

# PERSPECTIVAS

Revista de filosofía

Edición N° 01 | Una publicación del Liceo Juan Ramón Jiménez | Todos los derechos reservados | Noviembre de 2012



# PERSPECTIVAS

Revista de Filosofía  
Edición N° 01  
Noviembre de 2012

Una publicación del  
LICEO JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

Todos los derechos reservados

DIRECCIÓN

**Jorge Rincón**

DIAGRAMACIÓN

**Area 51 Publicidad  
y Comunicaciones**

COMITÉ EDITORIAL

**Paula Portela**

**Amalia Tapiero Barreto**

**Lina Zarama**

**Alejandro Martínez**

**María Jaramillo**

**Melissa Díaz**

**Jorge Rincón**

AGRADECIMIENTOS

**Leopoldo Gamba**

**Proyecto Cultural Perspectivas**

**... y a todos los que contribuyeron**

# CONTENIDO

- 5 EDITORIAL
- 6 INTRODUCCIÓN
- 9 DE ANIMA,  
UNA VISIÓN ARTÍSTICA DE LA VIDA  
Amel Restrepo Casas
- 23 FOUCAULT:  
PERSPECTIVAS SOBRE EL PODER  
Y LA RESISTENCIA  
Sergio Carvajal Gallego
- 42 EL RELATIVISMO, UNA VERDAD A LA  
MEDIDA DEL HOMBRE  
Martín Arcila Rodríguez



Los escritos que se presentan en esta primera edición no responden a una única intención. Por un lado, inauguran una serie de publicaciones relacionadas con el área de filosofía del Liceo, que serán recogidas periódicamente en una revista que lleva el sugerente título de *Perspectivas*. Por el otro, pretenden abrir un nuevo espacio del y para el pensamiento, destinado a los estudiantes y demás miembros de la comunidad juanramoniana, interesados en exponer sus puntos de vista sobre los diferentes temas que, directa o indirectamente, tienen que ver con el área.

Como lo sugiere el nombre de la revista, no se trata de establecer de manera predeterminada un único patrón de interpretación de las cosas al que se deban ceñir los escritos. De hecho, el contenido y riqueza de estos no se agota en una comprensión esquemática y absoluta de la realidad. Por el contrario, es razonable afirmar que la única manera de ofrecer en el presente puentes de comunicación con el pensar, es renunciando precisamente a una tal pretensión de absolutez, es decir, renunciando a la idea de que aquí se ofrece un punto de vista privilegiado, un punto de vista, por decirlo así, más acertado o cercano a la “verdad”.

Más cerca del interés del área está el propiciar el mayor número de perspectivas posible sobre una realidad compleja y aparentemente caótica, esto es, no abarcable en su totalidad por los conceptos. Pues es a partir de allí como, en contra de la más ortodoxa creencia de la mentalidad positiva, posiblemente pueda abrirse una luz a la comprensión de la realidad y del hombre, por principio inacabados e indefinibles.

Los temas seleccionados no son más que un pretexto para pensar nuestro presente. Pero no el presente inmediato, estático, sino aquel que se deja considerar a la luz de las mediaciones pasadas como el horizonte necesario para la proyección de lo que aún está por venir. Así, los escritos que se recogen en esta primera publicación, en medio de sus aparentes divergencias, tienen en común el mismo objetivo: *pensar lo que todavía está por pensar*.

Jorge Rincón

# INTRODUCCIÓN

En esta primera edición de la revista hemos agrupado algunos escritos que los alumnos de grado once del año anterior presentaron como propuestas de trabajo de grado. Ahora bien, aunque estos escritos fueron realizados en el marco de la intensificación ofrecida por el área de filosofía que se denominó “Foucault y el biopoder” (pensada fundamentalmente como un espacio para estudiar y discutir algunos de los conceptos más relevantes en la constitución de las denominadas sociedades modernas) este asunto no es el motivo principal sino tan sólo de uno de los escritos aquí presentados. Los otros dos asumen, aunque desde perspectivas bien diversas, algunas aristas del amplio espectro que ofrece la filosofía del importante pensador alemán de la segunda mitad del siglo XIX Friedrich Nietzsche, como una innovadora forma de (re)pensar las relaciones entre la filosofía y el arte –particularmente la literatura, entendida como una derivación de éste-, por un lado, y entre el escepticismo y el relativismo, entendidas como doctrinas filosóficas capaces de configurar determinadas prácticas y formas del ser en común, por el otro.

En el ensayo titulado “De Anima: una visión artística de la vida”, Amel hace un gran esfuerzo para, de la mano del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, mostrar los posibles vínculos que se pueden establecer entre la filosofía y el arte. Esta teoría resulta innovadora y sugestiva, no solo porque cuestiona una determinación de la filosofía que resultó hegemónica en la historia de esta disciplina hasta bien entrado el siglo XX (según la cual lo esencial del pensar filosófico es su propia autocomprensión como ciencia suprema, cuyos agentes son la razón y el entendimiento, y correspondientemente su tajante separación con respecto a cualquier disciplina artística), sino porque logra aunar algunos aspectos relevantes de la filosofía de Nietzsche con la interesante novela *De anima* del escritor mexicano Juan García Ponce. Resulta significativo el esfuerzo que hace Amel por vincular estas dos disciplinas -la filosofía y la literatura- a partir de algunos elementos presentes en ambas, tales como son, el pensar, la vida, el comprender, entre otros. Para explicar esto, el autor muestra con un lenguaje claro la crítica de carácter genealógico que Nietzsche dirige a la metafísica y a los conceptos (o al lenguaje lógico-discursivo) que fundamentan toda explicación metafísica del mundo. A partir de aquí Amel deriva una muy particular concepción del arte, de origen Nietzscheano, según la cual este permitiría pensar una manera radicalmente distinta de asumir el conocimiento; una vía diferente del conocer en la que tanto las categorías lógicas de

la metafísica como el tipo de relación entre el hombre y la realidad que se derivaría de ellas, serían gravemente cuestionadas. Por cuestiones de espacio, no desarrollaremos aquí las pertinentes consideraciones que hace Amel en torno a la idea del arte en Nietzsche como facultad falsificadora o como potencia de autoengaño; tampoco haremos ninguna alusión a los dos estilos artísticos (el apolíneo y el dionisiaco) que, según el autor del ensayo, resultan imprescindibles para pensar esa vía alterna al conocimiento a la que aludimos antes, pero las mencionamos porque dentro del hilo argumentativo de su escrito Amel las destaca como aspectos necesarios para entender la conexión entre el arte, en la acepción nietzscheana del término, y la literatura (por lo menos la que representa la figura de García Ponce), y entre esta y la filosofía, en cuanto forma eminente del pensar artístico.

En el texto de Sergio encontramos un sucinto pero interesante recorrido por algunas de las formas que el poder ha asumido en las sociedades modernas y por los dispositivos que estas han puesto en marcha, en su pretensión de establecer un cierto tipo de prácticas sociales caracterizadas por la normalización de los cuerpos y de las poblaciones en aras de su mayor control y productividad. El escrito aborda críticamente estas llamativas elaboraciones teóricas del filósofo francés Michael Foucault, pues no se limita a ofrecer un recuento expositivo de los conceptos sino que en él encontramos un gran esfuerzo del autor por elaborar un completo marco teórico del problema del poder en la época moderna, por lo menos en el horizonte de las reflexiones que Foucault hace en algunas clases de 1976, y por ofrecer algunas perspectivas o alternativas de resistencia a estas prácticas tanto avasalladoras como homogenizantes. En un primer momento, Sergio muestra cómo Foucault pretende desprenderse del análisis contractualista propio de la teoría jurídica clásica del poder, en el que el poder sería asumido como algo que se posee simplemente y que se puede ceder de forma deliberada, y del modelo economicista según el cual el poder podría reducirse a las relaciones de intercambio o de producción. Estos modelos impiden comprender los mecanismos o dispositivos concretos con los que

opera el poder en nuestras sociedades, haciendo difícil si no imposible la instauración de ciertas prácticas que posiblemente mitigarían su impacto negativo, permitiendo que el sujeto se asuma en nuevas y singulares formas de vida. En efecto, estas prácticas o formas de resistencia se caracterizarían por moldear una subjetividad autónoma y reflexiva, una subjetividad asumida artísticamente en la que imperarían, como dice Sergio, “la búsqueda constante y la reflexión perfeccionista”.

Para finalizar, en el texto “el relativismo, una verdad a la medida del hombre”, Martín presenta de una manera clara y sugerente la lectura que el psicólogo y filósofo español Tomás Ibáñez, en su obra *Municiones para disidentes*, realiza de la corriente conocida como relativismo. Siguiendo la línea del filósofo español, Martín retoma en su exposición la tesis según la cual la discusión en torno al relativismo resulta indisociable de sus implicaciones sociales y afirma que “el debate sobre el relativismo constituye, en última instancia, un debate sobre las relaciones de poder”. El análisis es pertinente ya que el estudio del relativismo, al decir de Martín, permite pensar otro tipo de sociedad en la que el despliegue de las capacidades individuales y un proyecto de vida en comunidad realmente significativo serían posibles. Además, el autor compara esta doctrina con los efectos de poder implicados en otras dos importantes corrientes del pensamiento filosófico, como lo son el escepticismo y la metafísica, lo que le permite tener un mayor panorama de interpretación y, en consecuencia, una mayor probabilidad de acierto en sus afirmaciones. Frente al criterio de una verdad y racionalidad absolutas, defendido por el pensamiento metafísico, frente a la forma de vida –única- que esta teoría defendería “sin importar su dosis de violencia contra la vida misma”, y frente a la tajante negación de la verdad representada por el extremismo escéptico del “Todo vale”, el relativismo ofrecería, en efecto, la posibilidad de un tipo de vida reflexiva en la que se podría construir, de una manera permanentemente renovada, una “ruta de conciliación entre las normas, las leyes, las representaciones y las categorías”, y entre estas y los hombres.



# De Anima, una visión artística de la vida

Amel Restrepo Casas

Intensificación: Nietzsche y Foucault, una perspectiva genealógica | Tutor: Jorge Rincón

## Introducción

Incluso desde la construcción de las primeras civilizaciones el arte parece haber acompañado al ser humano. El arte, alrededor de la historia, ha sido un tema sobre el cual se han generado miles de preguntas y debates. Desde la misma pregunta acerca de qué es o qué podemos llamar arte, hasta el hecho de indagar si el arte es funcional en alguna medida, si es posible encontrarle un uso práctico. A través del arte, el hombre ha creado un testimonio viviente, no solo de su entorno, de los momentos significativos históricamente, sino de las experiencias de cada uno de los artistas en particular; este es un testimonio de carácter más personal, más íntimo.

La filosofía, en cambio, se ha encargado de pensar el mundo, de intentar dar forma y orden a la realidad. En esta medida, la filosofía y el arte se han considerado como dos cosas totalmente independientes la una de la otra, e inclusive excluyentes entre sí. El arte se ha considerado, incluso, como perjudicial para la filosofía y para el hombre, en la medida en que puede alejarlo de la verdad.

En el presente trabajo se pretende demostrar lo contrario; a través de la filosofía del pensador alemán Friedrich Nietzsche, su consideración sobre el arte, y la novela *De Anima* del escritor mexicano Juan García Ponce, se mostrará cuál es el papel del arte, su relación con la filosofía y el conocimiento, y en qué medida el arte se relaciona con la vida. En principio se hará una contextualización de la filosofía de Nietzsche, en la cual se mostrará el proceso de crítica genealógica que lleva a cabo; luego se hablará sobre las consideraciones del filósofo sobre el arte y los estilos artísticos; en seguida se hará una breve explicación sobre los aspectos literarios de la novela *De anima*, y para finalizar, se mostrará en qué relación se encuentra dicha novela con la filosofía de Nietzsche.

# 1. Teoría Nietzscheana

## 1.1 Crítica genealógica a la metafísica

Para poder entender la visión nietzscheana del arte, y más aún, el papel que esta cumple en su filosofía, es necesario explicar el proceso de crítica genealógica que hace a la metafísica. La crítica de Nietzsche se puede entender como genealógica en la medida en que atiende a los procesos a partir de los cuales la metafísica surgió en la humanidad. En la medida en que Nietzsche pone en tela de juicio las circunstancias que propiciaron el surgimiento de la metafísica, es que puede hacer un análisis crítico de la misma. *“Pero ahora habrá que desvelar lo que impulsa a la forma metafísica de pensar, contemplando las causas a partir de las cuales ha surgido”* (CONILL, 1988, pág. 115). Sin embargo, la crítica nietzscheana no tiene las pretensiones kantianas de establecer los límites de la razón pura, para buscar de esta manera un uso legítimo de los objetos metafísicos; de hecho, la crítica nietzscheana busca derribar la concepción misma de razón sobre la cual se ha cimentado la metafísica occidental. *“Antes bien, la crítica genealógica pretende <<derribar ídolos>>, especialmente los que han contribuido a forjar el instinto metafísico”*(CONILL, 1988, pág. 116).

Para Nietzsche, la experiencia del mundo permite al individuo develar el dolor de la existencia. Vivir en el mundo de la experiencia es vivir entre enigmas y abismos: *“Constantemente produce miedo, confusión; genera problemas, aversión y hasta odio a lo real, cuando nos resulta insoportable, como el sufrimiento”*(CONILL, 1988, pág. 116). Ante el dolor de esta experiencia la respuesta instintiva del hombre es desarrollar una

actitud de odio y aversión a la realidad. El hombre se aleja o vela la realidad en la mayor medida posible, para de esta manera liberarse del dolor que implica la existencia; este sentimiento, produce en el hombre un impulso ordenador del mundo y es este impulso el que origina la metafísica. En este impulso ordenador de la metafísica el hombre encuentra calma y sosiego, pues ya no tiene que entregarse al devenir de la realidad. Mediante sus categorías lógicas, la metafísica construye un mundo trascendente, no solo cognoscible sino también perfectamente ordenado.

Esta relación entre lógica y ser, o lógica y realidad, se convierte en un problema para Nietzsche, ya que a través de este tipo de racionalidad –lógica o discursiva- no podemos acceder al conocimiento verdadero de la realidad. Para el pensador alemán no existe ninguna causa objetiva según la cual tengamos que pensar lógicamente, por el contrario, la lógica surge por una necesidad subjetiva de coerción del devenir. Es por esto que la metafísica al fundamentarse en una razón lógica suple esta necesidad subjetiva por coerción, pero no proporciona conocimiento alguno sobre el mundo. *“La lógica –dice nuestro pensador- no tiene nada que ver con la realidad: sus proposiciones no tienen valor cognoscitivo (ni describen ni explican); solo consisten en esquemas ficticios o en imperativos para disponer y arreglar un mundo que sea verdadero para nosotros”*(CONILL, 1988, pág. 128). Además, *“no debe entenderse esta necesidad de construir conceptos, géneros, formas, fines, leyes - <<un mundo de casos idénticos>> -, como si con ello fuéramos capaces de fijar el mundo verdadero; sino como necesidad de arreglarnos un mundo en el que sea posible nuestra existencia”*(CONILL, 1988, pág. 134).

