



Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

Sello Editorial

POSVERDAD HUMANISMOS E IMAGINARIOS: CINCO ENSAYOS FILOSÓFICOS

Tayron Alberto Achury Torres
Carlos Hernández Aranzazu
Jorge Oswaldo Babativa Muñoz
Pavel Eduardo Rodríguez Durango
Dolly Toro Sepúlveda

Grupo de Investigación
Cibercultura y Territorio



POSVERDAD HUMANISMOS E IMAGINARIOS: CINCO ENSAYOS FILOSÓFICOS

Autores:

Tayron Alberto Achury Torres

Carlos Hernández Aranzazu

Jorge Oswaldo Babativa Muñoz

Pavel Eduardo Rodríguez Durango

Dolly Toro Sepúlveda

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador

Rector

Constanza Abadía García

Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza

Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas

Édgar Guillermo Rodríguez Díaz

Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Julialba Ángel Osorio

Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres

Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Myriam Leonor Torres

Decana Escuela de Ciencias de la Salud

Clara Esperanza Pedraza Goyeneche

Decana Escuela de Ciencias de la Educación

Alba Luz Serrano Rubiano

Decana Escuela de Ciencias Jurídicas y Políticas

Martha Viviana Vargas Galindo

Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Claudio Camilo González Clavijo

Decano Escuela de Ciencias Básicas, Tecnología e Ingeniería

Jordano Salamanca Bastidas

Decano Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente

Sandra Rocío Mondragón

Decana Escuela de Ciencias Administrativas, Contables, Económicas y de Negocios

Posverdad humanismos e imaginarios: cinco ensayos filosóficos

Autores:

Tayron Alberto Achury Torres
Carlos Andrés Hernández Aranzazu
Jorge Oswaldo Babativa Muñoz

Pavel Eduardo Rodríguez Durango
Dolly Toro Sepúlveda

Grupo de investigación: Cibercultura y Territorio

190
AC179

Achury Torres, Tayron Alberto
Posverdad, humanismos e imaginarios: cinco ensayos filosóficos / Tayron Alberto Achury Torres, ... [et al.] -- [1.a. ed.]. Bogotá: Sello Editorial UNAD/2021. (Grupo de investigación Cibercultura y Territorio – Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades -ECSAH)

ISBN: 978-958-651-750-8

e-ISBN: 978-958-651-751-5

1. Posverdad 2. Humanismo 3. Ensayos Filosóficos 4. Imaginarios I. Achury Torres, Tayron Alberto II. Hernández Aranzazu, Carlos Andrés III. Babativa Muñoz, Jorge Oswaldo IV. Rodríguez Durango, Pavel Eduardo V. Toro Sepúlveda, Dolly

ISBN: 978-958-651-750-8

e-ISBN: 978-958-651-751-5

Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur No. 14-23

Bogotá, D.C.

Corrección de textos: Angie Sánchez Wilchez

Diseño de portada: Sergio Toscano

Diseño y diagramación: Sergio Toscano

Impresión: Hipertexto - Netizen

Enero de 2021

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional.
https://co.creativecommons.org/?page_id=13.



TABLA DE CONTENIDO

RESEÑA DEL LIBRO	Pg 6
RESEÑA DE LOS AUTORES	Pg 6
PREFACIO	Pg 8
INTRODUCCIÓN	Pg 9
1. LA FILOSOFÍA DEL ARTE EN ARAUCA: INTERPRETACIÓN DEL SÍMBOLO A LA REALIDAD Y DE LA REALIDAD AL SÍMBOLO.	Pg 12
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	Pg 35
2. RECUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE HACIA UNA VISIÓN VITALISTA EN LA ACTUALIDAD	Pg 36
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	Pg 63
3. APROXIMACIONES HISTÓRICO-FILOSÓFICAS A LA NOCIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA DENOMINADA POSVERDAD.	Pg 64
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	Pg 80
4. LA POSVERDAD COMO OCULTAMIENTO DE LA VERDAD EN EL POSCONFLICTO ARMADO COLOMBIANO	Pg 82
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	Pg 92
5. ¿CRISIS DE LAS HUMANIDADES O LA HUMANIDAD EN CRISIS?	Pg 94
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	Pg 107



RESEÑA DEL LIBRO

El Semillero *Ethos* pertenece al grupo de investigación Cibercultura y Territorio de la Escuela de Ciencias Sociales Artes y Humanidades (ECSAH) de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Este semillero tiene como bandera incentivar la reflexión filosófica para la construcción de un pensamiento crítico que conduzca a conocimientos epistémicos en torno a la realidad, la actualidad, la política y la ética.

Bajo este derrotero, el trabajo que aquí se presenta es producto de lecturas, disertaciones, discusiones y socialización de textos que cada uno de los integrantes realizó, teniendo en cuenta que la escritura es un ejercicio fundamental para el desarrollo intelectual de la persona que se ejercita mediante la comprensión, interpretación, reflexión y proposición, que le permite al individuo consolidar conocimientos epistémicos.

De esta forma, se discuten temas como la estética y su configuración local para una experiencia sublime dentro de la filosofía del arte; el tratamiento de la verdad en la posverdad, la cual no solo debe verse desde su construcción como término, sino directamente desde la experiencia, como sucede con las víctimas del conflicto armado colombiano; la voluntad, el vitalismo y la negación del cuerpo como entidad enajenada del bien, visto desde la perspectiva de Nietzsche; la necesidad en tanto a género humano de consolidar el humanismo para su construcción ontológica, axiológica y epistémica.

Lo anterior, en el marco de su evolución histórica que se consolida en la actualidad, pero que no conforme con ello, debe verse desde la dimensión local, puesto que es imperativo que se observe desde las subjetividades que nacen en cada territorio, desde el individuo mismo, de forma que pueda ampliarse la comprensión que brinde los elementos de un trabajo propositivo.

RESEÑA DE LOS AUTORES

Tayron Alberto Achury. Candidato a Doctor en Psicología en la Universidad de Baja California, Magíster en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional y filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Es docente de planta de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia

(UNAD). Entre sus trabajos destacados se encuentran: “Democracia y terrorismo” “Ética, cultura y educación en Colombia” y “Relatos poéticos, patéticos, escépticos”. En la actualidad dirige el programa *Palabreando con Sofía* que pertenece a la Radio UNAD Virtual (RUV).

Carlos Hernández. Filósofo de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), Tecnólogo en Deporte y Actividad Física con más de 25 años de experiencia en educación y orientación de procesos deportivos, educativos y sociales, que abordan comunidades de diversas edades, géneros, estratos y sectores de la sociedad, haciendo énfasis en el aporte para su desarrollo íntegro y la búsqueda de soluciones a los problemas propios de su entorno, fortaleciendo la construcción de sus propios proyectos de vida. Docente en el Seminario de Formación Administrativa a Unidades Deportivas en las áreas de Administración Deportiva, Legislación Deportiva y Sociología del Deporte. Ponente en la Cátedra Itinerante de filosofía en la UNAD, con la ponencia “La posverdad como ocultamiento de la verdad en el conflicto armado colombiano” (2018). Autor de la monografía “Ocultamiento, acercamiento a la posverdad en el posconflicto armado colombiano”.

Pavel Eduardo Rodríguez. Cursa estudios de filosofía en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD); reside en el municipio de Arauquita, departamento de Arauca. Se ha desempeñado como docente, periodista comunitario y gestor cultural. Tiene en proceso de publicación un libro de cuentos titulado *Sombras ominosas: relatos de lo terrible y fantástico*, que será impreso por la editorial Uniediciones y constituye un título de la colección Zenocrate.

Jorge Oswaldo Babativa Muñoz. Licenciado en Filosofía de la UNAD, matrícula de honor en el 2020 por obtener un promedio de 4.9 en el periodo académico 8-05 del 2019. Participante del verano de investigación DELFIN con la Universidad de Guadalajara y colaborador en la investigación de enseñanza de la Filosofía en adolescentes. Ejerce el rol de monitor líder zonal de monitoria de la Zona Centro Oriente de la UNAD durante el 2020.

Dolly Toro Sepúlveda. Filósofa y Especialista en Educación Cultura y Política de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), pertenece al semillero desde el 2018. Cuenta con experiencia en la enseñanza media vocacional en educación para jóvenes y adultos, así como en el ámbito de la docencia en la educación superior.

PREFACIO

(POR TAYRON ACHURY)



Desde los inicios del semillero la propuesta estaba dirigida al desarrollo de una escritura libre, a la vez que, académica e investigativa en el ámbito del discurso filosófico.

De esta manera, se procuró hacer un ejercicio que está concatenado con la epistemología y la axiología, siendo esto un constructo base para la configuración de una creación que se conecte con la realidad inmediata del sujeto en el mundo.

En ese sentido, la aproximación hecha por dos de los textos se enfoca al análisis de la verdad, buscando esclarecer su sentido en la actualidad teniendo en cuenta el actual contexto cultural. Por otro lado, se busca reflexionar sobre la estética, el valor de la voluntad y la necesidad del humanismo en una cultura que, en la medida que va progresando tecnológicamente, invisibiliza su *telos*, el cual no sería otro que el mismo hombre y sus dimensiones humanas en transcendencia a su biología. Por ende, la diversidad en el presente trabajo, no se limita a la perspectiva de las cosas en un juego de palabras, sino que involucra subjetividades que dialogan con lo objetivo para dar origen a intersubjetividades desde el ejercicio de la escritura filosófica.

INTRODUCCIÓN

El ejercicio de la escritura requiere de una dedicación que implica no solo el deseo de crear, sino también la voluntad de leer con profundidad, investigar, dialogar con los autores de los libros, y con aquellos que pertenecen a esta realidad y nos muestran sus puntos de vista. De modo que, los textos que aquí se exponen, son una invitación a pensar los temas filosóficos como conceptos que no son inalcanzables, sino que, por el contrario, son fundadores de lo cotidiano a la vez que resultan necesarios en las relaciones con el mundo, los objetos y los sujetos en el tiempo espacio que habitamos. Porque vivir sin preguntarse por lo fundamental, es perder el asombro que causa la maravilla de la fuerza creadora que guardamos desde la propia razón, que al subordinarse queda dormida en el bucle interminable de la rutina, dejando a su vez suspendida la vida misma, enajenando el espíritu humano a la predeterminación de la masa y la lógica que se divorcia de la naturaleza, pero que se casa con lo absurdo.

