosofía, XLII (2), 195-216.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2013). *Saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. & Guattari. (1993). *Qué es la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Dreyfus, H & Rabinow, P. (1988). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: Universidad nacional autónoma de México.
- Duran, C & Torres I. (2020). *El impasse de la resistencia. La intersección entre Foucault y Deleuze a propósito de la salida del poder*. Hbris. Revista de filosofía. Vol. 11, N°2, 107-128.
- Foucault, M. (1979). *La Arqueología de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1981). *Un diálogo sobre el poder*.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías de yo*
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2008b). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI.-
- Foucault, M. (2014a). *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2014b). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos.
- Heidegger, M. (2005). *Qué significa pensar*. Madrid: Trotta.
- Lyotard, J.F. (2010). *Lecturas de Infancia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Mengue, P. (2020). El deseo, entre cuerpo de placer y línea de fuga. En Antonelli, M. & Sferco, S. (Eds.). *Políticas del deseo, Ética de los placeres*. (103-132). Red editorial.
- Morey, M. (1987). Prólogo a la edición española de *Foucault* (Deleuze). Barcelona: Paidós
- Morey, M. (1990). Introducción a *Tecnologías de yo* (Foucault). Barcelona: Paidós
- Signola, S. (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.