El hombre, mediante la metafísica, normativiza el mundo, hace juicios sobre él, pero en el fondo lo tergiversa en la medida en que la verdadera y única realidad ha sido enmascarada. En la metafísica el hombre genera la proyección de un mundo trascendente con orden lógico, estructurado racionalmente. que se contrapone a la realidad caótica de lo pasajero. *“El mundo metafísico es una invención y anticipación. El hombre proyecta un mundo exento de contradicción, engaño y cambio; anhela un mundo de lo que permanece y confía en su verdad”*(CONILL, 1988, pág. 129). El hombre metafísico se preocupa únicamente por negar la realidad inmanente –en su consideración la única real-, y a través de sus juicios e imperativos, argumentar la existencia de su construcción abstracta, su mundo trascendente. En la medida en que Nietzsche concibe la realidad sensible como lo único verdadero, considera que el pensamiento metafísico se en-

Mediante sus categorías lógicas, la metafísica construye un mundo trascendente, no solo cognoscible sino también perfectamente ordenado.

cuentra refugiado en una actitud nihilista: al negar la única realidad y ocultarse en una ficción que concibe como universal y auténtica, el hombre niega al mundo, niega la verdad. Al haberse ocultado en un mundo ficticio y negado la realidad inmanente, el hombre no ve nada en el mundo, no ve verdad alguna, aun cuando esta se encuentra ahí. Los instintos fundamentales del hombre fueron negados y olvidados por la metafísica, ante su desaparición, el hombre se sume en su nihilismo.

*“Porque el hombre siente que le falta el sentido y el objetivo de su vida, cuando la razón, la moral y Dios se conciben como enemigos de la vida y de los instintos [...] Consiste en una disminución del poder, una debilidad o enfermedad, cuyo origen está en el <<total extravío de la humanidad de sus instintos fundamentales>>”*

(CONILL, 1988, pág. 152).

El impulso ordenador de la metafísica y la voluntad de verdad que le es concomitante, son en últimas deseo o voluntad de la nada. En la medida en que la metafísica intenta reafirmarse, siendo una ficción, se reafirma en la nada. Sin embargo, el nihilismo de la metafísica no es un fenómeno aislado, en realidad está aparejado a un sentimiento moralizante de la vida. La metafísica moraliza la realidad en la medida en que odia el devenir –la multiplicidad- de la existencia, y asume el bien como un adjetivo exclusivo de su mundo ficticio. Así, se genera un anhelo de purificación y de superación de la vida, que Nietzsche denomina ideal ascético:

*“El ideal ascético de la verdad finge un mundo mejor contra la realidad, a la que despoja de su valor y prefiere –valora más- un mundo ideal (fingido), <<verdadero>>, frente al <<aparente>> [...] la metafísica nos ha hecho perder el contacto con la realidad (naturaleza) y nos ha introducido en un mundo de ficción, que falsea –niega- la realidad por odio y descontento con lo real”*(CONILL, 1988, págs. 123-124).

Sin embargo, debemos aclarar que Nietzsche no considera el origen de la metafísica como algo malo en sí mismo, pues es producto de la capacidad de auto-engaño que es connatural al hombre, la cual es necesaria para sobrellevar la existencia, para preservar y acrecentar nuestro deseo de vivir. El sentimiento de auto-engaño se hace perjudicial, tan solo porque la metafísica olvida su sentido original y lo confunde con el sentimiento de verdad. La metafísica se instaura como voluntad de no engañar. Las verdades de la metafísica, al poseer un carácter universal y absoluto, esto es, estable, resultan insuficientes para pensar el verdadero ser de la vida, consistente en un devenir permanente. Pero asumir este devenir, afirma también el pensador alemán, implica un acto de fuerza y valor, muy diferente al sentimiento metafísico caracterizado por la cobardía y falta de vigor ante la abismal existencia.

En la medida en que toma una actitud moral ante la realidad, y asume una postura ascética frente a ella, despreciándola, la tilda de mala y, en consecuencia, aquel acto de debilidad original es tomado como algo bueno y positivo. No sólo el hombre se engaña, adicionalmente cree que su engaño es algo correcto. *“El recurso de la <<ordenación moral del mundo>> es un síntoma de debilidad [...] así pues, vale como condición de existencia de los débiles (buenos), pero cuya condición es la mentira”* (CONILL, 1988, pág. 125).

## 1.2 Crítica genealógica del lenguaje

Para nuestro filósofo la crítica genealógica a la metafísica tiene que incluir necesariamente un estudio y crítica genealógica del lenguaje. En dicho proyecto, Nietzsche pone de relieve ciertos aspectos originales del lenguaje que parecen haber sido olvidados por los metafísicos, como su carácter radicalmente artístico, creador de metáforas. El lenguaje cumple un papel esencial en la metafísica en la medida en que tiene un carácter o *poder legislativo*; este, como describe el filósofo alemán, ofrece las primeras leyes de verdad. A través de la conceptualización que permite, el hombre ordena el mundo, asume una tarea veladora de la realidad, para, del mismo modo que con la metafísica, poder sobrellevar el dolor que implica el devenir de la existencia. El lenguaje conceptual, o gramatical, no permite un conocimiento en sí de la cosa a la que hace alusión, la despoja de sus particularidades, la disfraza de algo universal que no existe; el hombre usa el concepto para cosificar la realidad y abstraerse de esta, olvidando el papel artístico original del lenguaje. *“Pero el lenguaje no alcanza la realidad, el <<en sí>>, sino que los conceptos son los cadáveres de las vivencias y metáforas originales. <<Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son>>, <<metáforas ya olvidadas que han perdido su fuerza sensible>>”* (CONILL, 1988, pág. 137). Esta abstracción que genera el lenguaje, la conceptualización, no sólo engaña al hombre, sino que trastoca su relación con la realidad. Pues hace que el hombre se abstraiga del mundo y lo considere como algo ajeno a él; en suma, no permite que conciba la relación metafórica o artística que existe entre ellos: *“La enfermedad metafísica del lenguaje se debe a la fe en que éste es capaz de ofrecernos una presunta realidad externa”* (CONILL, 1988, pág. 141) La gramática tiene pretensiones de catalogarse como objetiva, como fuente de acercamiento a la verdad, cuando no solo se ha olvidado de su papel original, artístico o creador, sino que ha olvidado la necesidad a partir de la cual surgió, el lenguaje conceptual –ya lo veremos– como fuente de coerción social.

## 1.3 Arte y filosofía, y el lenguaje artístico

En Nietzsche el arte y el sentido artístico del lenguaje juegan un papel fundamental. Según él, el arte y la filosofía se han tomado como dos aspectos o esferas antagónicas, no solo excluyentes sino contradictorias entre sí. Pero para el pensador alemán esta idea no puede ser más que errada. El arte y la filosofía no

sólo se relacionan, sino que no se pueden considerar de manera independiente. La relación que existe entre estos modos del saber se expresa en los términos de una oposición no excluyente, en la medida en que cada uno representa un verdadero problema para el otro. El arte tiene una correspondencia con la mentira, representada en la capacidad de falsificar y de engañar que es connatural al hombre. *“Disponemos del arte para no sucumbir frente a la verdad”*, dirá Nietzsche. Es por esto que el arte presenta un problema para la filosofía, en tanto afirma la *capacidad falsificadora universal* del hombre.

En el arte culmina la crítica genealógica a la metafísica y a la gramática, ya que expone la naturaleza del pensamiento humano como creador de ficciones. *“En suma, la facultad falsificadora nietzscheana no constituiría más que un proceso de “liberación” de los lazos logo-céntricos de la Verdad”* (CACCIARI, 2000, pág. 92). Disponemos del arte para no sucumbir a la verdad; pero a diferencia de la filosofía, de la metafísica, el arte no vela la realidad, no la encubre, no la enmascara ni nos aleja de ella, por el contrario, nos permite sumergirnos en ella. Nos otorga una suerte de armonía con la realidad sensible –la única realidad-, una armonía trágica, que acerca al dolor del devenir, pero no lo oculta sino que lo reafirma. El arte existe como otra forma de conocimiento, nos otorga otra vía de apertura al ser, un camino que desborda las categorías lógicas de la metafísica, y nos permite considerar el ser por fuera de las categorías gramaticales que parten de la distinción de sujeto-objeto: *“Constituye un modo de abertura al ser que vuelve problemáticas todas las modalidades de abertura al ser lógico-discursivas [...] El arte nos revela que la dimensión del pensamiento no se reduce a las categorías de la lógica, anuncia la posibilidad de pensar de otro modo que en formas lógico-filosóficas”* (CACCIARI, 2000, págs. 93-95). En esta medida, el arte nos hace libres, libres de experimentar formas nuevas y complejas de conocimiento, formas que desborden la lógica, formas que constituyen lo que Nietzsche denominará *gran estilo*. El arte reclama, entonces, nuevos patrones de conocimiento, no se enfoca en el juego metafísico de la universalidad y de la abstracción, situadas por encima de la diversidad de las singularidades; por el contrario, se fundamenta y origina en estas. El arte reclama para sí la afirmación de las apariencias como la única y verdadera realidad, de allí su necesidad de acudir al signo en cuanto legítima forma de expresión. El signo juega un papel fundamental en la apertura del ser concebido como apariencia. *“La actividad falsificadora no es, pues, solo crítica en cuanto al logos; reclama nuevos criterios de conocimiento, un nuevo saber, que se funda precisamente sobre lo que, para el logos, es mentira: la forma, el signo, el juego de apariencias”* (CACCIARI, 2000, pág. 97); la verdad falsificadora, el arte, asume el rol de apariencia, y la apariencia deviene verdad, en tanto muestra que no hay fundamentos, la ausencia de principios, *“la ver-*

El arte tiene una correspondencia con la mentira, representada en la capacidad de falsificar y engañar que es connatural al hombre.

*dad de la no-verdad*". El lenguaje se reforma junto con el arte, abandona la estructura gramatical de la lógica discursiva, retoma su capacidad metafórica. En estas nuevas formas de conocimiento y apertura, el hombre adquiere una nueva actitud y relación con la realidad. Su posición ya no es ascética, ya no deposita su esperanza en mundos trascendentes, en universales ficticios, pues el hombre se enfrenta al devenir de la realidad. El fin último, la vida misma, ya no se hace trascendente, mientras que la existencia y permanencia en el ser cobran un valor aún más grandes.

## 1.4 Arte dionisiaco y arte apolíneo

Es en este último aspecto en donde cobrará vital importancia la idea del *gran estilo* ya antes mencionada. El gran estilo es constituido por la síntesis de dos estilos artísticos, el apolíneo y el dionisiaco. "*Los griegos – dice Nietzsche-, que en sus dioses dicen y a la vez callan la doctrina secreta de su visión del mundo, erigieron dos divinidades, Apolo y Dionisio, como doble fuente de su arte*" (NIETZSCHE, 1980, pág. 231). Los griegos adoptaron dos modelos estilísticos diferentes. El apolíneo, que hace alusión al dios Apolo, tiene que ver con la medida, la delimitación, la belleza, el conocimiento, lo sacro; un estilo de arte figurativo que se basa en la representación. En la escultura, Nietzsche ve la más representativa forma de arte apolíneo. La escultura era real para los griegos pero no en tanto pedazo de mármol tallado, se dice que es arte representativo en la medida en que su calidad de verdadero yace en aquello que está representado. En la estatua los griegos no ven mármol, ven la imagen o representación de sus dioses "*La estatua, en cuanto bloque de mármol, es algo muy real, pero lo real de la estatua en cuanto figura onírica es la presencia viviente del dios*" (NIETZSCHE, 1980, pág. 231). En la medida en que el arte apolíneo se basa en la representación está llevando a cabo un proceso de velación de la realidad. Al velar la realidad el arte apolíneo hace soportable la vida, permite la conservación y permanencia del ser. Sin embargo en el proceso de arte apolíneo se está dando una objetivación de la realidad. Al cosificar el mundo, mediante su arte, el hombre se aparta de él, de la misma manera en que lo hace el asceta, y esto como ya se mostró, para Nietzsche representa un problema. Al constituir una forma de arte arraigada en la medida, y al ser el arte una representación de la visión del mundo, el arte apolíneo asume una postura idealizante ante la realidad, la delimita y canoniza.

*"Pero aquella delicada frontera que a la imagen onírica no le es lícito sobrepasar para no producir un efecto patológico, pues entonces la apariencia no sólo engaña, sino que embauca, no es lícito que falte tampoco en la esencia de Apolo: aquella medida limitada, aquel estar libre de las emociones más salvajes, aquella sabiduría y sosiego del dios-escultor. Su ojo tiene que poseer un sosiego «solar»: aun cuando esté encolerizado y mire con mal humor, se halla bañado en la solemnidad de la bella apariencia"*(NIETZSCHE, 1980, pág. 231).

Los griegos adoptaron dos modelos estilísticos diferentes: El apolíneo que se basa en la lucidez y la medida, y el dionisiaco que se basa en la embriaguez y la desmesura.

En contraposición al arte apolíneo, que se basa en la lucidez y la medida, el arte dionisiaco se basa en la embriaguez y la desmesura. La pretensión del arte apolíneo es la de la objetivación de la realidad, pues busca cosificarla y considerarla algo por fuera de nosotros, algo a lo que podríamos acceder; por el contrario, lo dionisiaco tiene otra consideración de las cosas, ya que mediante el estado de embriaguez exaltado por él se elimina el principio de individuación y de la separación sujeto-objeto propio de la representación apolínea. En el arte representado por Dionisio la subjetividad desaparece, y se produce lo que Nietzsche llama *el olvido de sí*; el hombre se ve involucrado en una nueva relación con la naturaleza, con la realidad, una relación de unidad que se contrapone al sentimiento ascético de desprendimiento; el hombre se integra aún más a la realidad y se siente parte de esta: "*El principium individuatonis queda roto, lo subjetivo desaparece total-*

*mente ante la eruptiva violencia de lo general. Las fiestas de Dionisio no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza"*(NIETZSCHE, 1980, pág. 232). A su vez, las relaciones entre los hombres se ven subsanadas, cualquier delimitación social existente queda rota en el estado que otorga el arte dionisiaco, y la moral desaparece "*Todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen: el esclavo es hombre libre, el noble y el de humilde cuna se unen para formar los mismo coros báquicos"* (NIETZSCHE, 1980, pág. 232). En la medida en que el hombre establece esta nueva relación con la naturaleza, permite que esta lo configure de la misma manera que el artista apolíneo configura la estatua; a través del arte dionisiaco el hombre se hace a sí mismo obra de arte.

## 2. De anima, una visión artística de la vida

### 2.1 Breve resumen y sintaxis de la novela

En su novela *De Anima*, Juan García Ponce va a llevar a cabo un proceso artístico que se ajusta a las pretensiones nietzscheanas de un pensamiento no lógico discursivo. En efecto, en su obra el arte jugará un papel esencial. *De Anima* es una novela escrita en México en 1982; en ella, García Ponce nos cuenta la apasionada historia de dos amantes, el proceso de conocimiento del otro y a su vez de ellos mismos; el desarrollo de una pasión que confluye en el éxtasis del placer sexual. El arte y el sexo

jugarán un papel fundamental en la novela, ambos temas se desarrollarán a través de las reflexiones de Gilberto sobre la existencia de Paloma, sobre la relación artística que mantiene con ella. Paloma es arte para Gilberto.