Así pues, nacen los ensayos que aquí se encuentran. Se exponen diversas temáticas que tienen su punto de partida en una caracterización de la filosofía del arte que se describe desde la semiología propuesta desde Pierce y de la hermenéutica de Gadamer, que corresponden a una realidad emancipadora, en una población como la araucana, que se destaca por su patrimonio simbólico, pero a su vez se entrecruza con distintos tipos de violencia.

Luego se abarca la crítica que emprende Nietzsche hacia la metafísica en busca de la reivindicación del hombre perteneciente al mundo, poseedor de una voluntad de poder que le da sentido a la construcción de sus propios valores, en medio de la sospecha de todo aquello que niega su propia naturaleza, además que lo configura en una conciencia acerca de la verdad que lo conduce a enfrentarse al sentido de su propia vida, la cual oscila entre el placer y el dolor.

De ahí, se pasa a la configuración histórica del concepto de posverdad que inicia desde la Edad Antigua con los sofistas, pasando por la Edad Media, la Moderna y Contemporánea en la cual se pregunta por el concepto y el valor de la verdad hasta la época actual, donde es nombrada como tal. Acto seguido se encuentra un ensayo que indaga sobre la posverdad y el conflicto interno armado en Colombia, en el que se hace necesario reconocer desde el rol de víctima las subjetividades que conforman la verdad y, cómo se trastoca con la posverdad y las posiciones de los victimarios, desde la complejidad de los sentires y los imaginarios de los pueblos.

Para finalizar, el libro aborda el problema de la crisis de las humanidades desde una perspectiva que evoca el preguntarse por la verdadera posición en la que se encuentran las Ciencias Humanas, teniendo en cuenta lo fundamental que estas resultan para la vida del hombre, pero que parecen abocadas a subordinarse a una racionalidad político instrumental en detrimento de su propia racionalidad interna, que a la postre, define su esencia en un ámbito de racionalidad ético político.

Es así como *Posverdad humanismo e imaginarios: cinco ensayos filosóficos*, representa distintas problemáticas, las cuales se encuentran atravesadas por un común denominador: el hombre y el cuestionamiento por su dimensión axiológica, configurada por su percepción estética y ética que lo conduce a preguntarse por el sentido, la verdad y los valores humanos que trazan la dirección de su comportamiento, cuya conducción es subjetiva e independiente, pero que sirven como fundamento para articular el Ser.

Por último, el presente libro evoca al reflexionar filosófico desde la interpretación directa de los autores mencionados en cada texto, en tanto necesidad del diálogo con los clásicos, pero con la intención clara de pensarlos en el contexto actual, donde se resalta la necesidad de rehabilitar lo humanístico, que tiene la tendencia a ser ocultado y en la medida que avanza el progreso, olvidado, pese a que es fuerza motriz que dinamiza el avance del ser humano.

LA FILOSOFÍA DEL ARTE EN ARAUCA: INTERPRETACIÓN DEL SÍMBOLO A LA REALIDAD Y DE LA REALIDAD AL SÍMBOLO.



Pavel Rodríguez

INTRODUCCIÓN

En el marco del pensamiento filosófico y en las cavilaciones en torno al sentido del arte, en tanto ejercicio estético como reflexivo, se encuentra el acto creativo: el arte más allá de la representación, e incluso, visto como el territorio donde el accionar filosófico funde la idea de lo absoluto, desde una mirada a otra realidad, una amparada en lo creado como reflejo del espíritu, o como verdad oculta entre las líneas de lo bello en su limen con lo sublime y lo que inspira al creador y al observador en la mediación de la obra, más como creación que como producto, esto es más como poiesis que como techné: ambos términos significan creación, pero la primera es orgánica y la segunda mecánica. La primera sin la segunda se ahoga o se apaga como una lumbre sin oxígeno, y la segunda sin la primera nos asfixia.



El concepto de creatividad parece tan familiar al arte como a la filosofía, puesto que su etimología emparentada con el latín *creare* —producir, engendrar— y *crescere* —crecer—, guardan símil significado con el concepto griego de *ποιεῖν* —crear— que, en tanto *poien*, le da origen al concepto de poesía como creación.

Esta noción creadora y creativa del arte y la filosofía, invita a hilar delicadamente los conceptos que acompañan este ejercicio de lectura crítica y contextual: La filosofía del arte en Arauca: interpretación del símbolo a la realidad y de la realidad al símbolo, toda vez que al hablar de interpretación, símbolo y realidad de acuerdo con el criterio de la construcción, se invita al parto de las ideas, a la ontogénesis de un nuevo sujeto pensante en categorías a las que asciende por medio de la razón sensible y la sensibilidad razonable, como lo describe la teoría dramática y tramática de las sociedades del sociólogo Gabriel Restrepo o, como ejercicio epistemológico de la fusión de horizontes como lo llama Gadamer o, la superación de la dicotomía platónica y aristotélica, el encuentro entre ciencia y sensibilidad como expresión suma del espíritu, algo más allá de la apariencia y la pureza, una visión eidética que retorna al territorio de la universalidad como una forma de verdad, que solo el arte posibilita en el caso de la concepción de Hegel.

Del autor colombiano Gabriel Restrepo (2020a), se extrae un elemento de la triada de sensibilidad, entendimiento y razón, que resulta clave para avanzar: la percepción del arte como acto creativo a la hora de la reconfiguración de arquetipos de la reflexión sensible en la región de la Colombia profunda, corolario al criterio de filosofía del arte. La empresa en título es ambiciosa, pero a su vez, se entiende en las representaciones trascendentes de la relación sujeto/obra/autor:

Si cada órgano receptor se inspecciona más allá de su plano bizantino en un fondo tridimensional en función de las llamadas facultades humanas, a saber sensibilidad, entendimiento y razón, y si a los cinco canónicos se añade un sentido de los sentidos que los integra, se encontrará un estatuto más complejo de nuestra gama sensitiva [...]. Esta ampliación por cierto produce profundidad, tanto más si se tiene en cuenta que la obra del sentido de los sentidos, en especial en el plano de *eros*, *caritas* y *ágape* es posibilitar cinestesia y sinestesia, la primera como la celeridad en el vaivén de cada línea, la segunda como máxima coordinación y correspondencia entre todos los sentidos, de modo que por ejemplo y como es habitual entre los ciegos se vea con el tacto: por demás está afirmar que estas correspondencias son las propias de la visión poética (Restrepo, 2020a, pp. 158-159).

Llama la atención que el artículo del renombrado sociólogo, benemérito profesor de la Universidad Nacional de Colombia, se escribe desde el corregimiento de la Esmeralda, jurisdicción del municipio de Arauquita, departamento de Arauca, con lo que parece que las correspondencias entre creación, sensibilidad, razón como triada colegida del ejercicio de la reflexión sensible, tiene, en tanto poeta como vate, algo de feraz vaticinio en la interpretación de la naturaleza, a pesar de Hegel como una forma de armonía trascendente, como una expresión de un arte que desentona el espíritu del sujeto ilustrado.

Pero volviendo al remarcable pensador alemán y sus lecciones estéticas, a propósito de concebir al arte como creación en función de *interpretación, símbolo y realidad* —estas últimas como conjunción de horizontes, ampliamente compartida por quienes además de los autores citados, tiene en Schiller una aprobación en la idea del absoluto—, hay una frase que marcará un derrotero en la tarea que apenas se abre camino en estas disertaciones:



“No nos complace imitar, sino crear. La invención más pequeña sobrepaja a todas las obras maestras de imitación” (Hegel, 1981, p. 44).

¿Cómo situar el problema de lectura contextual en esa frase?, como aproximación semántica se hacen las siguientes consideraciones: no nos complace imitar, sino crear, a la hora de pensar más allá de la obra de arte como representación para abordar el problema desde el entorno a cocrear, se dirá que la imitación proviene de un arquetipo social instaurado por la vía del poder naturalizado como ejercicio de la fuerza. El papel de la razón sensible por la sensibilidad razonable del arte como ejercicio filosófico de la verdad en tanto subjetividad, propone no solo el ejercicio contemplativo, sino el de reflexión transformadora a la hora de concebir la verdad de lo bello como una elevación de la subjetividad que, al hacerse consciente de sí, como potencial creativo (*poiesis*), practique desde el ejercicio estético una relectura de los símbolos acunados en el imaginario colectivo. Aquí, extrapolar la obra de arte a la inmensidad de la Orinoquia, trascendiendo la condición, pero manteniendo la relación sujeto/obra/autor sin elevarse al trono de la metafísica, sino a los símbolos compartidos como sociedad, se piensa la contemplación como acto creativo, superando la imitación.

Bajo esta misma mirada se retoma otra consideración de Hegel y Pallás (1984), pero interpretada a la luz circunstancial no solo del arte en quintaesencia, sino de un uso de su labor hermenéutica desde una mirada interdisciplinar. Los autores dicen: “El verdadero objeto del arte es, por tanto, representar la belleza [...] cualquier otro fin, la purificación, la mejor moral, la edificación, la instrucción, son accesorios o consecuencias” (p. 37). En este punto es importante darle un valor agregado a la idea de *consecuencia* como continuidad en la idea del pensador alemán. Si se toma la idea clásica de que lo bello es necesariamente bueno, por tanto, verdadero y, siguiendo a Gadamer se habla de una verdad inserta en la interacción artística contemplativa de lo bello que sin transgredir, se encuentra con la verdad de las ciencias naturales, Hegel nos ilumina en su expresión: si al representar la belleza —entendida como una forma de verdad— otros fines nos advienen no como necesarios, sino como *consecuencia* y en ese orden una mejor moral —entendida como nueva—; edificación —como antítesis simbólica de la destrucción inherente a la violencia del territorio—; e instrucción —entendida como educación—, se configuraría un primer pero seguro paso para concebir, sin alejarse de la disciplina filosófica y atendiendo la fusión de horizontes entre la pureza teórica y la ascendente filosofía aplicada, en esta pragmática como un potencial agente de transformación conceptual, *ergo*, comportamental, desde la cual se pueda asumir la investigación sobre *La filosofía del arte en Arauca: interpretación del símbolo a la realidad y de la realidad al símbolo*. Por supuesto, la tarea inicial, en tanto mixtura teórica y aplicada de la filosofía, tendrá que pasar por la conceptualización de los elementos que se esperan definir a la luz del ejercicio epistemológico, a saber: interpretación, símbolo y realidad, además del examen de los bordes y vaivenes entre lo bello y lo sublime.