En su novela, García Ponce usa un recurso esencial, y es la escritura a manera de diarios; los diarios de los amantes y personajes principales, Paloma y Gilberto, se alternan a través de la novela, otorgándonos dos puntos de vista, dos perspectivas de una misma pasión y de sus consecuencias. A través de los diarios, el escritor inicia un juego con el lector, juego en el cual lo posiciona como un tercero, un voyeur<sup>1</sup>, tan importante en su literatura, con el cual engendra una relación de erotismo desaforado a través de su narración. A través de la lectura, las sensaciones y encuentros sexuales no solo se materializan según la perspectiva femenina y masculina, adicionalmente, el lector se apropia de las sensaciones; por medio del erotismo de su lenguaje, García Ponce permite que el lector experimente el furor del encuentro de Paloma y Gilberto. La novela maneja un recurso interesante en cuanto al tiempo, ya que está escrita a manera de diario, las reflexiones de los personajes son en tiempo presente; sin embargo, el hecho de que sean diarios, permite que la trama de la novela transcurra en tiempo pasado, en la medida en que las situaciones recreadas ya han ocurrido, ya sea en un pasado inmediato o lejano.

## 2.2 El arte como nueva vía de conocimiento

En la literatura encontramos un vehículo artístico, a través del cual se puede expresar el *gran estilo*. En el *De Anima*, por ejemplo, encontramos la confluencia de los estilos artísticos dionisiaco y apolíneo, se trata de una obra, por esto mismo, que está más allá de las pretensiones lógico-discursivas, características de la metafísica occidental. En ella se expresa la ruptura de la racionalidad lógica. Durante las reflexiones de Gilberto podemos ver esa pregunta constante por el arte, por su papel, por lo que el arte crea y su capacidad de desbordar la racionalidad tradicional "*una sexualidad sin sexualidad y más allá del sexo, un deseo que no termina porque asume la forma de totalidad que no nos pertenece y que está siempre afuera y por lo que, sin embargo, de pronto, uno se siente totalmente rodeado*" (GARCÍA PONCE, 1984, pág. 115). Al ser el arte una vía de conocimiento que tiene la capacidad de desbordar las categorías lógico-discursivas, es que se puede entender como contradictoria; sin embargo dicha contradicción se visualiza únicamente desde la racionalidad lógica, la cual simplemente no puede conceptualizar al arte, no lo puede integrar a sus categorías y, por lo

---

<sup>1</sup> Para García Ponce el lector juega un papel fundamental. En la medida en que este observa, y conoce la novela, es que permite que esta se desenvuelva. Sin embargo, este proceso es particular, es característico de cada lector.



tanto, no puede entenderlo. *"Paloma contradice a Paloma sin dejar de ser ella"* (GARCÍA PONCE, 1984, pág. 111). *De Anima* no sólo se permite hacer esta ruptura a través de su trama, de la idea o concepto que permea el desarrollo de la historia, adicionalmente lo hace por medio del estilo que usa García Ponce al escribir. En la medida en que la novela apela constantemente a un lenguaje metafórico, a una sucesión de ideas, de pensamientos, que no siguen una racionalidad lógica, está creando una nueva vía de conocimiento: *"Entonces ella es para él como un puente por el que todos deberían transitar del mismo modo que la luz entraba por las ventanas, cuando ella se extendía sobre la cama, se posaba sobre su cuerpo e igual que los muebles del departamento parecían mirarla junto a él"* (GARCÍA PONCE, 1984, pág. 101). La metáfora apela a sensaciones, a conocimientos que no tienen la misma naturaleza que los conocimientos metafísicos. En la metafísica encontrábamos una cosificación de la realidad, una predeterminación, según la cual el conocimiento dependía de algo que existía en un mundo trascendente, eran conocimientos estáticos y exteriores al hombre a los cuales este debía acceder mediante ciertos imperativos. En *De Anima*, tenemos un proceso distinto, en la medida en que el conocimiento es artístico, es un proceso de

construcción; es aquí donde el voyeur juega un papel esencial, aquel tercero, el lector, está observando una historia, la historia de Gilberto y Paloma, y mediante la experimentación de sus sensaciones, mediante el lenguaje erótico, el lector está creando un conocimiento de la novela; en la medida en que éste experimenta la novela y el desarrollo de la misma, es que la conoce realmente. Pero dicha experiencia es personal, el conocimiento que crea el lector es propio. García Ponce denuncia este procedimiento de conocimiento o, más precisamente, Gilberto mediante su relación con Paloma.

*"El verdadero placer se encuentra en decidir el preciso momento en el que se produciría en Paloma esa transformación que señala la irrupción de otra posibilidad dentro de cualquier contexto por arbitrario que sea. [...] Entonces cambia la categoría de todos sus gestos, su actitud es otra, aun cuando ella misma lo ignore"* (GARCÍA PONCE, 1984, pág. 110).

Paloma cambia conforme cambia el individuo con el que se relaciona, y es precisamente esto lo que Gilberto busca en ella, a través de ella, las múltiples Palomas que se crean; sin embargo, durante este proceso Gilberto se encontrará con que esas Palomas no pertenecen a ella, y a él tan solo pertenece la Paloma que él crea mediante su encuentro; su única posibilidad es la del reconocimiento de esas nuevas creaciones, reconocimiento que se da a través de la ausencia de la Paloma creada por él. En la medida en que él observa a Paloma hacer el amor, bailar, hablar con otra persona, observa la creación de esa nueva persona a la que él no puede acceder, pero que reconoce mediante una ausencia, ausencia de su visión de Paloma.

*Esa transformación de un hecho real, esa continua ambigüedad desde la que las apariencias conducen y simultáneamente engañan, esa súbita irrupción de otra realidad dentro de la realidad, es la que me fascina también en el presente. La vida es siempre múltiple, el pasado corrige también el presente y el presente al pasado puesto que la Paloma que conozco cambia a la que ella evocaba con su amiga, y esa multiplicidad, en la que se encuentra su poder de deslumbramiento, no se puede fijar”(GARCÍA PONCE, 1984, pág. 82).*

### 2.3 Arte dionisiaco y apolíneo, y la síntesis del gran estilo

En *De Anima* podemos ver la caracterización del *gran estilo* del que nos habla Nietzsche. En la novela los estilos apolíneo y dionisiaco confluyen en las páginas de manera sincronizada. En la novela lo dionisiaco y lo apolíneo se encuentran tanto en la estructura -en la sintaxis- como en la temática y en su desarrollo. Su juego es el de la metáfora constante, la embriaguez del lenguaje, pero a su vez se refugia en la sobriedad del concepto. *“Puede afirmarse que en García Ponce el carácter dionisiaco y vitalista del contenido que emana del lenguaje, se combina con una prosa sintácticamente pulcra, organizada, clara, racional, apolínea”* (ROSADO, pág. 7). Dentro de su obra, García Ponce nos ofrece constantemente una doble perspectiva, esas dos miradas que son Paloma y Gilberto. Dos miradas que si bien no son contradictorias, sí son opuestas; opuestas en sus reflexiones, en sus interpretaciones de cada suceso, que nos otorgan un acercamiento a estos estilos artísticos. Paloma, en la narración de sus diarios, muestra un espíritu, un estilo de carácter dionisiaco; en sus diarios, Paloma apela constantemente a la inmediatez, a la espontaneidad, quiere caracterizar el momento y el suceso, en sus diarios el éxtasis de los deseos, las pasiones, en general el cuerpo, se evidencia de

La metáfora apela a sensaciones, a conocimientos que no tienen la misma naturaleza que los conocimientos metafísicos.

manera explícita. Paloma se muestra en ese estado de embriaguez, ese estado en el cual se rompe toda convención, en el cual sólo importa lo que sucede:

*“los pechos se me salían del vestido casi al menor movimiento. Me descalcé y también me quite el ligero y las medias. Nicolás aplaudió al verme salir del cuarto. Hilda puso un disco y me sacó a bailar. No bailábamos en ningún momento la una con la otra. Bailábamos las dos para Nicolás. Luego las dos bailábamos alternativamente con Nicolás y también los tres juntos”*(GARCÍA PONCE, 1984, pág. 121).

Es conveniente decir también que los diarios de Paloma tienen un carácter apolíneo, en la medida en que la búsqueda de Paloma es la de rescatar su subjetividad, o más precisamente, las subjetividades que ella se crea, o le crean constantemente. Cuando Paloma se relaciona con alguien está recreándose, pero se recrea a la manera de una subjetividad, su relación es única y particular con esa otra persona; es por esta razón que Gilberto no es capaz de acceder a la multiplicidad de Palomas, a él solo pertenece aquella que su subjetividad es capaz de crear. De igual modo, Paloma no puede acceder a sí misma más que en el momento en que se recrea en alguien, ella pertenece al instante en que alguien la construye. *“Toda su persona convertida en una forma de disponibilidad que era un reto permanente, a sí misma, a los demás, a la vida, de la que pasaba a ocupar el centro y a la que obligaba a tomar un curso diferente”*(GARCÍA PONCE, 1984, págs. 113-114). En contraposición al juego dionisiaco de Paloma, se encuentran las reflexiones de los diarios de Gilberto. Se puede decir que estas tienen un carácter apolíneo en la medida en que se alejan un poco de esa inmediatez, de esa subjetividad que busca Paloma; por el contrario, Gilberto siempre busca la conceptualización, abarcar todo lo que Paloma representa. Gilberto quiere acceder a cada una de las Palomas que se forman, a cada una de las recreaciones de esta mujer, él quiere poseer la totalidad de Paloma, la totalidad del arte, del mundo, pero él es incapaz de esta fijación, de esta objetivación que pretende: *“–Yo conozco esa mirada. Se ve así cuando se quiere hacer una obra, pero ella no va a permitir esa reducción. Su propia persona es la obra-”*(GARCÍA PONCE, 1984, pág. 184). Ambos estilos, ambas búsquedas, se consolidan en el libro, se complementan a través de su oposición; Gilberto da forma, a través de sus reflexiones, a la realidad de la relación de Paloma con el mundo, a esa embriaguez que tanto la caracteriza, es en su relación, en su acto sexual, en sus miradas, que se sintetiza la ambición de Gilberto y la acción de Paloma, en su relación se consolida el gran estilo.

## 2.4 De Anima y la vida

El gran estilo, y *De Anima* como una expresión de este, cumple un papel importante ante la visión de la vida para Nietzsche. Para el filósofo alemán, el peor error de la metafísica y del sentimiento

ascético, que le es concomitante, es la actitud que asume ante el mundo, según la cual el hombre se deposita en un mundo trascendente al cual simplemente debe acceder para conocer la verdad, mientras la realidad sensible, la única realidad para el filósofo, es despreciada y tomada por algo que debe ser ignorado y olvidado. Para el filósofo metafísico, la concepción del devenir es algo aterradorante, razón por la cual sus ideas y mundos trascendentes deben ser estáticos, inmutables; sus postulados, sus ideas y constructos no son aplicables en el mundo, el cual para Nietzsche es pura contingencia, devenir. El arte, y más específicamente el gran estilo, se oponen a esta concepción de la metafísica; este se encuentra al cuidado y la reproducción de la vida. El arte es algo que se encuentra en un proceso constante de construcción. Como lo expresa Gilberto, *“esa transformación que señala la irrupción de otra posibilidad dentro de cualquier contexto por arbitrario que sea”* (GARCÍA PONCE, 1984, pág. 110);

esacreación está determinada por las contingencias que la rodean, la recreación de Paloma depende del individuo con el que se relaciona. El arte se opone a esa inmutabilidad metafísica, se encuentra en constante cambio y un cambio que además está determinado por las contingencias del preciso instante en el que se construye. En esta medida el arte es algo que se puede aplicar a la realidad, que se moldea junto con el constante devenir: *“Como con la escritura, Paloma representa la posibilidad de un movimiento sin fin”* (GARCÍA PONCE, 1984, pág. 183). El arte a su vez se encuentra en un trabajo de constante creación o reproducción de realidades, como lo representa la infinita construcción de Palomas. Sin embargo, estas realidades no son trascendentes, son inmanentes. El gran estilo del *De Anima* no niega la realidad sensible sino que la reafirma en su propia creación. La misma literatura es una realidad que no tiene mayor o menor grado de verdad, y como en el caso de *De Anima*, se reproduce dentro de sí misma hasta el infinito. Reproduce la vida de estos personajes, creando nuevos personajes que a su vez hacen parte del mismo sujeto inicial, Paloma. El arte conserva la vida en tanto deja de delimitarla, le otorga su verdadera capacidad, la recrea dentro de sí misma, el arte es voluntad de poder.

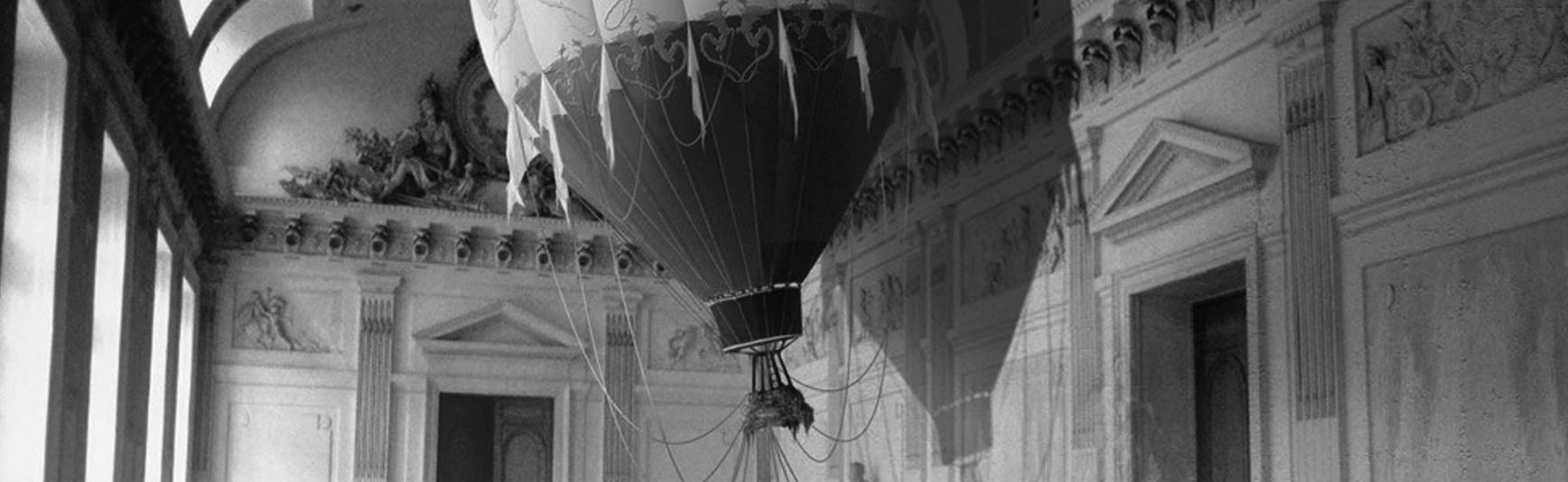
El arte se opone a  
esa inmutabilidad  
metafísica, se encuentra  
en constante cambio y  
un cambio que además  
está determinado por las  
contingencias del preciso  
instante en el que se  
construye.