Abordar el problema de la interpretación, lleva a retomar el concepto de hermenéutica, que en el siglo XIX adquiere fuerza más allá de la interpretación de textos literarios, teológicos y jurídicos. Pensadores como Dilthey, quien la conceptualizó como una interpretación más general de las manifestaciones del espíritu expresadas en signos y vivencias; Schleiermacher, por muchos considerado como el “padre de la hermenéutica moderna” con su planteamiento sobre la tarea de la hermenéutica, que era “entender el discurso tan bien como el autor, y después mejor que él”, abrieron paso para que esta figura de la interpretación llegara a una consideración contextual, que encontraría su cenit en Gadamer, quien será el autor con el cual se trabajará este primer aspecto problemático.

La hermenéutica gadameriana posee unos conceptos que fungen como palabras clave en el abordaje al tema de la interpretación, esto es: comprensión, historia, diálogo y tradición, para acercarnos a un abordaje contextual. En el libro *Estética y hermenéutica*, Gadamer (1996) dice que “el arte es un correctivo a ese carácter unilateral de la orientación moderna del mundo” (p. 9), es decir, una premisa fundante para este ejercicio hermenéutico en clave de filosofía del arte en Arauca y su relación con la “creación” tanto *poiesis*, como de rigor racional —filosofía del arte—. Si se logra virar la orientación moderna para abrir la posibilidad de otra mirada, una verdad desde la subjetividad que pasa por una interpretación del entorno, pero a su vez expone una verdad interior sujeta a la verdad de la obra, se podrá coincidir en este contexto, el arte ejecutará el cometido de su correctivo

De este modo, se empezarán a hilar los conceptos que abrirán la puerta a la dilucidación del ejercicio interpretativo, así que se dirá que el filósofo de Marburgo entendía la hermenéutica como la comprensión misma, que a su vez, es un rescate del sentido que comparten los seres humanos en el ámbito de la historia y la tradición, tema que si bien connota ciertas ideas conservadoras, en el pensador y en el desarrollo de este problema tendrá un lugar preeminente, puesto que genera una dinámica sobre la cual se volverá más adelante. Sobre esta base, comprensión e interpretación se funden en el horizonte de una conciencia histórica. Rodríguez (2010), dirá que “la tarea de la hermenéutica no es otra que la de unir las distancias entre la experiencia humana, su historia y su espíritu” (p. 3) y si sobre esa unión reposa la interpretación, su pertinencia se circunscribe a la unión de horizontes entre las ciencias naturales y las del espíritu, y, por tanto, su circunscripción a este entorno tiene una validez filosófica, metodológica y de potencialidad práctica.

Respecto al carácter histórico, es necesario volver a Rodríguez (2010) y a una disertación que nos acerca al concepto de verdad emanado de la subjetiva relación de espectador/obra/autor y el ingreso de la noción de temporalidad y verdad, este autor afirma:

Comprender la historia es sumergirse a distintas formas de vida, distintos textos y contextos, distintos ritos e instituciones. ¿Pero ante estas dos advertencias, cuál es el aporte de la obra de arte a la comprensión del mundo o a la comprensión de sí mismo? La obra de arte en primer lugar es una declaración. Como *declaración*, ella siempre retiene lo que dice; como lo brinda, dice todo lo que puede pero no lo puede todo (pp. 3-4).

Se tiene aquí la dimensión desde la cual el proceso interpretativo en el marco hermenéutico empieza por una resignificación de símbolos, y, por tanto, subjetivación de la realidad, ambos temas centrales de esta disertación. La relación entre la obra y su espectador mantiene una temporalidad que se mueve entre los diferentes procesos de abstracción retratados en la obra, pero que, independiente del sentir del autor, genera en *la razón sensible* y *sensibilidad razonable* (Schiller y Retrepo) el tributo de un mensaje, para Rodríguez una *declaración* y para Gadamer (1996): “la obra le dice algo a cada uno, como si se lo dijera expresamente a él, como algo presente y simultáneo” (p. 59). Después Gadamer continúa en dirección a la importancia del proceso interpretativo a efectos del papel que a la propia *interpretación* se quiere dar como una forma de construcción de ciudadanía en una región que, como la araucana, tiene tanto dolor inserto en la conducta social generalizada, en sus propios arquetipos, al decirnos que el arte es: “un encuentro consigo mismo [...] y en tanto el diálogo de la obra y el hombre que encierra ese carácter de lo sobrepasado, la experiencia del arte es, en sentido genuino, experiencia” (Gadamer, 1996, p. 60).

Vale la pena mencionar que cuando se hace referencia a la región araucana no se dice como un caso aislado de la realidad nacional, ni como una abstracción filosófica. Se toma como referente en aras de una focalización del amplio concepto de realidad, pero también como una suerte de aplicabilidad del ejercicio filosófico pensando las subjetividades con fines de generación de preocupaciones desde el entorno educativo departamental con miras a hacer de esta disertación, un pequeño aporte a repensar qué tipo de características se generan y derivan de la marginalidad. Se cree que con Restrepo (2019), en el marco de un proyecto ejecutado en el mes de febrero del 2019 en compañía de la Universidad Nacional de Colombia en el municipio de Tame, Arauca, en el cual se conmemoraba con conferencias de gestores culturales, profesores y poetas de México, Venezuela, Marruecos e investigadores colombianos, los 200 años del discurso de Simón Bolívar ante el Congreso de Angostura, en el que se postulaba la *educación como cuarto poder público*, y que tuvo

por título: *Nueva ruta libertadora por la paz y la educación*, que el papel de esta última pasa por la resignificación del ciudadano y la simbología que se constituye en su entorno, ¿pero cómo posibilitarlo? precisamente a partir de la enseñanza a tenor del maestro Simón Rodríguez: *enseñar aprendiendo y aprender enseñando*, esto es, volviendo a nuestro papel de la filosofía del arte como deconstructor hermenéutico de la realidad circundante, el horizonte del saber y de la llanura, el ascenso de la *razón sensible por la sensibilidad razonable*. Una educación estética en su etimología derivada del latín moderno *aestheticus*, y este del griego *aisthētikós*, que significa *percepción* o *sensibilidad*: percibir diferente a partir de nuevas sensibilidades. Esa experiencia como referente inicial vincula el ejercicio filosófico con la praxis educativa en esta reflexión crítica y contextual.

Ahora bien, ¿qué nos aporta que el arte sea un encuentro consigo mismo en un diálogo con la simbología de la obra, y que se configure en experiencia, que sea la propia *interpretación* en las condiciones de temporalidad de la obra y la propia subjetividad? Comprender el arte es comprenderse a sí mismo, leer el arte, es leerse a sí mismo. Al respecto, Rodríguez (2010) dice que:

Así la obra invita a recorrer la historicidad humana, el significado de los acontecimientos, el entramado, los entretreídos de toda experiencia para dejar al hombre, a la inteligencia actuante tras de sí, como ocurre con la mente del autor de la obra que queda ocultado en su propia experiencia (p. 5).

Dicha relación con la hermenéutica gadameriana, será asociada con el develamiento de la verdad, una verdad subjetiva del espectador con la obra, de recorrido, sensibilidad y razón en ecuaciones intercambiables que, en últimas, se configuran en verdad universal más allá de una tesis metafísica: esto que se construye es una ilimitada amplitud de todo lo circundante, todo lo que al sujeto concierne para interpretar esa verdad oculta en lo bello y lo sublime.

Y es precisamente en esa interpretación que se colige el objetivo de plantear nuevos imaginarios colectivos, nuevos *símbolos*, y lo que nos lleva a recordar la expresión de Goethe: *Todo es símbolo*, símbolos que son universales por estar sobre cualquier posibilidad de abarcamiento de los sentidos y que se expresan con toda potencia en la manifestación artística, lo que nos lleva a nuevas “verdades” a partir de la educación esmerada en la contemplación estética. Esa es una premisa que retornando al criterio de una filosofía aplicada y pragmática en tanto uso lingüístico —o si se quiere hermenéutico—, puede crear en forma real una de las muchas respuestas que se requieren para crear novedad en la realidad de esta región de la Colombia profunda.

Pasando a la importancia del diálogo para los efectos de este proceso y extendido a la forma más natural del ejercicio filosófico, Balzer (2002), en su texto *El sentido del diálogo en Hans-George Gadamer*, da luces sobre el concepto de este pensador y la relevancia que tendrá en la relación entre interpretación, símbolo y realidad. A la filosofía, el diálogo le es caro a su proceder desde la época clásica, donde más que ser una de las formas en que se expresa el amor al saber, es la forma privilegiada en que surge la narrativa filosófica. El diálogo es el discurrir de las ideas, es pregunta y respuesta entre intereses comunes a la investigación. Como lo plantea Balzer (2002), este concepto de investigación clásico:

[...] encuentra su expresión natural en el diálogo. La desconfianza de Platón hacia los discursos escritos, por cuanto no responden a quién los interroga ni eligen a sus interlocutores (Fedro), (desconfianza que quizá había llevado a Sócrates a no escribir nada, y a centrar toda su actividad en la conversación con amigos y discípulos), establece también la superioridad del diálogo como forma literaria que intenta reproducir el giro de la conversación y, en general, de la investigación asociada (p. 95).