### 3. Conclusiones

Para concluir, podemos ver que el arte efectivamente tiene una relación intrínseca con la filosofía y el conocimiento. En la medida en que el arte, y en este caso la literatura, no se encuentra viciada por el concepto, por el pensamiento lógico discursivo, es que permite la apertura a nuevas vías de conocimiento; el arte es conocimiento pues a través de él construimos una relación con la realidad, una relación a través de la cual la conocemos pero a su vez la velamos, la entendemos pero la ocultamos, la hacemos soportable. El ocultamiento que permite el arte es tal que no contradice o imposibilita el conocimiento del mundo sensible, lo cual parece ocurrir con la metafísica. A su vez, las creaciones del arte se ajustan al mundo, tienen una correspondencia con la realidad en la medida en que no pretenden ser estáticas, ni universales, ni objetivas. A través de este gran estilo del que nos habla Nietzsche, y que podemos concebir en una novela como *De Anima*, el hombre también se conoce a sí mismo, entra en comunión con todo su ser, por las pasiones que la metafísica satanizó y desterró al olvido; el hombre se hace consciente de su voluntad de poder, de su capacidad falsificadora. Pero, adicionalmente, el individuo se recrea, recrea a los demás y reconstruye el mundo constantemente, es capaz de ser un individuo del devenir, que se ajusta a la contingencia. El arte, en definitiva, permite que el hombre sea un individuo de constante movimiento, sinceramente libre.

### Bibliografía

- CACCIARI, M. (2000). *El dios que baila*. Paidós S.A.
- CONILL, J. (1988). *El crepusculo de la metafísica*. Barcelona.: Anthropos.
- GARCÍA PONCE, J. (1984). *De Anima*. Barcelona: Tercer Mundo Editores.
- NIETZSCHE, F. (1980). *El origen de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- ROSADO, J. A. (s.f.). Recuperado el 10 de 11 de 2011, de [132.248.101.214/html-docs/lit-mex/16-1/rosado.pdf](http://132.248.101.214/html-docs/lit-mex/16-1/rosado.pdf)



# Foucault: Perspectivas sobre el poder y la resistencia

Sergio Carvajal Gallego  
Filosofía | Jorge Rincón | Liceo Juan Ramón Jiménez | 2011

## Introducción

Hay quienes dicen que el hombre es un ser social por naturaleza. No nos atrevemos a asumir esto como un principio axiomático, pese a ello no podemos negar, como si fuéramos ciegos, el hecho de que el hombre moderno es un ser que se ha constituido en sociedades. Cuestionar la forma en que estas sociedades funcionan es remitirnos a la forma en que estas sociedades se organizan, a las dinámicas que han permitido su constitución. La manera en que la sociedad y sus diferentes estamentos enfrentan temas tales como la salud, la natalidad, la higiene, la longevidad o la productividad hace parte de lo que a grandísimos rasgos se entiende como gobierno. Estudiar, por tanto, las distintas maneras de gobierno supone encontrarse con distintas

metodologías y dispositivos mediante los cuales un sujeto determina a otro sujeto dentro de la misma sociedad. El poder resulta ser una noción que, en primera medida, nos esclarece el orden de estas determinaciones.

El propósito de nuestro trabajo consiste en hacer un acercamiento a dos conceptos que parecen íntimamente ligados. El primero es el de poder, concepto que intentaremos abordar concretamente desde el ámbito gubernamental. El otro concepto que consideraremos es el de resistencia. Intentaremos hacer un acercamiento a dicho concepto, por considerar que las distintas formas de resistencia son en sí mismas alternativas fácticas a los sistemas de poder imperantes en la sociedad.

Para emprender dicha empresa, nos valdremos de los estudios realizados por el pensador francés Michel Foucault a partir de la segunda mitad de la década de 1970, pues consideramos que estos nos proveen valiosos elementos para comprender el tema del poder en el mundo actual y asimismo nos bosqueja el concepto de resistencia que queremos pensar. Recogemos, por tanto, algunos frutos del extenso proceso de investigación genealógica emprendido por el pensador francés, proceso que consideramos sumamente valioso, pues permitió modificar algunas concepciones del poder, y logró establecer cómo aquellas concepciones resultaban insuficientes por no lograr señalar aquellas relaciones de sometimiento que lograban ocultarse en la legitimidad. Aceptar que el poder se ha ocultado es aceptar, tal como lo propone Foucault, que la teoría política clásica, tiene distintos mecanismos que ocultan las relaciones de dominación sobre la base legal de lo legítimo. Esto implica de entrada, la necesidad de asumir que no hay más realidad que la materialidad de lo cotidiano, y por tanto, que sólo es posible comprender a partir de lo singular. Comprender a partir de lo singular significa, en nuestro caso concreto, examinar dispositivos específicos que manifiestan unas determinadas relaciones de poder, dentro de una práctica de gobierno.

La comprensión genealógica del poder abre la posibilidad de teorizarlo localmente, y asimismo de teorizar las alternativas de resistencia que este hace posibles. No pretendemos con esto hacer un tratado definitivo sobre el tema, pero sí hacer un acercamiento a estos dos conceptos –poder y resistencia-, orientados siempre hacia la comprensión que podamos hacer de los mismos desde la práctica gubernamental. Las reflexiones que se deriven de este trabajo, han de ser las bases, o simplemente, una serie de consideraciones para una investigación mucho más amplia en la cual el debate y la confrontación de planteamientos se hace fundamental.

## Primera parte: El poder

El trabajo de Foucault comienza por cuestionar la teoría clásica que establece que el poder está necesariamente ligado a la economía. De alguna manera, es un cuestionamiento a lo que él mismo llamaría un economicismo en la teoría del poder. Dentro de este esquema, podemos encontrar dos líneas. Por un lado, la teoría jurídica clásica del poder, en el que “este es considerado como un derecho que uno posee como un bien y que, por consiguiente, puedo transferir o enajenar, de una manera total o parcial, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho”(Foucault, 2001, pág. 27). En este caso, la teoría del poder se asocia a la economía ya que se entienden las dinámicas del poder como un intercambio contractual que se da entre individuos que ceden su poder para constituir una soberanía política de mayor poder.

Por otro lado, tenemos otra teoría que describe el poder en términos de la teoría marxista. En esta teoría encontramos que el poder se encarga primordialmente de “mantener relaciones de producción y, a la vez, prorrogar una dominación de clase que el desarrollo y las modalidades características de la apropiación de las fuerzas productivas hicieron posible.”(Foucault, 2001, pág. 27) En esta concepción es más claro aún cómo el poder está pensado en función de la economía.

Estas dos formas clásicas de entender el poder sugieren una serie de interrogantes. Por un lado, “¿el poder está siempre en una posición secundaria con respecto a la economía? ¿Su finalidad, y en cierto modo, su funcionalidad son la economía?”(Foucault, 2001, pág. 27) Y por el otro “¿el poder toma como modelo la mercancía? ¿El poder es algo que se posee, que se adquiere, que se cede por contrato o por la fuerza, que se enajena o se recupera, que circula, que irriga tal región y evita otra?”(Foucault, 2001, pág. 27).

Como punto de partida de su análisis, Foucault examina dos afirmaciones que describen el poder como una relación independiente de la economía. La primera consiste en que el poder no se da ni se intercambia, sino que solo existe en la medida en que es ejercido, es decir, solo existe en acto. La segunda establece que el

poder no es un simple mantenimiento o prórroga de las relaciones económicas que se dan en la sociedad, sino, fundamentalmente, una relación de fuerzas en sí misma. Esto lleva a Foucault a identificar estas concepciones del poder con una serie de análisis en los cuales se enuncia que el poder es esencialmente lo que reprime. Teniendo en cuenta esto, podría llegar a pensarse entonces que el estudio del poder, en su funcionamiento más básico, más desnudo, es el estudio de los mecanismos de represión. Además, pensar el poder como un despliegue de fuerzas lleva a entenderlo en términos de un enfrentamiento, de una guerra. Así se invertiría la clásica formulación de Clausewitz, según la cual la guerra es simplemente la continuación de la política por otros medios (Clausewitz, 1960), y estableceríamos que la política es, por el contrario, la continuación de la guerra por otros medios. Las consecuencias que de este enunciado se desprenden, son fundamentalmente:

“que las relaciones de poder, tal como funcionan en una sociedad como la nuestra, tienen esencialmente por punto de anclaje cierta relación de fuerza establecida en un momento dado, históricamente identificable, en la guerra y por la guerra [...] En esta hipótesis, el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de uno y otro” (Foucault, 2001, pág. 29).

Entender las relaciones de poder como una guerra implica, al mismo tiempo, entender que las modificaciones históricas que se presentan, son simplemente episodios de una lucha de fuerzas inscrita en toda la historia. Por otro lado, esta afirmación implica asumir que “la decisión final solo puede provenir de la guerra, esto es, de una prueba de fuerza en la que las armas en definitiva, tendrán que ser los jueces. El fin de lo político sería la última batalla, vale decir que la última batalla suspendería finalmente, y sólo finalmente, el ejercicio del poder como guerra continua” (Foucault, 2001, pág. 29).

Hasta ahora, se han mencionado dos sistemas fundamentales que nos permiten el análisis del poder. Encontramos, como sistema tradicional, el modelo jurídico clásico que establece el poder como un derecho que se puede ceder mediante un acuerdo contractual y así mismo, constituir un poder mayor. En este modelo, la opresión es una consecuencia de la vulneración del contrato por parte del soberano. Es decir, la opresión sería simplemente entendida como una consecuencia de la corrupción. Y tenemos, por otro lado, el sistema que nos describe el poder como una relación entre distintos despliegues de fuerzas. Este último, describe la presencia de la represión como un elemento constitutivo de las relaciones de poder. Es decir, la represión está presente en este análisis como un elemento de la puesta en acción de la fuerza, cuyo estudio no reside sobre lo legítimo o ilegítimo de la relación sino sobre la manera en que se dio la relación entre lucha y sumisión.

En términos más sencillos, lo que queremos decir es que el sistema jurídico clásico de estudio del poder nos muestra la represión, la dominación, como la consecuencia de un abuso, y no como una relación presente en el momento mismo en que se establece un vínculo. Por tanto, el estudio del poder en este sistema queda supeditado solo a los términos de la legitimidad de un régimen y queda por fuera todo estudio que se pueda realizar sobre los dispositivos de represión que se ejercen sobre los sujetos gobernados, en tanto estos dispositivos son enmascarados como elementos constitutivos del contrato realizado.

Los mecanismos por medio de los cuales la relación de sometimiento se oculta en la teoría jurídica clásica se encuentran en el origen mismo de su institución. Para Foucault, "el edificio jurídico de nuestras sociedades se construyó a pedido del poder real y también en su beneficio, para servirle de instrumento o de justificación" (Foucault, 2001, pág. 35). Esto se debe a que la construcción del mismo se dio en torno a los derechos y el poder del rey o del soberano, de marcar sus límites o las facultades que estos le daban. Incluso cuando los juristas se opusieron al rey, la construcción de la teoría jurídica se movía bajo los mismos principios, pues se trataba de mostrar cómo el poder del soberano debía estar limitado por una determinada razón. En consecuencia, Foucault establece que el problema central de esta teoría es que enmascara, o reduce las prácticas del poder a la soberanía. Las relaciones sociales, como ya se mencionó, no son vistas en términos de dominación/represión, sino

de soberanía/obediencia. Los distintos mecanismos de gobernabilidad quedan encubiertos por la legitimidad que provee la soberanía.

Dentro de los derechos que regulaba la teoría jurídica clásica basada en lo que hemos denominado poder real, era el derecho a la vida. "Desde el punto de vista de la vida y la muerte, es neutro, y corresponde simplemente a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a estar vivo o, eventualmente, a estar muerto." (Foucault, 2001, pág. 218) Esto no expone otra cosa que el derecho del soberano de hacer morir y dejar vivir, pues esta regulación no tenía que ver realmente con una capacidad que tuviera el soberano de hacer vivir, sino que esto resultaba simplemente como una consecuencia de lo que realmente era el derecho a hacer morir. No hay por tanto una consideración efectiva de la vida, por parte del poder, sino



más bien de la muerte. Esta disposición se puede ubicar a lo largo de toda la historia de la soberanía y de la teoría jurídica clásica, es decir, desde el Medievo y lo que se considera el renacimiento del derecho romano.

La transformación de las dinámicas sociales y económicas introduce cambios en los modos en que el poder se ejerce, y consiguientemente, diferencias en las maneras en que el poder determina la vida.

Foucault localiza en el siglo XIX lo que él mismo denomina “una de las transformaciones más masivas del derecho político” (Foucault, 2001, pág. 218). Dicha transformación se fundamenta en la introducción de mecanismos que establecen que el poder lo que intenta es, ya no hacer morir y dejar vivir, sino justamente, hacer vivir y dejar morir. Sin embargo, esta transformación no se da de manera inmediata, sino que hace parte de un proceso prolongado que tiene que ver con las transformaciones económicas y sociales que experimenta la sociedad desde el siglo XVII. La conformación paulatina de los Estados modernos a partir del siglo XVII, pero más concretamente desde el siglo XVIII, introdujo una serie de dispositivos que tenían que ver con la regulación de las formas de vida de los individuos por medio del control de sus cuerpos. Las nuevas configuraciones de esta naciente sociedad disciplinaria tenían que ver con la introducción de distintos dispositivos que, mediante la regulación de los cuerpos, establecían ciertos patrones de comportamiento que favorecían la reproducción de un sistema de relaciones.

“El poder disciplinario gobierna, en efecto, estructurando los parámetros y límites del pensamiento y la práctica, sancionando y prescribiendo los comportamientos normales y/o desviados” (Negri, 2000, pág. 28). El poder disciplinario se enfoca primordialmente en hacer vivir de acuerdo a unos patrones establecidos, mediante la introducción de distintos dispositivos, dentro de los cuales encontramos primordialmente, los mecanismos de vigilancia, pero de los cuales hacen parte también instituciones como las escuelas, los centros de asilo, los hospitales, y los cuarteles, entre otros. No por ello se puede pensar que se hace referencia al encierro total de todos los miembros de la sociedad, “sino más bien que se haya procurado un proceso de ajuste cada vez mejor vigilado (cada vez más racional y económico) entre actividades productivas, recursos de comunicación y, el juego de relaciones de poder”(Foucault, 1991, pág. 78). La particularidad del poder disciplinario con respecto a otras maneras del poder, es que está centrado en el cuerpo individual, es decir, del individuo asumido como un cuerpo productivo. Se hace explícito, en tal medida, la diferencia que se establece con la teoría tradicional de la soberanía, pues las relaciones de poder que se establecían en esta, recaían en la tierra y en sus productos, más que en los cuerpos y el manejo de estos en relación con el tiempo.