No obstante, a nuestra hermenéutica como interpretación, le es conexo el diálogo a partir de la cosmovisión gadameriana, una que saca al diálogo de la bilateralidad yo/tú para adentrarse en el ámbito de la pregunta/respuesta, la llamada/escucha y sus relaciones entramadas, tema que a su vez se relaciona con el conocimiento y que lleva a la distinción entre las ciencias exactas y del espíritu, permitiendo con ello las nuevas connotaciones de verdad que a partir del lenguaje se abren. Si bien Gadamer habla de una fusión de horizontes, su idea de verdad se inclina más por las ciencias humanas, o por lo menos una noción de “[...] que existan verdades que no se prestan a un control metódico, y que son tal vez más esenciales que el empleo del método para la formación de la humanidad” (Balzer, 2002, p. 98).

Esa relación del conocimiento con el diálogo expresado más allá del yo/tú, crea una condición de novedad en la verdad en clave estética, esa verdad que en atención a este artículo propone la orientación perceptual del sujeto local a partir de un diálogo nuevo, uno que piensa la alteridad, una otredad basada en la profundidad del diálogo *sentí/pensante* para usar el neologismo usado por el sociólogo colombiano Orlando Fals-Borda o, la noción de razón sensible y sensibilidad razonable propuesta por Schiller, y profundizada en la teoría dramática de las sociedades del también sociólogo Gabriel Restrepo, con la multiplicidad y profundidad de los sentidos. Así, la idea de educación estética como novedad semiológica para plantearse la educación del ciu-

dadano como un abordaje filosófico, tiene su sustento atendiendo a Balzer (2002) en lo siguiente:

..... Mientras que las ciencias naturales o exactas se valen fundamentalmente del conocimiento racional y discursivo, en el que prevalece un método de investigación y no el pálpito, tal como rige en el arte, la historia y la estética, aquí se trata de un conocimiento que llega al fondo de las cosas y objetos culturales, vistos como efectos del trabajo de la obra histórica, como el axial *Wirkungsgeschichtlicheeffekt*, en el pensamiento gadameriano (p. 98).

A ese conocimiento del fondo de las cosas y efectos culturales vistos como efectos del trabajo de la obra histórica, es a lo que este texto espera llegar en la etimología de la metáfora, más allá del simple parangón para adentrarse en su condición de símbolo: *meta/foro*: “ir más allá”.

Siguiendo el ejercicio exegético con fines de pertinencia filosófica del título propuesto, se procederá a adentrarse en la idea de *símbolo* y su relación con la *realidad*, el encuentro del primero como fundante de sentido del segundo, mientras a su vez, este posibilita la existencia e interpretación del símbolo que lo define. *Del símbolo a la realidad y de la realidad al símbolo*, es un diálogo multilateral que va y viene, y en ese vaivén, en esa relación de permanente mutabilidad, es que se pretende encontrar el punto de inflexión que permita que la sociedad araucana, por los antecedentes antes expresados de *la nueva ruta libertadora por la paz y la educación* sea el escenario apropiado, para en esa continuidad, seguir en la producción de nuevos símbolos sujetos a un énfasis de realidad —entendiendo en esa realidad el mismo concepto de tradición—, que a su vez ya tiene y posibilita nuevos símbolos.

Ahora bien, ¿qué se entiende por símbolo? ¿Desde dónde se abordará? delimitar su acepción es necesario, toda vez que se necesita una idea de símbolo que ayude a construir lo que se enlazará con otra noción que desde muchas perspectivas es compleja, la idea de realidad. De este modo, se hace pertinente tomar el símbolo desde la semiología y la realidad —que ampliamente podría expresarse en menudo problema metafísico— desde las ciencias positivas. Y sí, podría parecer un poco complejo retornar a esa diatriba entre ciencia y filosofía, pero aquí se asumirá como un metalenguaje articulador del ejercicio reflexivo, no se pretende en lo absoluto apelar al supuesto cientificista según el cual el resultado de las ciencias positivas fueran los únicos puntos de partida para el pensamiento filosófico. Simplemente se argumenta desde el supuesto según el cual, un cierre categorial determina una organización de los conceptos lo suficientemente profunda como para ser tomada en cuenta como referen-

cia más segura que la constituida por los usos ordinarios, para, desde estas connotaciones adentrarnos en los conceptos de *significante* y *significado*, puesto que allí se encuentra inserto el problema de la retroalimentación que se quiere dilucidar desde el lenguaje en su uso pragmático —el significado es el uso en Wittgenstein— en los imaginarios colectivos de la sociedad araucana.

Vale recordar que la intención de darle volumen a la idea de *símbolo* tiene por objeto argüir que, desde una educación estética se pueden repensar los criterios de “verdad” con los que se observa una locación cuya realidad (simbólica) se mueve en el conflicto armado y sus colateralidades, sirviendo precisamente esa priorización colectiva como caldo de cultivo al ejercicio de la violencia (simbólica). Si los símbolos desde una transformación perceptual y profunda cambian, la relación con el contexto ya no solo sería contemplativa, podría ser transformadora en tanto posibilidad de creación (*poiesis* simbólica).

El símbolo del latín *simbŏlum*, y del griego σύμβολον, se divide en el prefijo que significa σύμ: *junto* y βαλλειν: *arrojar*, lo cual nos da un concepto a suerte de oxímoron: *lo que se arroja junto*. Gadamer citado por Chirinos (2011) se remitía al clásico concepto del origen de símbolo así: “Este significaba ‘tablilla de recuerdos’ y se trataba de una tablilla que se rompía en dos, una mitad la conservaba el anfitrión y la otra el huésped; así estos o sus descendientes podían reconocerse al transcurrir el tiempo y reunir las partes” (p. 39). Es inevitable observar la antinomia etimológica de *simbŏlum con diabŏlum*, de la cual proviene la palabra *diablo*, que entraría a significar *lo que se separa al arrojarse*. Ya las etimologías hablan de la potencia del significado, además, el símbolo en su origen antiguo ya se materializa en un objeto que representa una proyección de realidad, es decir, un *representamen* en términos de Peirce para diferenciarlo del objeto. Si ya se tiene una idea del símbolo, corresponde urdir el papel de significante y significado no solo al estilo de Saussure, lo que implicaría los estadios paralelos de las cosas que significan y las cosas que tienen significado. Este eje problemático como se expresó líneas más arriba, es un vaivén, y, por tanto, la retroalimentación hace pensar en un cosignificado y un cosignificante.

Saltar la arbitrariedad del nexo en que el lenguaje abstrae la realidad basado en sus símbolos, nos retorna con la hermenéutica del arte a que ese cosignificado y cosignificante se origina en la tesis de la *razón sensible por la sensibilidad razonable*, esto desde la verdad de lo bello en su limen con lo sublime en la relación sujeto/obra/autor; los símbolos de una educación estética no se abstraen de los arquetipos del contexto, sino del diálogo con lo bello y lo sublime expresado en el arte tanto inmanente (bello), como trascendente (sublime). Aquella conjugación reflexiva frente al acto estético prefigura

una nueva visión, precisamente porque enriquece el símbolo que funda el sentido de la realidad a partir de la fusión de horizontes. Ya la realidad no es solo el hecho fáctico, es lo que mi subjetividad recuperada en su capacidad de asombro es capaz de expresar como nuevos símbolos en tanto *arrojos de unidad*. Volver a la etimología no podría ser más preciso: el reencuentro de la mitad de la “tablilla” es la noción de temporalidad del observador y la obra, al juntar las partes arrojan nuevas nociones de sentido, esas nociones se expresan y provienen del símbolo que inserta nuevas “verdades” en la realidad, esta última en tanto percepción del entorno.



Si hay un concepto triádico entre sujeto/obra/autor en lo tocante a la creación simbólica de una verdad subjetiva expresada en el arte, es inevitable abordar el problema del símbolo desde la idea de *representamen*, lo que remite nuevamente a Peirce (2005) en su texto *El ícono, el índice y el símbolo*.

Con el pensador estadounidense, padre del pragmatismo, se coincide en la fractura al dualismo propuesta tanto por racionalistas como empiristas de la modernidad como Descartes o Locke, en lo que respecta a tener un conocimiento directo e infalible de nuestros propios pensamientos y, en lo que interesa a la idea de símbolo en la relación del sujeto/obra/autor en aras de reducir la inmediatez del símbolo al objeto, se hablará de las significaciones posibles mediadas por el pensamiento. Así el dualismo significante/significado propio del estructuralismo sausseriano se complejiza y, es en esa nueva dimensión que capta nuestro interés. La función representativa del símbolo no estriba en su conexión material con el objeto, ni en que sea una imagen del objeto, sino en que sea considerado como tal, símbolo por un pensamiento, esto es, el interpretante relaciona el símbolo y el objeto y, el objeto funda la relación entre el símbolo y el interpretante. Desde una educación estética no solo desde la interpretación, sino en la creación de nuevos símbolos, esta función activa del mismo con el objeto —que en este caso sería la obra—, se abre a miríadas de interpretaciones, por tanto, a toda una nueva simbología en el interpretante, toda vez que en la interacción el objeto (obra) funda la relación entre el símbolo y la interpretación. Si al concepto de *representamen* se le anexa el del objeto en tanto obra y, está en tanto verdad subjetiva abstraída por la hermenéutica del arte, se encuentran potencialidades transformadoras que el mismo Peirce (2005) le atribuía a esta fractura dicotómica del símbolo/objeto, significado/significante, cuando dice que: “Un Símbolo es una ley o regularidad del futuro indefinido. Su Interpretante debe ser de la misma descripción, y así debe ser también el Objeto inmediato completo, o significado” (p. 12).

El objeto de este artículo a la hora de abordar el símbolo, también es hablar de la posibilidad de su creación, donde como ya se ha expresado, por objeto se asume una obra de arte, lo que amplía la gama de posibilidades por medio de una razón sensible y una sensibilidad razonable. Así mismo, sobre la mutabilidad y expansión de los símbolos también Peirce (2005) resulta luminoso: en efecto el símbolo puede ser creado, y más allá de eso, puede ser expandido y aprendido y, si el símbolo es el elemento dinamizador del interpretante con el objeto por medio del pensamiento, y a su vez, ese objeto es una obra que muestra su propia verdad subjetiva motivada por la relación sujeto/obra/autor, en efecto hay una pragmática del lenguaje extrapolable semiológicamente a la lectura contextual de las gentes de un territorio determinado. Así lo dice el pensador norteamericano:

Así pues, reluce la potencialidad de “la gran disposición estética y expresiva”, pero también con carencia y “falta de auxilios”. Entonces, ¿cómo auxiliar la disposición estética presente? ¿Podría hacerlo una educación estética constructora de símbolos que permita una noción de realidad diferente? Se asentirá en las preguntas planteadas: la emancipación de una nueva ciudadanía crítica, activa, propositiva y visionaria pasa por crear los símbolos asociados a esos conceptos más allá del contexto actual, entendiendo que esa amplitud de horizontes para explotar la potencialidad descrita por el pensador, se logra en y por medio de una nueva razón, una nueva cosmovisión, una nueva verdad, y por tanto, una nueva realidad enriquecida por nuevos *representamen* en clave de triada mediada por el pensamiento.