Las disposiciones de la sociedad disciplinaria están relacionadas íntimamente con la introducción de distintos agentes dentro de las dinámicas sociales. Estos agentes son la policía, los médicos,

los psiquiatras, entre otros, "que corresponden a la vigilancia, el diagnóstico, la transformación eventual de los individuos" (Foucault, 2006, pág. 20). El sistema disciplinario no busca más que, de acuerdo con el modelo propuesto por Bentham, organizar la sociedad de tal manera que todo sea visible por las instituciones oficiales. Dicha sociedad obedece al modelo arquitectónico denominado panóptico, que corresponde a una estructura desde la cual un solo vigía tiene acceso visual a todos los rincones de dicha estructura.

El surgimiento de un nuevo sistema de dispositivos del poder tuvo lugar en las sociedades occidentales desde el siglo XVIII. Este nuevo sistema tenía que ver con el uso de mecanismos reguladores basados en la vigilancia de la vida y el control de la misma. Dicho control no toma como objeto al cuerpo-individuo, sino que su principio es el hombre vivo. Lo que interesa a este tipo de poder no es el hombre en tanto fuerza corporal de producción sino su vida en términos biológicos. Además, ya no funciona, como lo hacía el poder disciplinar, en términos individuales sino que busca precisamente regular al hombre en tanto especie, es decir, no es individualizador, sino masificador.

Las primeras herramientas de las que se valió este sistema de poder fueron las estadísticas alrededor de la vida. Los controles sobre la natalidad, las tasas de mortalidad; la relación que había entre nacimientos y defunciones, fueron las primeras muestras demográficas realizadas que arrojaban información sobre los procedimientos que se

ponían en práctica entre la población. Tales mediciones permitían desarrollar políticas enfocadas a intervenir en estos problemas de la fecundidad. Tales controles hacen parte de lo que Foucault denomina biopoder. Este poder se concentra en el control sobre los procesos biológicos, ya no en la muerte y el control sobre esta, como lo veíamos en la teoría jurídica clásica, sino en la vida y en la manera en que esta se desarrolla. El análisis de la gobernabilidad bajo los nuevos paradigmas del poder es lo que se conoce como biopolítica.

Las nuevas dinámicas del poder generan la aparición de un nuevo elemento dentro del análisis social de las relaciones. La descripción social de la soberanía solo consideraba la idea del cuerpo social como la reunión de las múltiples individualidades, que mediante el establecimiento contractual de un acuerdo, formaban lo que se llamaba sociedad. Por otro lado, las disciplinas comprendían sólo la relación, desde luego pragmática, que existía entre el individuo y su cuerpo como instrumento de producción. La biopolítica, por su lado, se ve en la necesidad de definir la gobernabilidad en función de su multiplicidad, no como la reunión de muchas individualidades, sino como un cuerpo de muchos elementos, pero que en suma es un cuerpo sólido.

Solo para ejemplarizar el funcionamiento del análisis poblacional que correspondería no más que a la biopolítica, podemos rastrear desde el siglo XIX la manera en que el Estado manejó las problemáticas relacionadas con las enfermedades

para establecer las políticas de higiene pública. La conceptualización de las epidemias fue la clave que produjo este fenómeno. La preocupación estatal se focalizó en aquellas enfermedades que si bien no podían erradicarse por completo, sí podían describirse por la relación que mantenían con la localización geográfica y con un periodo de prolongación establecido. El registro de dichas enfermedades fue realizado en función del concepto de población, en tanto se buscaba describir la capacidad de determinación que tenían dichas enfermedades sobre la producción económica de la misma. De esta forma, las políticas estatales fueron progresivamente diseñadas en aras de la sanidad y del tratamiento de estas enfermedades. Concretamente, se establecieron procesos de educación alrededor de temas relacionados con la salud, llegando incluso a desarrollar una normali-



zación de la higiene. El Estado incorporó de esta manera una serie de regulaciones alrededor de los aspectos constitutivos de la vida de la población, y desarrolló una serie de conductas destinadas a la optimización de sus procesos productivos.

La búsqueda de una comprensión integral de la vida moderna, para su regulación, debe comprender, de igual manera, una sistematización racional “de las relaciones entre la especie humana, los seres humanos como especie, como seres vivientes, y su medio, su medio de existencia, ya se trate de los efectos en bruto del medio geográfico, climático e hidrográfico”(Foucault, 2001, págs. 221-222). El desarrollo de las ciudades modernas se fundamenta precisamente en esto, en la relación que tiene un medio determinado con las actividades propias de la población y sobre la manera en que la modificación de un determinado ambiente va a afectar su capacidad productiva.

Es de vital importancia comprender cómo estas últimas manifestaciones del poder no se contraponen en ninguna medida con las técnicas disciplinarias, sino que al contrario hacen parte de un sistema totalizante. Esto en la medida en que el poder disciplinario es un poder que está destinado al control de los sujetos en su singularidad, y el biopoder, que haría parte de lo que Foucault denomina sociedad de control, se encarga de las generalidades de los cuerpos, del hombre considerado como especie. Cuando el Estado se encarga de ejercer íntegramente estas dos formas del poder, encontramos cómo este se ha cons-

tituido como una estructura capaz de definir un tipo específico de subjetividad, con el propósito de dirigir la misma para alcanzar un fin determinado. Foucault señala cómo la manera en que estas redes de poder, que se han construido alrededor del Estado, comparten una estructura similar de poder cuyo origen se puede remontar al surgimiento de las instituciones cristianas: se trata del poder pastoral.

Foucault enumera cuatro aspectos fundamentales del mismo. En primer lugar, dice el filósofo francés, es una forma de poder que promete la salvación individual de aquellos sobre los que es ejercido; en su forma tradicional este poder se relaciona con la institución eclesiástica. La segunda característica consiste en que el poder pastoral no es una forma de poder que exija el sacrificio de los sujetos, como lo era el poder real, sino que es un poder que está dispuesto a sacrificarse por el bienestar de los mismos. En tercer lugar, el poder pastoral no está enfocado únicamente a la temporalidad de una comunidad dada, sino que tiene la capacidad de ser al mismo tiempo un control sobre la vida de cada individuo de manera perpetua. Por último, el poder pastoral no puede ejercerse sin conocer a sus sujetos en sus dimensiones subjetivas, es decir, debe conocer la manera en que ellos piensan, en lo que piensan y el modo en que lo piensan.

La reconfiguración que el poder pastoral adquiere cuando abandona la institución eclesiástica y pasa a estar ejercido por el Estado, está definida

por una serie de modificaciones que son importantes. En primer lugar, el objetivo ya no es una salvación en términos trascendentales como lo era para la institución religiosa. "Una serie de objetivos "mundanos" sustituyeron los fines religiosos del pastoreo tradicional, en una forma muy sencilla puesto que aquellos, por varias razones, habían seguido en una forma accesoria a cierto número de estos fines" (Foucault, 1991, pág. 66). El Estado asegura la salvación terrenal de los individuos mediante la inclusión de mecanismos de bienestar, salud y seguridad. Por otro lado, el poder pastoral pasa a contar con una serie de agentes encargados de asegurar su permanencia. El Estado introduce así una serie de aparatos locales que aseguran la cobertura total del poder, y aparecen simultáneamente instituciones públicas encargadas de mantener este orden de manera disciplinaria, como es claro en el caso de los cuerpos policiales y de vigilancia.

Sin embargo, entramos aquí en una problematización del concepto de poder. Cuando decimos que el poder está orientado a la optimización de una producción determinada (tanto económica como de sentido), nos encontramos con una noción de inclusión integrada por todos aquellos que pueden acogerse a la producción realizada. Todos aquellos que son óptimos para la producción económica, o que se acogen a la verdad producida han de ser exhaustivamente incluidos por las políticas estatales, pero parece quedar de lado todo aquello que no esté ceñido a lo anterior. La política de hacer vivir dejar morir, hace parte de

esto. La vida que se busca es potencializada por los medios estatales y reluce con tal brillo que opaca totalmente a la muerte, a la que se excluye por completo: "A punto tal que ahora la muerte – al dejar de ser una de las ceremonias brillantes en las que participaban los individuos, la familia, el grupo, casi la sociedad entera- se ha convertido, al contrario, en lo que se oculta; se convirtió en la cosa más privada y vergonzosa"(Foucault, 2001, pág. 224). Las políticas de inclusión se vuelven al mismo tiempo políticas de exclusión, políticas de marginalización. Los mecanismos de resistencia que vemos surgir así tienen que ver con el rechazo a la marginalización, con el rechazo a la aceptación de un único discurso de verdad, con el rechazo a un sistema de poder que excluye soberbiamente las distintas posibilidades de transformación.



También propenden por un libre desarrollo de la propia individualidad en la comunidad.

Hasta aquí hemos realizado un esbozo de la manera en que el poder se ha modificado, según Foucault, desde la Edad Media hasta nuestros días, pasando por el modelo soberano, la introducción de mecanismos disciplinarios y el establecimiento de la biopolítica.

En suma, hemos descrito tres maneras en las que el poder se ha manifestado, intentando alejarnos de las definiciones económicas que hay sobre el mismo. De esta manera, hemos visto cómo el poder mantiene una estrecha relación con el concepto de sujeto, en tanto lo define a partir de las prácticas que son ejercidas sobre él. Esto, como ya lo habíamos señalado, es un factor fundamental dentro de lo que hemos denominado gobierno. El ejercicio de estas redes de poder es el que define la manera en que el sujeto se individualiza, la manera en que cada sujeto se constituye a sí mismo a partir de modelos que se le imponen externamente. Los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de normalización propios del biopoder, moldean un sujeto específico de acuerdo a sus intereses. El poder es "una estructura total de acciones llevada a actuar sobre acciones posibles, incita, induce, seduce, vuelve más fácil o más difícil: en el límite constriñe o prohíbe absolutamente; sin embargo es siempre una manera de actuar sobre un sujeto o unos sujetos actuantes en virtud de su actuación o de su capacidad de acción"(Foucault, 1991, pág. 85).

## Segunda parte: Las formas de resistencia

Para nosotros pasa a ser relevante, a partir de ahora, el análisis sobre las maneras en que el individuo puede construirse a sí mismo, de manera relativamente autónoma, y consideramos que en la noción de resistencia enunciada por Foucault, existe una posibilidad para desarrollarlas.

El análisis sobre el concepto de resistencia parte precisamente del mismo concepto de poder. Foucault enuncia que cuando se define un ejercicio de poder específico, y en nuestro caso, cuando se define el gobierno de unos hombres por otros hombres, “se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce sólo sobre sujetos libres, y solamente en la medida en que ellos son libres”(Foucault, 1991, pág. 87). La libertad del individuo reside básicamente en la diversidad de posibilidades de sujeción que existen, además de las que intentan imponer los sistemas de poder. Es precisamente en estas posibilidades de sujeción donde podemos rastrear lo que Foucault denominará resistencias. Esto quiere decir que en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que si no existiesen posibilidades de resistencia -de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación-, no existirían relaciones de poder(Foucault, 1984).

Establecer la manera en que estas formas de sujeción pueden llegar a tener lugar, fue una labor que ocupó las reflexiones de Foucault hasta sus últimos días y que desarrolla principalmente en sus últimos escritos.

Para Foucault, la ética tiene que ver con la manera en que uno se relaciona con uno mismo y con los otros. Es clara, de esta manera, la relación entre política y ética, en tanto esta última explica la manera en que el individuo se puede constituir a sí mismo y relacionarse con los modos de sujeción que son definidos por las relaciones de poder. La pregunta por la resistencia, como una alternativa a los modos de sujeción que son impuestos, tendrá que ver entonces con la formación ética del sujeto.

La formación ética del sujeto involucra un concepto que es analizado por Foucault a lo largo de su obra tardía, es decir, a partir del año 1978. Dicho concepto

es el de *cuidado de sí*. En el presente ensayo no nos ocuparemos extensivamente de él, sino que más bien intentaremos definirlo de la manera más breve posible, puesto que lo que nos interesa es el aporte que dicho concepto realiza a la hora de definir el modo en que el sujeto puede definir y ejercer las distintas formas de resistencia.

El concepto de cuidado de sí, según Foucault, ha estado presente a través de la historia de la filosofía. La primera aparición del concepto se remonta a la filosofía griega, en la cual Sócrates invitaba constantemente al autoconocimiento. Es aún más claro, en el diálogo Alcibiades, pues allí el ateniense recomienda a un joven aristócrata, que si quiere llegar a gobernar la polis de manera correcta, debe gobernar primero su alma. A partir de esto, Foucault enumera una serie de prácticas de sí que constituyen la manera en que el *sí mismo* se relaciona con los deseos, las búsquedas y las demás dinámicas que se desarrollan en él. En suma, describe lo que vendría siendo el gobierno de uno mismo, es decir, la manera en que uno mismo modela las formas de sujeción deseadas.

Esta noción resulta ser muy importante, pues nos muestra cómo la preocupación por uno mismo es a la vez el cuestionamiento de los modos de sujeción. Corresponde al impulso crítico que es a su vez resistente al ejercicio del poder y abre las puertas para la transformación. "Si el cuidado de sí define una forma de atención y de mirada, y también un ejercicio particular de estas para distanciarse de la perspectiva normalizadora y de la certeza de la evidencia,

ello implica la apertura de la sensibilidad y una permanente actitud crítica y reflexiva" (Cubides, 2006, pág. 94). No se trata de una actividad fundamentada en la introspección platónica, cuyo carácter era fundamentalmente contemplativo, sino de una actividad que sirve "para autorregular las formas de actuación en el mundo y de conducta con los demás, para constituir un sujeto firme en la acción, pero al mismo tiempo móvil en el pensamiento y en sus "certezas". (Cubides, 2006, pág. 95) Es de vital importancia entender que en la medida en que el cuidado de sí es un concepto cuyo impulso fundamental es crítico, permite que las nociones de verdad sean dinámicas, y no construyan sistemas de verdad-poder estáticos como los observábamos en las formas del poder soberano.

Si miramos la importancia del cuidado de sí desde la formación de conocimiento, este resulta de vital importancia, pues provee al investigador elementos fundamentales a la hora de pensar a su sociedad. Por un lado, la autoformación ética del sujeto investigador lo ayuda a construir verdades que resultan relativamente autónomas frente a los juegos de verdad que el poder institucional intenta construir. Asimismo, permite que el investigador "sea capaz de construir metodologías reflexivas apropiadas para escuchar la voz del "otro" (Cubides, 2006, pág. 100). Es claro, por tanto, que el trabajo teórico está puesto en función de la práctica social, en tanto se encarga de generar espacios de reflexión sobre las prácticas del poder que son ejercidas, y de esta manera poder combatir, o al menos resistirlas.

El cuidado de sí es por tanto un elemento de resistencia, pues permite modelar, similar a lo que sucede en una obra de arte, un sujeto ético y estético, resistente a los modelos que el poder estatal intenta imponer. La preocupación por el cuidado de sí, en tanto reafirma una alternativa de subjetividad estética, rechaza la imposición de una homogenización, y en esa medida constituye uno de los más importantes ámbitos de resistencia.

Por otro lado, las resistencias que han sido pensadas desde el ámbito del gobierno mismo por diversos autores sobre los que nos apoyaremos, tienen que ver con una reconfiguración de la manera misma en que las diversas relaciones de poder son ejercidas desde las instituciones estatales.