Pues bien, el símbolo en el marco de una educación estética crea significado o, mejor aún, es apertura indeterminada de significado, esto a tenor de Derrida y la deconstrucción, cuando exaltaba la subjetividad de la verdad de la obra de arte por medio de la crítica estética como una representación de símbolos: la representación de la obra de arte obedece a la realidad del hipertexto que el autor inserta en su cerebro, no de la realidad física del paisaje, esto es, cuando se ve la obra, no ríos, montañas o el sol, se ve por medio de los ojos del artista, quien transmite un mensaje en su obra que opera como objeto producido por su pensamiento mientras el observador, hace su propio proceso intelectual frente a la obra y lo que para él representa. A partir de esa figura, se funda una realidad que no es precisamente física, así lo exponía Krieger (2004) en *La deconstrucción de Jacques Derrida* (1930-2004):

En la mira de Derrida, un paisaje pintado no se compone de campos, arroyos y nubes, sino, según la óptica deconstructivista, solo de pinceladas sobre el lienzo que materializan signos; es decir, la representatividad de los elementos naturales del paisaje depende de la manera en que el pintor manipula los signos por medio de sus pinceladas y no de la realidad física del paisaje (p. 184).

Establecido así el contenido del símbolo a la realidad, resta abordar la realidad al símbolo, y dado que ya la figura del símbolo se articula como apertura frente a la percepción del espectador en función de significado, se procede a pensar la realidad. ¿Hay una realidad, hay muchas realidades?, cuando Krieger (2004) dice que el artista materializa signos —símbolos— como representatividad de elementos naturales del paisaje, ¿a qué hace referencia entonces lo que expresa el artista?

Antes se había concedido partir de una realidad positivista en tanto realidad física: lo tangible. Empero, aquí se empieza a desmenuzar el concepto sin desconectarse de

la anterior afirmación, puesto que este trabajo asume la idea del departamento de Arauca como realidad física, pero la transformación o tributo retributivo del símbolo a la realidad y viceversa, pone en la mesa otras consideraciones.

Bueno (1980), en *Imagen, símbolo, realidad (cuestiones previas metodológicas ante el XVI Congreso de Filósofos Jóvenes)*, plantea la necesariamente citada dicotomía entre realidad como materia y realidad como forma. Por un lado, la realidad como existencia y la realidad como esencia, y por el otro, discusión que más que pretender superar, se presume fusionar en sus horizontes. Sin embargo, plantear la realidad exhorta a entender la multiplicidad de expresiones que ella representa, y sobre esto el pensador es puntual:

..... El término “realidad” es prácticamente intercambiable, en la tradición filosófica, por el término “ser” (Res era uno de los cinco “predicados transcendentales” del Ser). En consecuencia, las acepciones del término Realidad son tantas como las acepciones de Ser: por ejemplo, las diferentes categorías (sustancia, cantidad, etc.), la realidad como potencia (o materia) y como acto (o forma), la realidad como existencia y como esencia (Bueno, 1980, p. 66).

Pero también es cierto que el concepto de realidad era intercambiable no solo por el de *ser*, sino por el de *verdad*, lo que nos permitiría establecer una conexión entre símbolos y verdades —énfasis en el plural—, desde donde se podría seguir ampliando el nexo retributivo entre símbolo/realidad, símbolo/verdad, verdad/realidad y realidad/símbolo.

Ahora, el abordaje del concepto de realidad desde una clave estética no pretende ser reduccionista, sino establecer una focalización. Por eso, en principio se asiente a una visión positivista de la realidad, en términos de que no es objeto de esta disertación hacer una exacerbación de la subjetividad a suerte de un racionalismo a ultranza, pero sí es importante focalizar toda vez que el concepto de realidad está marcado por muchas perspectivas y objetos de estudio. Del latín *realitas*, este de *res*: cosa, *alis*: sufijo que indica relativo y *dad*: cualidad, se define etimológicamente como *cualidad relativa a la cosa verdadera o real*, —debe tenerse en cuenta que esa equivalencia de *verdadero a real*, se maneja como verdadero en tanto subjetividad de la relación de experiencia sujeto/obra/autor, que permite la sensibilidad razonable y la razón sensible como conjunción de una filosofía del arte—, de ahí partirá este enfoque, empero se hará la necesaria consideración del porqué enfocarse en una forma de realidad y abarcarla como totalidad interdisciplinaria, no es el objeto de este trabajo.

Manrique y De Castro (2016), en su texto *Realidad, teoría y commensurabilidad: reflexiones en torno a las modas intelectuales en psicología*, realizan una sesuda y exegética explicación, con posibilidad de apertura desde la perspectiva de formas de abordar la realidad. Un enfoque artístico no le es ajeno, pero tampoco es ampliado, así lo expresan:

Por su parte, Polanyi (1968) afirma que la ciencia es solo un punto de vista que nos acerca a la realidad, la cual permanece en cierto modo indeterminada. Podemos pensar que la ciencia no es el único punto de vista que nos acerca a la realidad; son necesarios otros saberes, como el arte, que ofrecen diferentes perspectivas (p. 68).

No obstante, del texto lo que interesa es una disertación amplia pero sintética que permita entender la importancia del enfoque, para después, con todo lo expuesto del símbolo en las triadas sujeto/pensamiento/objeto llevado a sujeto/obra/autor, poder adentrarse en más que un criterio absoluto de realidad, una realidad simbólica, entendiendo la complejidad sumada del símbolo cuando el objeto es la obra, es su propia apertura de verdad subjetiva. La cita es algo extensa, pero crucial para pensar el enfoque:

Los diferentes registros y tipos de realidad humana constituyen diferentes niveles de realidad, a cada uno de los cuales corresponde una forma de disciplina para su expresión o estudio. Usualmente se plantea que en un primer nivel estaría constituido por leyes físicas (disciplina: física); el segundo nivel estaría constituido por leyes químicas, que presuponen las leyes físicas (disciplina: química); un tercer nivel, emergente a partir de los dos anteriores, estaría constituido por las leyes biológicas (disciplina: biología); un cuarto nivel estaría constituido por las leyes del psiquismo humano (disciplina: psicología); un quinto nivel por las leyes socioculturales (disciplina: sociología). Entre estos niveles de realidad y disciplinas que los estudian se encuentran puntos de superposición, en los cuales surgen otras áreas de conocimiento como la matemática, la economía, la medicina, la administración, la neuropsicología, ecología, geografía, historia, psicoanálisis, humanidades, arte, religión, entre otras (Manrique y De Castro, 2016, p. 67).

En esta definición se encuentra el arte definido como un *punto de superposición*, es decir, como puesto sobre otra cosa. ¿Es este caso, una capa que reviste una realidad anterior o un moldeado a suerte deconstructivista? La figura de superposición además de potente sonoridad es consecuente con la perspectiva que se quiere plantear. Se ha dicho que no es el objeto de este trabajo urdir en el concepto de realidad, se parte

de una visión que respeta la objetividad y la subjetividad, donde el problema puntual es la relación símbolo/realidad, realidad/símbolo en función de una noción de verdad subjetiva producto de un trabajo hermenéutico, donde los símbolos sean fundados y fundantes de sentido en el proceso de relación sujeto/pensamiento/objeto con la apertura del objeto como obra de arte, esto es, la polisemia ante una realidad que no es textual ni meramente representativa del entorno: es una resignificación en la subjetividad del artista que atraviesa al espectador y lo lleva a una polisemia de sentido que se abre frente a miríadas de perspectivas de una verdad inserta en lo bello (inmanente), en su limen con lo sublime (trascendente) y de esta forma, al **crear** —énfasis en el acto creativo del arte—, genera una nueva acepción del mundo por medio de nuevos símbolos. Aquí, se sigue en la perspectiva positivista del sujeto/objeto, pero con el símbolo la relación se complejiza en el pensamiento. ¿Y qué de la realidad del departamento de Arauca? Pues precisamente se ha llegado al punto de explicar por qué Arauca y qué interpretación focalizada se tiene de la región cuando se habla, particularmente, de un concepto tan grande como realidad.



De nuevo, vale la pena recalcar que esto es un proceso de focalización, no de reducción, así que vamos llegando a puerto. ***La filosofía del arte en Arauca: interpretación del símbolo a la realidad y de la realidad al símbolo***, no es un tratado de sociología, aunque toma evidentemente del estudio de lo social.

Aunque, en tanto filosofía del arte, el objetivo de este trabajo es diferente, con fines filosóficos prácticos provenientes de la fuerza teórica, procurando soslayar la diatriba entre ambas expresiones como se exponía en las primeras líneas de este texto. Se pretende legitimar el arte como una superposición de la realidad en clave creativa, es decir, creadora de una perspectiva de realidad en clave de apertura polisémica a través de una idea de verdad subjetiva en la creación simbólica.

Al mencionar a Arauca, se habla de una realidad y por ende de unos símbolos insertos en los imaginarios colectivos, sujetos a una tradición —previa al texto y al intérprete en el sentido gadameriano—, pero que también tiene superpuestas otras representaciones. Se eligió a Arauca como eje focalizado de realidad por la condición del conflicto y las carencias educativas, además se debe explicar que el proceso filosófico puede hacer abstracciones localizadas con fines de transformación de verdades subjetivas, por eso la importancia de la universalidad del arte en esa preciosa y precisa conjunción.