La participación ha sido uno de los asuntos que ha ocupado mayor preocupación por parte de quienes han intentado repensar la práctica política, fundamentados en el problema de la gubernamentalidad expuesto por Foucault.

La participación ha sido pensada como un mecanismo que pretende solucionar la crisis en la que se ve el sistema de representación "democrática" propio del Estado moderno. Hobbes describió que la base sobre la que se constituye este sistema, es básicamente el miedo que tienen los hombres entre sí, y por eso se establece un soberano cuya soberanía se fundamenta en la de los gobernados, pues dicho soberano se compromete a garantizar la seguridad a quienes lo han instituido como tal. De esta manera, el representante cumple su labor



en función de mantener un orden establecido. Sin embargo, este es un "orden que separa al político del representado y desplaza a éste la confianza en la seguridad. Entonces, los asuntos públicos se tramitarán en una esfera diferente a la del mundo social" (Cubides, 2006, pág. 102).

En este sentido, los retos de la democracia actual, tal y como lo señala Nuria Cunill, están en la generación de espacios en los cuales la sociedad civil tenga la capacidad de expresarse y puedan construir espacios de resistencia. La participación ciudadana busca reafirmar dos principios básicos. El primero es el fortalecimiento de la sociedad civil mediante el postulado de que lo público no se agota en lo estatal, y por otro lado, como mecanismo de socialización de la práctica política. En consecuencia, esto llevaría a la generación de formas organizativas que podrían ser autónomas con respecto a las instituciones estatales, pero que igualmente tendrían

una fuerte capacidad de ejecución debido a su organización. Dentro de las propuestas de Cunill, se destacan la cogestión, es decir, el gobierno mixto entre grupos de la sociedad civil y el Estado, la autogestión, que recae únicamente en la sociedad civil y la cooperativización(Cunill, 1991).

En suma, podemos ver que la problemática que enfrenta el Estado moderno es generar prácticas gubernamentales que puedan ser consideradas por los individuos como una especie de autogobierno. Esto supone sin duda la capacidad que tendría cada sujeto de participar de manera autónoma en el ejercicio del poder, de tal manera que la sociedad sea, por decirlo así, como un cuerpo autogobernado y basado en una estética de la existencia, propia de la preocupación por el cuidado de sí. Si entendemos al sujeto como un sujeto formado por un “profundo tejido de repliegues”, en la medida en que es auto constituido por las prácticas de sí, “el reto es el de inventar otras formas de participación política que den cuenta y al mismo tiempo fortalezcan tales repliegues a partir de prácticas de sí y del desarrollo de un arte de sí relativamente autónomo de normas, convenciones y estructuras institucionales o disciplinarias”(Cubides, 2006, pág. 104).

Esta reinención de las prácticas democráticas llevaría asimismo a la ampliación del espectro político de participación, y consecuentemente a la reinención de espacios en los cuales podemos encontrar un valor político. Sousa Santos ha propuesto la necesidad de la politización del espacio

doméstico, del espacio de la producción, del nuevo espacio mundial generado por las dinámicas sociales del mundo moderno, y finalmente una repolitización misma de la ciudadanía, basada en una idea de igualdad efectiva a la hora de juzgar, decidir y compartir el poder(Santos, 1996).

Las políticas de participación tienen un gran potencial en la medida en que permiten explotar íntegramente las distintas subjetividades de quienes hacen parte de dicho espacio. La posibilidad de una participación completa, abre el camino para una formación mucho más democrática de los sujetos, y supone una transformación radical en el sujeto político moderno.

Hemos de encontrar que otro de los problemas que atraviesa la crisis de la política moderna es el de la inclusión/exclusión expuesta por nosotros anteriormente. Ya habíamos visto cómo las prácticas de bienestar social que potencian un estilo de vida son prácticas que suponen el sometimiento del sujeto a un modelo de subjetivización determinado que tiene el problema de dejar “por fuera” cualquier proceso de constitución del sujeto que se oponga a esa práctica. Boaventura de Sousa expresa cómo las distintas políticas que los Estados asumen para combatir la desigualdad, se fundamentan en un proceso que necesariamente termina condenando a la desigualdad un tipo de prácticas. La reafirmación de dichas políticas, no terminaría por tanto en algo distinto a la reafirmación de la exclusión, incluso si se modifican los grupos sociales a los cuales se busca incluir.

Ante semejante crisis de la institucionalización, parece que sólo las formas de lucha social, es decir, las prácticas de resistencia expresa, pueden conseguir la visibilidad merecida por tales grupos. Las luchas han de ser pensadas desde la perspectiva misma de la crisis en la que se encuentra el sistema, pues solo de esa manera puede captar íntegramente las necesidades de las distintas subjetividades presentes. Por un lado, las manifestaciones de resistencia deben mostrarse como resistencias de potenciales universales, es decir, “volverlas de impacto más universal, de manera que pongan en conexión un mayor número de actores de diversos lugares”(Cubides, 2006, pág. 109). Por el otro, deben lograr captar las esencias más particulares y locales, pues de esta manera se lograría articular las reivindicaciones particulares que sólo pueden tener lugar en contextos concretos. Para dicho propósito, hemos de rescatar, nuevamente, la necesidad de sujetos que han sido constituidos como agentes políticos autónomos, “aptos para gobernarse a sí mismos”, con la capacidad de desplegar sus capacidades en el momento mismo de la acción, pero en relación con el contexto, dado que establecerían de esta manera una relación con el otro que les permitiría conformar realidades comunes sobre las cuales pueden configurar maneras de vida autónomas. La interacción de los distintos sujetos en resistencia, condiciona la gestión de nuevos espacios donde se integre la noción de interés colectivo y los sujetos puedan escapar, de alguna manera, al orden estatal.

También encontramos la necesidad de aproximarnos a una serie de políticas de igualdad

establecidas, de tal manera que cualquier búsqueda de articulación colectiva esté basada en dicho principio. Resulta complejo hacer aproximaciones a la idea de igualdad, pues algunas experiencias históricas han puesto en tela de juicio este concepto, debido a que limitan y coartan radicalmente cualquier singularidad que un sujeto adopte. Por tanto, la búsqueda debe consistir en formas de igualdad que puedan reconocer las diferencias y las potencialicen. “Tenemos el derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza; tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza”(Santos, 2003, pág. 154). La aparición de las nuevas tecnologías de comunicación abre un sinfín de posibilidades de visibilidad a los grupos que han sido tradicionalmente marginados, suponiendo claro está, que esto no lleve a la exclusión de otros. La propuesta de Martin Hopenhayn ha sido pensada en dos ejes fundamentales, y son los de los derechos sociales y culturales. A grandes rasgos, de lo que se trata en esta búsqueda es de:

“...promover la igualdad en el cruce entre la justa distribución de potencialidades para afirmar la diferencia y la autonomía, y la justa distribución de bienes y servicios para satisfacer necesidades básicas y realizar los derechos sociales”(Hopenhayn, 2000, pág. 109).

De manera general, la propuesta dice que conseguir un orden social más justo acabaría con cualquier práctica de exclusión material, mientras que

propone que un acceso a los medios de comunicación por parte de los distintos grupos, supondría el fin de la exclusión en el ámbito simbólico.

Las perspectivas de resistencia han sido esbozadas todas sobre la posibilidad de constitución de un nuevo sujeto político. El sujeto propuesto es aquel que es capaz de ver su vida como una obra de arte, una obra inconclusa que resiste a las pinceladas del poder y adopta los colores de la autonomía.

Las prácticas de resistencia son, en sí mismas, prácticas hacia la libertad y hacia la creación de un espacio público donde todas las posibilidades de la subjetividad tengan la capacidad de desarrollarse con total autonomía. Se trata, como dice Patrice Vermeren, de “transformar el poder en potencia de acción, pasar del poder *sobre*, al poder *con* y *entre* los hombres, concibiendo el *entre* como el lugar donde se gana la posibilidad de un mundo en común.” (Vermeren, 2001, pág. 29)

## Conclusiones

El análisis de las diferentes estructuras de poder realizado por Foucault arroja una serie de interesantes elementos que son de gran valor teórico para el desarrollo de las ciencias sociales, pero sobretodo arroja luces sobre la configuración de un nuevo sujeto político, sujeto que necesariamente ha de desenvolverse en el campo de la práctica.

Hemos podido observar cómo el análisis jurídico clásico de las relaciones de poder resulta insuficiente, pues pone las relaciones de sometimiento y dominación como relaciones justificadas en el modelo contractual de la soberanía. De esta manera, el juego de fuerzas del poder queda reducido a una simple cuestión de obediencia.

Por otro lado, el análisis economicista del poder también resulta insuficiente pues limita el estudio de las relaciones de poder a las relaciones de producción o de intercambio de una sociedad, y hemos señalado cómo el poder, más que una substancia que se encuentra en un medio, es un fenómeno que aparece sólo cuando está en acto, es decir, en el momento mismo en que es ejercido. Esto significa además, que dichas relaciones de poder tienen un carácter totalmente dinámico, pues al no ser algo que alguien posea, sino algo que se ejerce de distintas maneras, las relaciones de poder no son localizables en función de un sistema material como lo es la economía.

Al contrario que en la forma clásica de la soberanía, entender el poder como relación de fuerzas nos ayuda a analizar las distintas formas de sometimiento y dominación en función de los dispositivos concretos, es decir, de los mecanismos mismos que ejercen poder de una manera determinada para generar una reacción específica.

A partir de esto, hemos llevado a cabo una revisión de las nuevas nociones de poder en la modernidad que Foucault ha pensado, encontrando la configuración de distintos tipos de poder que se ejercen en dos esferas distintas de la vida.

Tenemos, por un lado, el poder disciplinario, cuyo fundamento es la creación de la subjetividad a nivel del individuo, por medio de la utilización de elementos de vigilancia y coerción, como lo son los cuerpos policiales, las instituciones de salud mental o los centros de reclusión, entre otros. Este poder busca establecer una sociedad basada en el panóptico de Bentham, donde los individuos interiorizan la presencia de los dispositivos disciplinarios y crean en su interior, mediante el establecimiento de normas, un determinado perfil de subjetividad, un perfil de individuo.

Por el otro lado, tenemos el surgimiento del biopoder, que busca el control del hombre a nivel de especie, es decir, busca regular los comportamientos del hombre pero a nivel de sus distintas maneras de vida, llegando incluso a controlar sus disposiciones biológicas. Este poder ya no se enfoca en una política del cuerpo, como lo hacía el poder discipli-



nario, sino en determinar unas políticas de vida, en establecer unas formas determinadas de vida que tienen que ver con la optimización de la actividad productiva, dejando por fuera cualquier expresión que no se adecúe a unos estándares específicos de producción. De este modo, las políticas de integración o de potencialización de determinados modelos de vida son, en últimas, modelos de exclusión.

Podemos establecer que las dos formas de poder mencionadas no son excluyentes, en tanto una se encarga del control a nivel del sujeto individual y la otra se encarga del control del sujeto pero en un nivel de especie. De esta manera, la gubernamentalidad en el mundo moderno está definida por la integración de estos dos sistemas de poder, asemejándose de alguna manera al poder pastoral que se hacía presente en la Edad Media, en tanto ambas manifestaciones tienen la capacidad de determinar perfiles de sujeción integrales.

Sin embargo, el análisis del poder nos permite acercarnos a la noción de resistencia, noción que permitiría pensar alternativas sobre las cuales se puede desarrollar distintos perfiles de sujeción independientes a los que las formas de poder intentan imponer.

Sobre la resistencia, pudimos ver que tiene la posibilidad de aparecer en cualquier momento que se haga presente una relación de poder, en tanto el poder, al definir una subjetividad mediante una acción concreta, estaría definiendo un modo específico de sujeción, pero no por ello representa el único. La resistencia entonces, aparecería como la posibilidad de definir el sujeto de una manera autónoma.

La pregunta por las formas de resistencia nos remitió al concepto de cuidado de sí, surgido en la época clásica, consistente básicamente en la preocupación personal por definirse como sujeto. La preocupación por la definición del sujeto es una preocupación que abre un horizonte hacia el modelo del sujeto de manera ética y autónoma, y por tanto, conservando una independencia con respecto a los modelos de sujeción que intenta imponer el Estado. Establecimos en primera medida, que el cuidado de sí resulta ser un elemento clave a la hora de establecer distintas formas de resistencia.

Ya en el ámbito gubernamental, examinamos dos formas concretas de modificación de los sistemas políticos clásicos. El primero consiste en el desarrollo de políticas de participación, pues estos espacios permiten la interacción directa de los sujetos

con los mecanismos de poder sobre los que se van a regir, y por tanto es el establecimiento de modos de sujeción mucho más íntegros. Estos espacios tienen el deber por tanto, de permitir que el sujeto en toda su complejidad, se pueda mostrar y se pueda dirigir. El segundo, consiste en el establecimiento de políticas de igualdad, pues estas permiten una nueva concepción social, en la cual la exclusión es erradicada mediante la conjugación de sistemas de equidad tanto a nivel material como a nivel cultural. Sin embargo, hemos encontrado también que por fuera del ámbito estatal, las manifestaciones de resistencia civil cumplen una función clave, en la medida en que permite, no sólo hacer resistencia por fuera de las estructuras estatales, sino porque permite más claramente, la construcción autónoma de perspectivas futuras.

Hemos encontrado que la construcción del individuo puede desarrollarse desde distintos ámbitos, ya sea desde la definición del mismo por parte del poder o mediante las distintas formas de resistencia. En el presente texto sólo hemos examinado unas de las posibilidades de resistencia, sin que estas limiten otras posibilidades; pero, en suma, hemos definido la existencia de alternativas concretas a las definiciones subjetivas del poder. El potencial creador de las formas de resistencia es similar al potencial creador del artista. El sujeto que resiste y tiene la capacidad de moldear su subjetividad de tal manera que esta sea autónoma, tiene como factor común con el artista, la noción de estética, en términos de búsqueda constante y reflexión perfeccionista.

# Bibliografía

- Bentham, J. (1838). *Panopticon, or the Inspection-House*. Tait.
- Clausewitz, C. V. (1960). *De la guerra*. Buenos Aires: Mar Océano.
- Cubides, H. (2006). *Foucault y el sujeto político, Ética del cuidado de sí*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Cunill, N. (1991). *Participación ciudadana. Dilemas y perspectivas*. Caracas: Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo.
- Foucault, M. (20 de Enero de 1984). (H. B.-M. Raúl Forner-Betancout, Entrevistador)
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1991). *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hopenhayn, M. (2000). Nuevas formas de ser ciudadano: ¿la diferencia hace la diferencia? *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (11), 109.
- Negri, M. H. (2000). *Empire*. (E. Sadier, Trad.) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Platón. (s.f.). *El primer Alcibíades*. Recuperado el 8 de Noviembre de 2011, de Filosofía: <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf01111.pdf>
- Santos, B. S. (1996). *De la mano de Alicia*. Bogotá: Siglo del Hombre y Ediciones Uniandes.
- Santos, B. S. (2003). Desigualdad, exclusión y globalización. En *La caída del Ángelus Novus* (pág. 154). Bogotá: ILSA y Universidad Nacional.
- V, M. G. (2010). *Foucault: Fantasmas del neoliberalismo. La deconstrucción de la filosofía política moderna*. Bogotá: Utopía textos.
- Vermeren, P. (2001). El ciudadano como personaje filosófico. *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*.