Así, se parte de una experiencia antes citada, la *Nueva ruta libertadora por la paz y la educación* liderada por el profesor Gabriel Restrepo, en apoyo de la Universidad Nacional en febrero del 2019, porque allí se recordaba y se tejía el símbolo del mensaje de Simón Bolívar ante el Congreso de Angostura cuando reclamaba la educación como cuarto poder público y, al observar los niveles de marginalidad de esta región de la Colombia profunda, la primer deducción es que gran parte de las limitaciones de emancipación social están marcadas en la falta de educación. Pero, ¿qué tipo de educación? ¿Es un eminente problema de cobertura? No, urge una educación estética en tanto posibilitadora de la sensibilidad. El papel del símbolo ya hace mella en la conducta social, en efecto, más allá de la violencia fáctica y quizá más grave, hay una violencia simbólica: una naturalización de todos los efectos de marginalidad que representa, y más aún, arquetipos y relaciones de poder que dirigen aspiraciones y acciones en un diálogo interminable que trasciende una idea de institucionalidad. A pesar de ello, en tanto tradición además de la cultural, subyace un espíritu libertario y de fundador de nación. ¿Por qué entonces, en el departamento donde partieron además de los lanceros, miríadas de nativos descalzos a morir en el páramo de Pisba, no hay un ideal emancipatorio de nación? ¿En qué momento se superpusieron los símbolos y se tejó otro enfoque de realidad en Arauca?

La relevancia de los símbolos, el papel de la filosofía y la semiología en ellos, llevó a realizar este énfasis —poco usual en filosofía— de la realidad en una región específica, además de la necesidad de una lectura crítica como lectura de contexto. El objeto es determinar si esa educación que puede resignificar los símbolos con los que se percibe la realidad, debe ser estética. Primero, por la condición de razón sensible por sensibilidad razonable; segundo, por apreciar nuevas formas de verdad (en su limen con lo real) de lo inmanente (bello) y lo trascendente (sublime) de potente inspiración frente al ideal de inmensidad, verbigracia, de la sabana abierta, y tercero, porque si la educación toma un rumbo dialógico intertemporal y de apertura con un ascenso del arte, de la *violencia simbólica* se podría pasar a la *poiesis simbólica*, como un ejercicio de transformación de subjetividades que opera desde el aparato educativo, quizá una opción muy palpable de pensar desde otra perspectiva de realidad, la consecución de la paz como descapitalización de la violencia simbólica.

Por último, es aterrizar de los tronos de la abstracción un ejercicio metodológico, riguroso y de permanente acción desde los niños y niñas, apelando al sentido de sabiduría que les endilgó el romanticismo para pensar un nuevo ciudadano, puesto que, si no se funda en sus imaginarios colectivos nuevas formas de abordar el contexto, pareciera que toda acción externa perecerá frente a unos símbolos que ya entienden en la violencia una paradójica forma de vida. Por eso, este trabajo se puede interpretar desde las aristas de una filosofía aplicada, pero que pretende exponer teóricamente la viabilidad de un pensamiento por y para la educación más allá de la mera noción de institucionalidad. No se pierde rigor teórico y claro que es importante la abstracción, pero si se filosofa desde Arauca, se puede decir que aquí se tiene apertura a la subjetividad e intersubjetividad, y que el arte, sea poema, pintura o música, tiene una capacidad de interacción en tanto tradición con sello propio.

CONCLUSIONES

El ejercicio hermenéutico que hasta ahora se proyectó, propone realizar una lectura contextual de la región araucana en tanto espacio de disertación filosófica para tener efectos prácticos que tendrán impacto en el proceso educativo. Es decir, una educación estética, y, por ende, una educación que va más allá del tema de cobertura, a las arenas de la reconceptualización del contexto.

La noción de *razón sensible* y *sensibilidad razonable* recoge la fusión de horizontes a los que se espera acceder con un nuevo paradigma de verdad, de lo bello en su limen con lo sublime: descapitalizar la violencia simbólica es posible solamente si se crean nuevos imaginarios colectivos, nuevos símbolos, nuevas realidades. La función de la filosofía del arte en Arauca pasa por verter la realidad al símbolo, malear, observar, interpretar ese símbolo, transmutarlo y retornarlo a su significación en el plano de lo real, esto *por mor* de una educación estética que recoja de la tradición lo que es común y, de la profundidad de los sentidos lo que es necesario.

El símbolo tributa sentido a la realidad en clave de apertura cuando el objeto se retrata en la obra, de esta manera la percepción estética versa sobre la verdad inserta en lo bello (inmanente) y lo sublime (trascendente), con lo cual se crea una realidad *superpuesta*, esto en tanto recreada a partir de todas las interacciones intertemporales del autor, el espectador y la representación simbólica de la obra. Así, se espera pasar de una *violencia simbólica* presente en toda la esfera social local, a una *poiesis simbólica*: la maestría del dolor al convertirse en sanación, responsabilidad con el otro y un perdón sensiblemente razonable.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balzer, C. (2002). El sentido del diálogo en Hans-George Gadamer. *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, (80), 93-112.
- Bueno, G. (1980). Imagen, símbolo, realidad (cuestiones previas metodológicas ante el XVI Congreso de Filósofos Jóvenes). *El Basilisco: Revista de materialismo filosófico*, (9), 57-74.
- Chirinos, R. (2011). La hermenéutica universal de H. G. Gadamer en el arte: Diálogo, identidad y tiempo. *Revista Arbitrada de la Facultad Experimental de Arte de la Universidad del Zulia*, 10(6), 34-43.
- Gadamer, H-G. (1996). *Estética y Hermenéutica*. Editorial Tecnos.
- Hegel, G. y Pallás, R. (1984). *Lecciones de estética*. Mesta.
- Hegel, G. (1981). De lo bello y sus formas. Espasa-calpe
- Krieger, P. (2004). La deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004). *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México*, 26(84), 179-188.
- Peirce, C. (2005). *El ícono, el índice y el símbolo* (Trad. S. Barrena). Editores CP.
- Restrepo, G. (2019). *Nueva ruta libertadora por la paz y la educación* [Conferencia]. Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, G. (2020a). Teoría dramática y tramática de las sociedades experimentum crucis tejido en punto de cruz. *Realis: Revista de Estudios Antiutilitaristas E Poscoloniais*, 9(1). <https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/view/244719>
- Restrepo, G. (2020b). *Símbolo: mapas y divagaciones*. Ensayo inédito.
- Rodríguez, N. (2010). *El arte y la filosofía. Líneas desde Hans-Georg Gadamer*. Universidad Católica Silva Henríquez UCSH-DIBRI. <https://tinyurl.com/yxnx9orv>

RECUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE HACIA UNA VISIÓN VITALISTA EN LA ACTUALIDAD



Dolly Toro

basarse en preceptos metafísicos, que alejan por completo a los seres humanos de su realidad, y por consiguiente, los valores que nacen de lo vital y de lo sensible.

De ese modo, se cuestionará la verdad absoluta inmanente en la religión y quizá en la ciencia, la cual es capaz de cercenar los impulsos naturales de los individuos para instaurar valores desde bases inexistentes. Así, se verá cómo es posible llevar a cabo una erradicación y luego una consolidación de nuevos valores que instauren una nueva moral, más sincera con la vida, de donde resulta el accionar con sentido desde la voluntad de poder que constituye la realidad.

Por último, se pretende dar un breve esbozo del pensamiento de Friedrich Nietzsche, de manera que se reconozca de qué forma el hombre puede dar un nuevo inicio a la construcción del sentido, a partir del nihilismo activo, cuya propuesta no pretende que los hombres se queden sin rumbo, en la nada y sin aspiración, sino que se apropien de la vida misma dando una viabilidad a su vitalidad que aguarda encerrada tras la prisión de la cultura occidental, alimentada desde el inicio por el pensamiento de Sócrates, a quien describe en su libro el *Ocaso de los ídolos* como un “despreciador del cuerpo”, un enfermo que “estaba harto de vivir” y “deseaba la muerte” (p. 1988).

De ahí que la filosofía de Nietzsche busca el despertar del hombre hacia la transvaloración, en un mundo donde no es permitido experimentar la vida en todas las dimensiones, por el arraigo de los dogmas y los paradigmas instaurados a lo largo de su historia, los cuales fomentan el temor y la monotonía. Aunque la filosofía de Nietzsche causa controversia y es estigmatizada, no es correcto dejarse llevar por el prejuicio y reproducirlo sin reflexionar los alcances de esta, además de su aporte hacia el vitalismo, el cual, si se rescata quizá pueda hacer hombres nuevos, con un aire menos indiferente y más creativos, porque como él mismo decía en uno de sus fragmentos póstumos referente a la interpretación:

..... precisamente no hay hechos, sino solo interpretaciones. No podemos constatar ningún hecho “en sí”; tal vez sea un absurdo querer algo por el estilo. “Todo es subjetivo” decís; pero esta ya es una interpretación, el “sujeto” no es nada dado, es solo algo añadido por la imaginación, algo añadido después. ¿Es, en fin, necesario poner todavía al intérprete detrás de la interpretación? Ya esto es invención, hipótesis (Nietzsche, 2006, pp. 2-3).

Así, Nietzsche invita a cuestionar la realidad, la verdad y lo real, a comprender las palabras, la metáfora y la creación, porque los sucesos van quedando en la memoria, pero su única conexión con el presente termina siendo un hilo frágil de una narración que queda a merced de otras interpretaciones.

Palabras clave: eterno retorno, nihilismo, transvaloración, vitalismo, voluntad de poder.

EL NIHILISMO

La noción del nihilismo vista desde Nietzsche es comprendida a partir de la interpretación de la falta de sentido, que se instaura en el hombre al suprimir el mundo suprasensible de sus creencias, puesto que este mundo metafísico es el que otorga significado a cada estadio del ser humano. Se tiene que añadir, que después de abolir esta creencia se debe ver el nihilismo desde dos perspectivas: por un lado, el nihilismo pasivo, el cual no se inmuta, se deja sumergir en negatividad después de descubrir la no existencia del mundo suprasensible, así que es fatigado, sin posibilidades, que tiene la tendencia a la muerte y al desdén; por el otro, el nihilismo activo, el cual está cargado de intención, toma fuerza y cambia la realidad del espíritu sembrando el orgullo y la vitalidad que llevará al hombre a ser superado por sí mismo (Nietzsche, 1882).

De esa manera, en este apartado se reconoce de dónde proviene el nihilismo de Nietzsche, así que, al hablar del pensamiento de este filósofo, inmediatamente se debe partir de la idea de la *muerte de Dios*. Sin embargo, más allá de la idea de un ateo anunciando la muerte de Dios, su afirmación pretende liberar a los hombres con algún grado de conciencia de las cadenas del dogma, aquel asesinato simbólico de un ser que nace de la necesidad humana por explicar el mundo atribuyendo a un “algo” superior lo que su raciocinio no alcanza a concebir, entonces el universo se nos presenta ante los ojos como a través de un espejo, el cual sería la concepción humana, pero que no alcanza a percibir la realidad en su totalidad, de manera que quien da por hecho la existencia de Dios, no necesita pensar en el porqué, puesto que todo ya está ordenado a través de su existencia divina, y de cierta manera justifica su propia imperfección como hombre.

Lo anterior es el resultado de la adaptación del pensamiento de Platón en la religión cristiana, para quien la perfección solo se alcanza a través del mundo suprasensible, el mundo de las ideas, siendo el mundo sensible imperfecto y despreciable. En este sentido, Platón asevera que el cuerpo es la cárcel del alma, siendo el alma de naturaleza

inteligible, inmutable, inmortal, cercana a lo divino porque se comprende a partir de la inteligencia, es decir de la mente, lo racional; en cambio el cuerpo es concebido a partir de los sentidos, nace en el mundo, por lo cual es mutable y mortal, animado por el alma. Por lo tanto, como los placeres corpóreos hacen parte del mundo sensible, estos nos conducen a lo animal, lo instintivo y no a lo espiritual como fin último. Así, la religión cristiana introduce que se deben menospreciar los placeres del cuerpo creando un prejuicio hacia el mundo dionisiaco. Esta postura muestra una negación a la naturaleza donde lo instintivo, propio de seres mundanos, es decir, seres pertenecientes al mundo real, debe ser erradicado, conduciendo a la humanidad a la represión de los deseos y a aborrecer aquello que los hace seres reales. Por consiguiente, el mundo suprasensible, aunque perteneciente únicamente a lo abstracto y no a lo concreto, ejerce sobre el hombre un poder que lo reprime, dicho poder es usado a través del cristianismo para mantener el dominio sobre las personas que se rigen por medio de sus consignas, bajo la amenaza de la no salvación de sus adeptos si no se rigen a su sistema represivo.

Viendo al hombre occidental atado a estas cadenas religiosas de las que los hombres comunes no se percatan, Nietzsche nos “martilla la cabeza” con sus reflexiones al decir:

..... ¡Busco a Dios!, ¿Dónde está Dios?... Lo hemos matado: ¡vosotros y yo!
 Todos somos su asesino. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo
 hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar
 el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol?
 ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de
 todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? (Nietzsche, 1882, p. 81).

Nietzsche describe un contexto en el que el hombre podría estar perdido en medio del universo sin explicaciones fantásticas, sin justificar sus pecados e inmoralidad, preguntándose qué va a hacer y a ser en medio de la nada, sin quién perdone sus deseos e instintos más bajos y ruines, por consiguiente, prosigue: “¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ella?” (Nietzsche, 1882, p. 81). Así es como concibe el nihilismo activo, imperante, que emerge con un propósito en medio de la nada para que el hombre se convierta en algo nuevo y libre, en el suprahombre.

Del mismo modo, el filósofo induce a pensar que aquel Dios que es un dictador que observa desde el cielo, es simplemente una ilusión que se busca bajo la necesidad de orden y seguridad, por tanto, el sujeto está encadenado a una idea platónica cuyo fundamento persiste en el cristianismo, porque advierte solamente lo que alcanzan sus sentidos. Sin embargo, no conformes con eso, se le atribuyen dimensiones metafísicas no comprobables inducidas mediante la fe, volviéndolo mágico, tanto alucinan-

tes como alicientes que llevan al ser humano a conformarse con lo que el imaginario colectivo cree, convirtiendo al humano en aquel animal gregario que no distingue la existencia fuera de su rebaño aceptando simplemente su condición dentro de un orbe engegueda por las ilusiones.

De esta manera, el autor de *Así habló Zaratustra* le sustrae el valor al dogma y se lo entrega a la vitalidad. Con él se inicia una crítica a la metafísica y las ideas de valores superiores proclamándose como verdad. Así, el individuo se sumerge por el nihilismo nietzscheano con la muerte de Dios, para recuperar al hombre que aún se encuentra perdido en las normativas de la religión, que persisten detrás del giro copernicano de la Era Moderna, la Ilustración y el humanismo, convirtiendo al hombre en un animal encadenado por el dogma. Entonces se puede afirmar que, para que dicha recuperación sea posible los humanos necesitan aceptar la muerte de Dios, haciendo que emerja la voluntad de poder para iniciar con la transmutación de los valores, que solo, y solo si es posible, destruyendo aquellos valores impuestos por planos metafísicos dejando en pleno al mundo real, para ser creadores del sentido a través de aquellos espíritus vitales y superiores que darán a luz al suprahombre.

Grosso modo se evidencia que para Nietzsche la imperfección proviene del mundo metafísico, simplemente porque no existe, es incognoscible en la medida que es improbable a través de los sentidos, mientras que sí se centra en el mundo sensible, ya que es probable un acercamiento a lo real, por esto propone eliminar el mundo suprasensible, lo cual, finalmente lleva a una privación del sentido, que en la transmutación de los valores lo acercará al devenir de la vida, la realidad a través de la voluntad de poder del suprahombre quien le regresará el sentido a lo vital. Haciendo énfasis en lo anterior, veamos un aparte de lo escrito en *Así habló Zaratustra* por Nietzsche, en el cual expresa:

En otro tiempo el delito hacia Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra! (Nietzsche, 1885, p. 6).

Nos expone a la afirmación del mundo sensible como realidad que vale la pena vivir y, al hombre como el protagonista que es capaz de transformarla, así mismo si no hay una moral dogmática que seguir, entonces va a reclamar sus propios principios siendo libre y acreedor de la vitalidad por medio del significado que le entregue a lo real.

Ahora bien, en el *Ocaso de los ídolos*, al referirse a Sócrates, interpreta la aceptación de su sentencia como una metáfora hacia el hastío de vivir reflejando a la muerte como un antídoto, puntualiza severamente que, Sócrates estaba harto de vivir, y hace una reflexión en torno a que el filósofo griego corrompía a los jóvenes, no por invitarlos a vivir, sino por inducirlos a la metafísica y enseñarles ese tipo de valores por medio de la dialéctica que cercenaba el mundo real, demostrando que la vida no valía nada, desangrando la vitalidad con sus medios. Así mismo, Nietzsche desdeñaba a un ídolo de la filosofía occidental, en la transición que lo posiciona en un punto hacia el nihilismo pasivo:

El moralismo de los filósofos griegos que aparece a partir de Platón está condicionado patológicamente; y lo mismo cabe decir de su afición por la dialéctica. Razón = virtud = felicidad equivale sencillamente a tener que imitar a Sócrates e instaurar permanentemente una luz del día —la luz del día de la razón—, contra los apetitos oscuros. Hay que ser inteligente, diáfano, lúcido a toda costa: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce hacia abajo [...] (Nietzsche, 1988, p. 11).



Por eso antes de creer que un sabio tiene la verdad absoluta conservada tras su aspecto, Nietzsche invita a la sospecha, a preguntar por sus condicionamientos y el porqué de sus juicios antes de idolatrarlos y seguirlos ciegamente, puesto que a la larga ellos pueden llegar a ser los constructores de las creencias populares.

En su cuestionamiento señala, entre tanto, a preguntarse porqué creer sin ningún reparo aquello que dicen quienes son considerados sabios, sin hacer ninguna clase de objeción y tomar lo que está escrito como ley, sin antes hacer pruebas de su veracidad. Ahora, hay que entrar a considerar que la verdad la construye el hombre a través de su manejo del lenguaje en relación con su historia, por tanto, tiene el poder para crear la realidad haciéndose fuerte a partir del significado, con solo hilar los hechos hacia el presente.

En contraste, en el texto deja ver su simpatía por Heráclito, en el cual simpatiza con tres pilares de su pensamiento: (1) el devenir, el constante cambio que denota movimiento y vitalidad, (2) la reflexión sobre los sentidos, aunque les resta importancia, (3) concepto de la nada. Teniendo en cuenta su apasionamiento por la cultura griega, no es absurdo decir que para el filósofo alemán toma fuerza desde la tragedia griega, interpretando el devenir considerado en el pensamiento de Heráclito para dar forma a su pensamiento, así que Nietzsche no descarta al pensador de Éfeso, por el contrario, desarrolla algunos de los conceptos del oscuro, puesto que también lo movía el orgullo que lo caracterizaba, de donde resulta que Nietzsche lo haya dejado en un lugar privilegiado pese a su crítica a los sentidos.

Ya en este punto, no se puede dejar de lado que Nietzsche expresaba que había dos tipos de personas en esta sociedad: el que agachaba la cerviz y el que la erguía siendo capaz de abolir aquello que lo hacía agazaparse, imponiendo el sentido del que él mismo era creador llegando a la voluntad de poder.

Lo anterior basta para ilustrar que Nietzsche no estaba a favor del débil, sino del más fuerte, indiscutiblemente esta fue una de las motivaciones por las que se tomó su filosofía para argumentar el nazismo, le dio fuerza a una nación que despertó del letargo en que los tenía los burgueses, y el suprahombre (en sentido figurado), se convirtió en un gran verdugo de derechos humanos, gracias a la interpretación que se le dio a sus palabras desde el dogmatismo, el cual él mismo criticaba, un dogma que se inclina al lado del poder de turno.