# El relativismo, una verdad a la medida del hombre

Martín Arcila Rodríguez  
Liceo Juan Ramón Jiménez

## Introducción

Desde las más antiguas representaciones sobre la naturaleza, pasando por las idealizaciones platónicas, hasta las teorías científicas del siglo XXI, ha existido la pretensión humana de establecer una visión absoluta (esto es, acabada y completa) de la realidad. En la actualidad, al igual que en la Grecia clásica, una suerte de oposición a esta postura de la realidad se ha puesto en marcha. Las razones navegan por las aguas de la teoría y de la práctica, en busca de una respuesta a este debate. Este trabajo pretende identificar, mediante la obra *Muníciones para Disidentes*, escrita por el psicólogo y filósofo español Tomás Ibáñez, y mediante algunos ensayos sobre la obra del filósofo Friedrich Nietzsche, porqué es necesario consolidar nuestro conocimiento sin pretensiones absolutistas.

## Flower in the crannied wall

Flower in the crannied wall,  
I pluck you out of the crannies,  
I hold you here, root and all, in my hand,  
Little flower -but if I could understand  
What you are, root and all, and all in all,  
I should know what God and man is.

Lord Alfred Tennyson (1809 -1892)

## Algunas consideraciones sobre el absolutismo

Nietzsche plantea que la existencia de la metafísica, es decir, la apertura del pensamiento a un espacio para la postulación de una Verdad inmutable y esencial, es un hecho que surge de la incapacidad humana para asumir las contradicciones de una realidad que se encuentra en constante devenir, en constante proceso de transformación. La metafísica expresa el instinto humano por conservar la vida.

Puede decirse que la experiencia del devenir y del sufrimiento están en la base del pensamiento metafísico. Ante la profunda e hiriente experiencia se produce *un impulso ordenador* del mundo, ya que no podemos resistir vivir a fondo perdido, sin recurrir a ningún apoyo [...] Para alcanzar un poco de sosiego y redimir del sufrimiento a los que son incapaces de sobreponerse al devenir caótico, conviene aligerar la *sobrecarga de la realidad* mediante una ordenación racional y axiológico-moral de lo real, desde la que seamos capaces de orientarnos en un mundo domeñable (Conill, 1988, pág. 117).

Surge así una visión objetivista de la realidad que, como sostiene Adorno, incluso ya estaba presente en la explicación mitológica de lo real. En *Dialéctica de la Ilustración*, el filósofo alemán afirma que el mito es “la proyección de lo subjetivo sobre la naturaleza”. El miedo, la tristeza y la ira son emociones constitutivas del hombre que, mediante el mito, se proyectan en la naturaleza, como entidades externas a él; esto es, dioses y demonios. Este proceso de encantamiento estableció una relación de identidad entre sus emociones y la realidad. Ahora los dioses constituyen una instancia ante la cual los hombres se muestran reverentes; de ellos depende su propia existencia. Ellos veían en las montañas la divinidad que las constituía, en los mares yacía la deidad que los caracterizaba. La relación que a partir de este momento surge entre el hombre y la naturaleza se expresa en los términos de una armonía no excluyente. Sin embargo, el mito no se redujo en todos los casos a esta inmediata identificación. En los mitos griegos, por ejemplo, ya se podía percibir una tendencia poco mitológica: “Los dioses se separan de los elementos como esencias suyas”; y consiguen una posición cósmica más general: *En Homero* –afirma Adorno–, *Zeus preside el cielo diurno, Apolo guía el Sol, y Helio y Eos se aproximan ya a lo alegórico*. Es decir, se desprenden del mundo material y lo rigen desde una posición trascendente.

Ahora bien, bajo la figura de la objetividad que el hombre fue constituyendo la verdad se concibe como una estructura inmutable y única:

La Verdad es resplandeciente, brillante, dura, inconfundible y aplastante. Presenta aristas nítidas y cortantes, se nos ofrece en términos de <<todo o nada>>, las <<medio-verdades>> nunca fueron la verdad. La Verdad no es negociable, siempre es, vale para todos y vale para siempre. Es universal, es atemporal, y es absoluta. Se toma o se deja, pero no es discutible, la Verdad se impone. Ninguna evidencia posterior puede alterarla, si la altera es porque no era verdaderamente la Verdad, sólo tenía su apariencia. La Verdad o es absoluta o no es la Verdad [...] La voluntad de Verdad es directamente una voluntad de Poder que pretende legislar por toda la eternidad (Ibáñez, 2001, pág. 57).

Podemos decir que esta visión objetiva de la realidad se relaciona con una concepción lógico-discursiva del conocimiento ya que, por un lado, la racionalidad que fundamenta dicha visión está amparada en una relación de adecuación de la realidad a conceptos y, por otro, se vale del criterio lógico de la *adecuatio*, a partir del cual se establece una radical distinción entre las nociones de verdad y falsedad. En este sentido, verdadero sólo será aquel concepto que se

corresponda con la realidad, y falso aquel que no se rige por este criterio. Desde aquí la Verdad se convierte en la finalidad primordial de toda actividad humana. La Verdad redime a los hombres del sufrimiento que acarrea la experiencia del mundo sensible y caótico. La Verdad es sosiego, fijación, contraria al mundo sensible, agitado e intranquilo. No hay espacio para la Verdad en un mundo de contingencias.

Poco a poco el hombre construye su proyecto de vida idolatrando los principios fundamentales de esa ordenación racional del mundo que él cree le justifican, en busca de la posición cósmica que él considera ejemplar y que al parecer se encuentra alejada del mundo sensible. Este proceso de comprensión de la realidad ha sido concomitante con la instauración de unas nuevas relaciones entre el hombre y la naturaleza. La creencia en un mundo verdadero que es trascendente y salva a los hombres provoca recelo ante el mundo sensible. Una creencia que despoja de todo valor a la realidad contingente y prefiere, sin preámbulos, un mundo ideal que se considera mejor. De este modo, lentamente aflora en el hombre el ideal ascético, un sentimiento de negación de la vida, un deseo de trascendencia como vía para acoplarse a la Verdad, es decir, para atribuirle sentido a la existencia.

Ahora bien, reconocer que existe una Verdad absoluta, implica también que hagamos una consideración de las repercusiones sociales de un discurso con tales características. El filósofo francés Michel Foucault, plenamente consciente de dichas implicaciones, se manifiesta en contra de los efectos de poder centralizadores que están ligados al funcionamiento de un dis-



curso científico organizado dentro de una sociedad, a través de sus instituciones. La cuestión gira en torno a la ambición de poder que acarrea toda pretensión absolutista de los discursos. En el discurso metafísico, que pretende ser absoluto, subyace una vanguardia teórica y política que intenta imponerse y con ello legitimar ciertas prácticas sociales. Platón, por ejemplo, no era ajeno a estas circunstancias. En *La República*, de hecho, pretende justificar, bajo presupuestos metafísicos, la figura del filósofo como gobernante. Hay una escala social del ignorante al sabio, del que conoce la verdadera estructura de lo real, y del que la ignora y por ello está condenado a obedecer. Los principios absolutos determinan la posición y lugar del hombre dentro de la jerarquía social.

Ahora bien, bajo el modelo de la soberanía, Foucault percibe una forma de gobierno en la que, al igual que en Platón, las relaciones de poder inherentes a los discursos absolutistas se encuentran encubiertas.

Decir que el problema de la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales significa que el discurso y la técnica del derecho tuvieron la función esencial de disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación, reducirla o enmascararla, para poner de manifiesto en su lugar dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por la otra, la obligación legal de la obediencia (Foucault, 1976, pág. 34).

Como ejemplo de esto podemos recordar el texto *La conquista de América*, del filósofo búlgaro Tzvetan Todorov, en el que la posición que ocupan los indios en el pensamiento de Cortés es indicada como

...una posición intermedia: son efectivamente sujetos, pero sujetos reducidos al papel de productores de objetos, de artesanos o de juglares, cuyas hazañas se admiran, pero con una admiración que, en vez de borrar la distancia existente entre ellos y él, más bien la marca [...] Cuando Cortés compara las hazañas de los indios con las de los españoles, incluso si lo hace para concederles generosamente el primer lugar, no ha dejado su punto de vista egocéntrico, ni siquiera ha tratado de hacerlo: ¿acaso no es cierto que el emperador de los españoles es el más grande, que el Dios de los cristianos es el más fuerte? (Todorov, pág. 142).



Igualmente, detrás de la cultura española, durante el periodo de la Conquista, se encontraba latente una racionalidad con pretensiones absolutistas, un pensamiento que buscaba mediante una suerte de fuerza discursiva, imponerse sobre las culturas de América.

Sobre la postura absolutista que ha sido hegemónica en el pensamiento occidental podemos afirmar lo siguiente: sus discursos sostienen que la relación entre el hombre y el mundo es ante todo de conocimiento. Por creer que se trata de una relación de conocimiento, las consecuencias por las que el discurso absoluto se pregunta se desplazan al campo epistemológico (en relación con la Verdad), y su pertinencia en el terreno pragmático, relacionado con las decisiones y las formas de vida, queda -si no revocada- en un plano secundario. Son discursos que no sólo establecen relaciones con el mundo a partir de principios que deben reconocerse como universales, sino que con ello excluye la posibilidad de poder alterar esas relaciones a partir de otra racionalidad, de poder instaurar nuevas relaciones bajo los criterios de un discurso diferente, que quizás no esté auspiciado por <<la búsqueda de la Verdad>>, de los fundamentos absolutos, tal y como lo estipuló Platón. La servidumbre de unos y la autoridad de otros, que se impone a partir del sistema metafísico y del modelo de la soberanía, se muestran como condiciones incuestionables precisamente porque se dan bajo los criterios objetivos de la Verdad, a los que nuestras acciones se tienen que acoplar. Así, en el seno de una visión absolutista de la realidad encontramos efectos arbitrarios y autoritarios. Efectos que estamos obligados a padecer, tanto si continuamos con la formulación de este tipo de discursos, como si nos rehusamos a asumir sus reglas de juego en medio de una sociedad fuertemente marcada por estos criterios.



## Los límites del escepticismo

“Negar de entrada <<la existencia de la verdad>> es una postura que suscita infinitos recelos” (Ibáñez, 2001, pág. 45). Quienes no creen que la realidad goce de unidad, de una estructura fundamental, son advertidos en el contexto absolutista con signos de desconfianza. Y es que poner en entredicho la idea de que el mundo es objetivo y de que podemos tener un conocimiento definitivo de él a partir de nuestros juicios, es poner en tela de juicio no sólo las convenciones con las que el conocimiento -vale decir científico, religioso o filosófico- ha determinado a lo largo de la historia la relación sujeto-realidad, sino también los imperativos que legitiman la ética de nuestras sociedades. Como si pensar en una realidad carente de fundamentos absolutos fuera un hecho que amerite atención terapéutica.

Pues bien, en contra de las pretensiones absolutistas de los discursos humanos, aparece una doctrina de pensamiento que se fundamenta en una concepción de la razón diametralmente opuesta. Este pensamiento reconoce que no existe una verdad objetiva en el mundo y que si ella existe, es inaccesible para la racionalidad humana. Estamos hablando del escepticismo. Etimológicamente, *escéptico* viene del griego *skeptikoi* (de *skeptesthai*, que significa examinar). Cualquier ejercicio de duda sobre una afirmación que se da por sentada, cualquier actitud de sospecha ante una forma de conocimiento se relaciona íntimamente con el escepticismo. Pirrón fue el primero en establecer al escepticismo como una doctrina filosófica, como una

forma de vivir la vida, basada en lo que él llamaba *suspensión del juicio*. El escepticismo de Pirrón abandona tajantemente la idea de Verdad y falsedad, de bueno y malo como criterios universales, para dar lugar a las interpretaciones subjetivas sobre el mundo. El escepticismo se ve atravesado por la subjetividad humana, capaz de dudar de las posturas absolutistas, que son en últimas otras interpretaciones personales.

Ahora bien, considero importante subrayar el tipo de relaciones sociales que se pueden construir a partir del escepticismo, es decir, a partir de la negación radical de la Verdad como fundamento último de lo real y como principio rector de la conducta humana.

Ocurre con bastante frecuencia que la idea de Dios, de una Verdad inmutable que protege y da orden al mundo, es el elemento principal para la construcción de las sociedades. Qué hubiera pasado con la civilización griega si hubiese rechazado el gran juego de la Verdad, quiénes serían los cristianos si abandonaran los mandamientos divinos y la palabra de Dios, qué sería de los hombres sin la naturaleza objetiva del lenguaje. Por esta razón, parece indispensable un fundamento último en la realidad para la construcción de las sociedades y la unificación de la cultura. La Verdad posibilita un orden social, con ella no sólo sabemos cómo son las cosas, sino también cómo deberían ser. La Verdad constituye las relaciones sociales.

Sin embargo, caigamos en la tentación de pensar una sociedad que no se rija por estos criterios, ni se deje constreñir por las finalidades inscritas en un discurso de la Verdad. Una sociedad cuya racionalidad niegue radicalmente la existencia de una unidad omniabarcadora en lo real, capaz de determinar las metas de los hombres. Una sociedad sin presupuestos absolutos. Esto es precisamente lo que piensa Nietzsche cuando afirma:

Si el movimiento del mundo tuviese una meta, ésta debería ser alcanzada. Pero el único hecho fundamental es éste: que aquel movimiento no tiene ninguna meta, y toda filosofía o hipótesis científica [...] en la cual una meta se hace necesaria, es refutada por este hecho fundamental. Yo busco una concepción del mundo que esté conforme con este hecho. El devenir debe ser explicado sin recurrir a estas intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento (o bien debe aparecer no valorable: lo que nos lleva a la misma conclusión); no podemos de ningún modo justificar el presente por un porvenir o el pasado con el presente (Nietzsche, 1967, pág. 705).

Estas ideas denotan que el escepticismo de Nietzsche, al ser una filosofía de la vida, difícilmente puede ofrecernos una teoría axiológica capaz de vincular a los hombres en una sociedad, pues, en un intento por derrumbar los presupuestos absolutos incurre en un subjetivismo insaciable, en el que todos los valores que puedan dar orden a la sociedad recaen sobre el sujeto individual. Como consecuencia, este podrá disponer, de acuerdo a sus intereses personales, de cualquier criterio para legitimar sus prácticas sociales. Por esta vía, las relaciones de las personas entre sí y con la naturaleza quedan a merced de la manipulación de una postura que confiere a los individuos una libertad ilimitada, que legitima prácticas de dominación con efectos tan problemáticos como los del absolutismo.

## Relativismo y práctica social

“Dos rumbos se dibujan con nitidez, navegar hacia <<la verdad>>, siguiendo a Platón, o bien navegar hacia <<la vida>>, abandonando la tradición filosófica occidental” (Ibáñez, 2001, pág. 57). Hemos visto que las relaciones entre el hombre y la naturaleza, determinadas por un lenguaje con pretensiones absolutistas, al igual que las determinadas por un lenguaje eminentemente subjetivo, se desdibujan en la legitimación de cualquier práctica social. Por un lado, el criterio de Verdad, nos obliga a reproducir una única forma de vida sin importar su dosis de violencia contra la vida misma. Por otro, la negación de la Verdad nos conduce a la premisa nietzscheana del <<Todo es posible>>, con lo cual estamos en la libertad absoluta de vivir



como queramos, impidiendo, en algunos casos, la construcción de una sociedad articulada. Sin embargo, ante estas posturas extremas, Ibáñez reconoce la posibilidad de concebir una forma de pensar que puede dirigirse a la realidad sin pretensiones absolutistas pero sin abandonar la idea de Verdad. Estamos adentrándonos en un lenguaje que bebe del escepticismo, en tanto que niega la existencia de una Verdad absoluta y trascendente, pero reconoce su “capacidad metafísica” de establecer verdades, aunque sean temporales, circunstanciales. Un lenguaje que no se deja atrapar por el esquema tradicional -lógico-discursivo-, pero que no por ello descarta los conceptos “verdadero-falso”, “bueno-malo”. Sin más preludios, estamos hablando del relativismo.

En *Muníciones para Disidentes*, Tomás Ibáñez explica que el debate sobre el relativismo constituye, en última instancia, un debate sobre las relaciones de poder. Pero me gustaría comenzar con lo que se suele entender bajo esa denominación: “De hecho, el relativismo ha sido satanizado, y sigue siendo satanizado por la filosofía occidental. Existe algo así como un odio filosófico hacia el relativismo” (Ibáñez, 2001, pág. 56). Y es que el relativismo se ha entendido como sinónimo de cinismo, de egoísmo e incluso de estupidez, pues, en el terreno de la epistemología, es una doctrina que se muestra insuficiente, bien sea por las contradicciones lógicas a las que llega, o bien por la poca profundidad analítica que la constituye. Para muchos, ser relativista es afirmar que nada es verdadero y que todo es posible. Desde el punto de vista lógico, el relativista posee una debilidad inicial, ya que “o bien el relativista admite que su punto de vista no es verdadero, con lo cual es falso [...] o bien sostiene que es verdadero con lo cual demuestra que es falso, y tampoco merece por lo tanto la menor atención” (Ibáñez, 2001, pág. 56).

No obstante, me gustaría resaltar una de las preguntas que el escepticismo de Nietzsche y el relativismo de Ibáñez formulan al pensamiento metafísico, fuertemente marcado por su carácter absolutista: “¿Son los axiomas lógicos adecuados a la realidad o son los cánones y medios para crear sólo para nosotros lo real (el concepto <<realidad>>)? Para poder afirmar lo primero, se tendría que conocer ya lo real” (Conill, 1988, pág. 130). “Pero, cómo accedemos a la realidad con independencia del conocimiento que tenemos de ella para poder compararla así con ese conocimiento, y ver que efectivamente la realidad y el concepto <<realidad>> se corresponden” (Ibáñez, 2001, pág. 252). Estas observaciones que se hacen bajo los criterios lógicos del pensamiento, los cuales aceptan que el lenguaje codifica exactamente las declaraciones de la realidad, demuestran de entrada la incapacidad que acarrea la lógica cuando pretende universalizarse, ya que le es imposible dirigirse a la realidad con independencia de sus



convenciones: "Nosotros tenemos necesidad de "unidades" para poder contar; esto no quiere decir que tales unidades "existan",. Hemos sacado el concepto de la unidad del concepto de nuestro "yo", de nuestro más antiguo artículo de fe. Si nosotros no nos considerásemos como unidades, no habríamos formado nunca el concepto de "cosa"" (Nietzsche, 1967, pág. 632). Así, es un hecho que la realidad está lingüísticamente mediada. La pretensión de hacer conocimiento se relaciona indiscutiblemente con un sentimiento de interés que tiene el pensamiento por comprender el mundo bajo sus propios criterios. Nietzsche llama a esta fuerza creadora *Voluntad de poder*. Como un niño que para sentirse motivado a la acción debe dominar en cierta medida aquello sobre lo cual quiere actuar, un balón de fútbol, un juguete, un lápiz, la voluntad de poder se afilia a la tarea de imponer unas reglas que de cualquier modo la realidad debe seguir para entrar en el juego del conocimiento. Ibáñez cree que: "...somos nosotros quienes practicamos en la realidad el tipo de corte, el tipo de diferenciación que configura los objetos en tanto que objetos, que los crea en forma de objetos. Si fuéramos distintos de lo que somos, el tipo de corte sería otro y el objeto sería otro" (Ibáñez, 2001, pág. 51). La realidad objetiva, en sentido estricto, no existe.

Según Nietzsche, el discurso metafísico ha olvidado que el criterio de *adecuatio*, mediante el cual se establece la relación entre la razón y la realidad, surge a partir de una voluntad de poder, es decir, de una voluntad de creación, de invención. Esto, para Ibáñez, no indica que podamos poner en la realidad cualquier cosa que se nos antoje. Significa simplemente que la realidad no

existe con independencia de las prácticas mediante las cuales la objetivamos y, con ello, la construimos (Cf. Ibáñez, 2001, pág. 260). Para estos filósofos lo real está determinado por las reglas de juego del sistema que lo interpreta, por las convenciones propias de cada racionalidad que se hacen vigentes de acuerdo con las decisiones propias de cada cultura. La realidad queda, en efecto, determinada por la fuerza creadora, por el impulso instintivo que es la voluntad de poder, con lo cual encontramos “en la base de lo lógico un acto no-lógico” (Conill, 1988, pág. 132).

Junto a las anteriores consideraciones, Ibáñez cree que la relación del hombre con el mundo no es exclusivamente de conocimiento. Similar al pensamiento de Nietzsche, considera que la relación entre el ser humano y la realidad está dada también por sus sentimientos y por sus acciones, por las decisiones humanas. Estas acciones, es cierto, expresan la necesidad humana de ordenar el mundo, una necesidad imperiosa de conocimiento. Así, la aceptabilidad del relativismo no debe ser examinada necesariamente bajo el esquema del valor de la Verdad, en el que al parecer resulta insostenible; bien podemos examinarla a la luz del valor de los valores (Cf. Ibáñez, 2001, pág. 58), subrayando su pertinencia en el campo ético-político.

En este marco, vemos que el relativismo, más que una teoría de conocimiento, es una filosofía de la vida práctica que encuentra diferentes orígenes de acuerdo con las convenciones culturales y con los contextos históricos. El relativismo de Ibáñez constituye una relación entre el hombre y la realidad que se justifica en una axiología y no en una epistemología. Me atrevo a decir que el relativista goza en su fuero interno de una suerte de arte Nietzscheano. Explica Nietzsche que es la voluntad de poder, como facultad inventiva del hombre, la que configura la relación entre éste y la realidad. De esta manera se reivindica el papel del artista. La obra de arte aparece como la afirmación de una fuerza creadora que atribuye sentido a la existencia del hombre en el mundo. Desde esta concepción el artista es la medida de todas las cosas, en sus manos yace la forma en que se proyectarán sus deseos, en que él se presentará ante la desconcertante realidad. Lo curioso aquí es que el arte en un principio busca también lo que persigue el ejercicio metafísico: una explicación del hombre y de su nexa con el mundo, saciar la necesidad imperiosa de conocimiento. De hecho, en *El origen de la Tragedia*, Nietzsche escribe que el arte es la “verdadera actividad metafísica del hombre”. Sin embargo, es preciso marcar la diferencia entre arte y metafísica, ya que detrás del ejercicio artístico no subyace, como en la metafísica, un sentimiento de imparcialidad, un deseo de comprensión bajo un criterio unívoco e innegable; más bien nos encontramos con una voluntad de poder sin pretensiones absolutistas, que es a la vez el elemento característico del relativista.

Mientras la metafísica inmoviliza el curso de la realidad con sus criterios universales, el arte se enlaza con ella. Su lenguaje no-universal se confunde con el devenir y surge ahí la obra de arte como expresión de tres elementos: "a) La complejidad plurívoca de todas las formas posibles de la abertura al mundo (lo que no tiene nada que ver con ninguna ambigüedad); b) la "mentira" implícita en el carácter reductor de la verdad-falsedad lógica." (Cacciari, 2001, pág. 97); c) la concepción de la realidad como algo que está más allá de la oposición verdad/falsedad, es decir, como posibilidad, como una combinación de signos. En este orden de ideas, el artista es capaz de comprender el devenir de la realidad, no sólo con su pensamiento, frío y escrutador, sino también con sus sentimientos y pasiones. "Aquí el pensamiento se abre de nuevo al cosmos como Gloria en sí misma, como plenitud autónoma del ser que abarca el espíritu y el Eros" (Cacciari, 2001, pág. 102).

Seducido por la voluntad de poder, el artista justifica su existencia en su capacidad de autoengaño, en la combinación de signos particulares, en la formulación de propias metáforas, todas estas, formas de conocimiento que, llevadas a cabo, se contraponen a toda interpretación absoluta de la realidad. A partir de aquí podemos decir que el relativista se juega la vida artísticamente. Abandona el carácter trascendente y absoluto de la Verdad y afirma, por el contrario, su función práctica. El relativista admite la diversidad de interpretaciones que se pueden hacer del mundo. Reconoce que existen verdades relativas a cada cultura, que se encuentran determinadas por las categorías lingüísticas que dicha cultura sostiene. Por ejemplo: desde la antigüedad han existido comunidades que justifican la existencia del mundo en seres sobrenaturales o mitológicos. Si nos situamos fuera de esas interpretaciones sobre el origen de la realidad, puede parecernos absurdo, pero no porque la idea de que vengamos de grandes criaturas aladas con miles de brazos nos parezca descabellada. Nos parece absurdo porque nuestro lenguaje, más precisamente, el carácter particular de nuestro lenguaje abre la posibilidad de comprender el origen del mundo desde otras perspectivas, donde pueden existir principios fundamentales sin alas ni brazos, donde se admite que somos la creación de algo que está en constante devenir, o que estamos aquí por azar, o cualquier otra interpretación. Pero si intentamos entender la cosmovisión mitológica, ya no desde fuera, sino desde dentro de sí misma, esto debería dejar de parecernos un problema. Quiero decir que las personas que creen completamente en las explicaciones mitológicas sobre el origen del universo son personas cuya arquitectura lingüística se encuentra sujeta únicamente a esa cosmovisión. Les resulta, más que difícil, igual de absurdo creer que el origen del mundo no yace en la boca de una esfinge y sí en una explosión de materia comprimida. Esta reflexión evidencia que el lenguaje es portador de una verdad que sólo cobra sentido entre aquellos que la creen.

Por eso es que el relativista interroga las interpretaciones del mundo, con respecto no a su valor de Verdad, tal y como lo hace la filosofía, sino en términos de sus consecuencias prácticas, con respecto a su utilidad para la vida. El relativista dudaría en afirmar que el geocentrismo, esto es, la creencia en que el universo gira alrededor de la Tierra, es completamente falsa porque hoy en día se ha demostrado lo contrario. En oposición, él reconoce que esa premisa constituyó una forma de conocimiento en un momento dado de la historia. Lo mismo diría de las explicaciones mitológicas de lo real. El hecho de que hoy sepamos que el origen del universo probablemente esté en la explosión de materia comprimida, no quiere decir que Caos y Erebo no hayan existido. Existieron para la civilización griega y fue gracias a su comprensión que ésta pudo vislumbrar los principios del pensamiento filosófico.

Pese a esto, las críticas al relativismo continúan aún en el terreno práctico. Se les critica a los relativistas de ser personas que carecen del sentimiento de responsabilidad y compromiso necesarios para la construcción de una sociedad organizada. ¿Si las doctrinas morales no reposan sobre una fundamentación objetiva, qué legitima el compromiso social? Pues bien, “es precisamente porque el relativista está convencido de la imposibilidad de fundamentar sus propios valores, y sabe que estos no descansan sobre otra cosa que no sea la propia actividad que desarrolla para instituirlos como tales, por lo cual se encuentra abocado o bien a abandonarlos o bien a nutrir constantemente la actividad que les da vida” (Ibáñez, 2001, pág. 61). De hecho, el relativista embiste contra el absolutista afirmando que la irresponsabilidad social es posible solo cuando los valores que rigen a la sociedad no dependen de nosotros, cuando



están ahí afuera y no pueden alterarse, hagamos lo que hagamos. Aquí encontramos la diferencia esencial entre el relativismo y el escepticismo. El relativista, a diferencia del escéptico, no renuncia a considerar que ciertas posiciones son mejores que otras. Sólo debería hacerlo si tomase el criterio de la <<fundamentación>> como criterio decisorio, como sucede en el escepticismo, pero lo que define al relativismo es precisamente el rotundo rechazo de ese criterio (Cf. Ibáñez, 2001, pág. 58).

Si vinculamos estas consideraciones con las relaciones sociales, vemos que el relativismo resulta una alternativa apropiada para la construcción de una sociedad integral, por las siguientes razones: en tanto que el relativismo no se contenta con admitir la pluralidad de pensamientos de los individuos, sino que además ofrece un espacio en el que se revisa y se decide sobre la viabilidad práctica de estas interpretaciones, privilegia unas sobre otras, sin que esto signifique que unas sean absolutamente verdaderas y las otras falsas.

El relativismo cifra su eficacia de acuerdo con su dosis de ruptura con la cultura imperante. De esta manera, es formador de un pensamiento crítico en el que caben la diversidad, el disenso y también las posibilidades para construir rutas de conciliación en torno a las normas, leyes, representaciones, categorías y convenciones que estructuran una sociedad. Así entendido,



el relativismo es definitivo para el reconocimiento de la alteridad que, a la vez, es condición necesaria para el desarrollo humano: el despliegue de las capacidades individuales y la posibilidad de delinear un proyecto de vida realmente significativo, se consolidan si cada individuo encuentra, desde la infancia, oportunidades y ambientes favorables que lo reconozcan en su particularidad. En términos de Nietzsche, consistiría en potenciar la voluntad de poder como la forma más genuina de vivir.

Desde esta concepción el ser humano vuelve a ser, como lo quería Protágoras, la medida de todas las cosas. Pero lo que reviste quizás más importancia es que si la realidad, la única que existe, la nuestra, es como es porque nosotros somos como somos, entonces queda en nuestras manos, y sólo en nuestras manos, la posibilidad de construirla de otra forma. La política se sitúa de esta manera, sin paliativos, en el primer plano de nuestra existencia (Ibáñez, 2001, pág. 52).

## Bibliografía

- Cacciari, M. (2001). El dios que baila. Paidós.
- Conill, J. (1988). El Crepúsculo de la Metafísica. Barcelona: Antrophos.
- Foucault, M. (1976). Clase del 14 de Enero.
- Ibáñez, T. (2001). Municiones para disidentes. Barcelona: Gedisa.
- Nietzsche, F. (1967). La voluntad de dominio Libro Tercero. Fundamentos para una nueva valoración. (E. Ovejero, Trad.) Aguilar.
- Todorov, T. La Conquista de América. . El problema del otro. Siglo XXI.