Paradójicamente se tomaron literal la muerte de Dios y la llegada del nihilismo, viéndose envueltos en una de sus célebres frases “no existen hechos solo interpretaciones”, que marcaron la historia del mundo para siempre, para quienes piensan en la inocencia de Nietzsche frente a estos hechos, es fácil reflexionar a quién se le dirige un discurso en la medida que se conoce los alcances de la mente humana. En ese sentido, un filósofo no es inocente, por el contrario, está en su quehacer la transformación, la crítica a lo establecido y el rechazo a aquello que coarta la libertad, aunque sea inminente. Así Nietzsche enaltece la guerra, el odio, y no considera la compasión como una

opción, por eso en *El Anticristo* aclara que el “único cristiano ha muerto en la cruz” y en el *Zaratustra* que “su compasión por los hombres lo ha crucificado”.

Para resumir, se parte de la hipótesis que el nihilismo de Nietzsche inicia el anunciamiento de la muerte de Dios, cuyo hecho simbólico deja sin argumentos al hombre para explicar y justificar el mundo a partir de bases metafísicas, por consiguiente, si no está el mundo suprasensible al que se le atribuye la perfección y los valores póstumos de la vida, solo queda el mundo sensible, de ahí la confrontación con la nada, teniendo en cuenta que si al hombre le quita la creencia y su fe queda en el vacío, como en un limbo, es decir, sin sentido. En consecuencia, le quedan dos opciones, asumir el nihilismo pasivo y dejar pasar sus días así, o ser fuerte y asumir el nihilismo activo donde es consciente de la transmutación de los valores que se vitalizan en el devenir, crea su propia verdad entregando sentido a la vida, y, por lo tanto, rigiéndose por la voluntad de poder.

Por lo que se refiere a la moral, son valores endebles del mundo suprasensible que se descartan por su no existencia. Al estar sujetos a bases metafísicas para encontrar una moral perteneciente al mundo real, se debe buscar los valores en el mundo sensible, reconociendo qué se valora en el mundo de la vida, para llegar a reconocer las formas éticas y morales de los individuos. No obstante, para confluir en esta se debe comprender y ejercer la voluntad de poder y la transmutación de los valores.

Los hombres son quienes crean la verdad a través de los conceptos, sin embargo, no es el hombre común débil que se confunde en el rebaño, sino aquel que tiene un espíritu superior, que se caracteriza por el devenir y la creatividad a partir de lo que se le presenta como verdad, dentro de su contexto y su experiencia con el mundo; cuando lanza una mirada hacia el rededor, se puede dar cuenta de que Nietzsche puede ser interpretado de muchas formas, un ejemplo de ello es la Alemania del holocausto, en la cual, el llevar al extremo su pensamiento, causó grandes cicatrices en la humanidad.

Ahora bien, cabe pensar cómo Nietzsche creyó adelantarse a su época, creando su intempestividad, si se recapacita sobre el caso hipotético de que el filósofo hubiera nacido en este tiempo, quizá pensaría lo mismo, y sería entendido de la misma forma que en su tiempo, hoy en día no existen los burgueses bajo la misma clasificación, pero el mundo neoliberal sigue en declive, en el yugo de las ataduras morales que se basan en la idolatría de un sistema económico que utiliza la inmediatez de los recursos mediáticos para manipular los gustos de las personas a través de la moda, coartando la originalidad que da comienzo a la verdadera experiencia estética, la subjetividad está vendida a los medios de comunicación.

Aún el hombre está atado al dogma, a pesar de los avances tecnológicos el sujeto no es libre ni creador de su propio sentido, la instrumentalización se adueñó del mundo civilizado y, en definitiva, los hombres son esclavos de la religión, de la economía, siendo preciso abolir el pensamiento crítico en países de la periferia, para que el poder corrupto siga al mando, mientras al pueblo se le educa y se le alimenta en la ignorancia porque no se entera de la realidad; hay tanta frivolidad en el mundo, sembrada por la codicia que ni siquiera es capaz de levantar la cabeza sino que vive agazapada y es aceptada por todos, por este motivo Nietzsche es intempestivo.

EL VITALISMO

Nietzsche nace en un mundo que necesita un cambio, un lugar donde los hombres dejan de lado su vida propia para sumirse en la concepción ideal, allí donde atan el instinto propio de los seres naturales expresos a la vida, para entregarse a una muerte de su Ser viviente y deambular por las calles sin sentido, con las pasiones desangradas, lánguidos después de dejar que las instituciones cristianas y racionales succionaran su vitalidad, propone que para dejar de lado las cadenas propias de nuestra cultura se requiere reconocer el cuerpo y dejar de ser su despreciador, comprender que la vida transcurre entre el dolor y placer sin desdeñar ninguno de los dos estados, que deben vivirse con intensidad cuando se presenten, porque hacen parte de la vida misma estando más allá del bien y del mal, encontrándose en un equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco, donde el hombre sea capaz de transformarse del camello que carga los valores morales, sometido al cristianismo, en un león que se enfrenta y vence en busca de su libertad, que finalmente se convierte en un niño capaz de construir nuevos valores conforme a su vida.

En Nietzsche se hace imperativo cambiar el paradigma que esclaviza a los humanos, siendo la muerte de Dios la única vía, así teje su filosofía, muestra dos escenarios, por un lado el que se ahoga en el lamento, que no es capaz de crear porque le han robado toda su doctrina, aquella que le conserva el deseo de mantenerse en un rebaño que lo provisiona de lo que necesita para mantenerse con convicción, es decir, un contexto en el cual el sujeto se condiciona para ser un animal gregario durante toda su vida, en el cual su vitalidad se extingue con él, sin encontrar la guía del dogma.

Por otro lado, tenemos aquella necesidad que surge a partir de la destrucción del mundo suprasensible de mantener su vitalidad encendida, en un estado de supervivencia

natural que posee cualquier ser, en este orden de ideas nos plantea que, sin Dios, sin aquella abstracción, la cual nos envuelve en lo irreal viviendo en una mentira, nos sumergimos en el mundo sensible, de modo que el hombre empezará a ser el creador de su experiencia basado en lo real de su propia vida. Con lo anterior no se quiere decir que se envuelva en un nuevo dogma, aunque es una posibilidad que seguramente se dará en el primer caso, sino que reconocerá su vida en la tierra y la potencializará en la realidad para ser generador de sus valores, por tanto, hará un camino que le pertenece y sus pasos estarán equipados de su propia moral sin censura, con la convicción intrínseca que él mismo le entrega, su marcha se forjará a través del conocimiento de su experiencia sensible y, en esa medida de la voluntad propia, sin convencimiento de ningún medio que lo haya manipulado, porque su pereza mental y necesidad de estado de confort se han ido con aquel mundo suprasensible, castigador y vigilante.

Dicho lo anterior, se observa que el vitalismo emerge de la creación del hombre a partir del nihilismo activo, una creación consecuente del mundo sensible al que pertenece y provisiona sin abstracción, pero con realidad, donde se entrega a la verdad que él mismo ha consolidado a partir del sentido, se convierte así en el hacedor de su propia doctrina, por ende de su voluntad, donde el arte lo fundamenta, a través de lo dionisiaco y la exaltación de su propia naturaleza, de modo que tendrá de nuevo el equilibrio entre lo dionisiaco y lo apolíneo, la justa medida entre las pasiones y las virtudes para que el hombre viva plenamente sin ningún prejuicio religioso o racional que se lo impida.

Ahora bien, hasta el momento se ha hablado de dos interpretaciones importantes de Nietzsche a partir de su comprensión del mundo; en primera medida la segregación de Dios sobre la existencia del hombre, en segundo lugar, la imposición del mundo racional para dormir el instinto del hombre, que intenta llevarlo solo por el camino de la virtud, entonces es necesario hablar sobre una de las concepciones más llamativas de Nietzsche: el mundo dionisiaco. Aquel mundo de los excesos y la embriaguez que el racionalismo ha buscado dormir para que la virtud sea la única senda del hombre, haciendo esta salvedad se comprenderá mejor después de la siguiente ilustración.

Hay que destacar que, para el autor, Schopenhauer es una de sus influencias más marcadas. Aunque también haya sido objeto de sus críticas, él es uno de los filósofos con los que articula toda su crítica hacia la cultura occidental, sin dejar de lado a Hegel con su concepto de espíritu e historicidad. Para Schopenhauer el hombre es el resultado de su voluntad, un fenómeno que viene del movimiento de los propios deseos humanos, en muchos casos infundados por terceros, que se rige por la ley de la causalidad y que entrega la luz al mundo del hombre, solo como representación que subyace a la verdad, en esa medida la voluntad que no logra satisfacer sus deseos lleva al hombre

a la desdicha convirtiendo la vida en sufrimiento, por eso oscilamos en un vaivén entre el dolor y el aburrimiento, porque al sujeto “le duele” no obtener lo que “desea”, y si lo obtiene le “aburre” puesto que siempre quiere más.

Para lo dicho hay tres salidas según Schopenhauer: La vida de meditación, la práctica de la compasión y la experiencia estética. Pero, ¿qué sucedería si el escepticismo de Schopenhauer expresado en “el mundo como representación” se transmuta a los nuevos valores consagrados por Nietzsche y el suprahombre? Entonces tendríamos una relación entre la concepción de la voluntad de vivir y la voluntad de poder, sin dejar atrás el surgimiento del mundo dionisiaco, que se fundamenta a través de la experiencia estética.

De modo que Friedrich Nietzsche, para algunos, parte del escepticismo y lo transforma en el vitalismo de su filosofía, y en este orden de ideas el hombre como creador del sentido por medio de su voluntad, renuncia a ser un animal gregario y busca proporcionar significado a su realidad, después de estar de cara con la nada por la muerte de Dios.

Otros lo pueden ver como la transformación de escepticismo en nihilismo activo, aquel que potencializa la existencia humana. De igual modo, de esta evidencia de la experiencia estética emerge aquello que llena de vida al hombre, independiente del dolor o la alegría que pueda ocasionar, puesto que se trata de vida, y la vida encierra dolor pero también placer, entonces se acepta con todo ello, así como la tragedia griega integraba estas tensiones antagónicas a pesar de todas sus consecuencias se vivía con pasión cada acto, se trata del accionar del verbo vivir, en ese sentido dar vitalidad a la vida que se encierra en el dogma acabando con este. En consecuencia, recuperar el mundo dionisiaco, la representación de los excesos, puesto que es aquel que encarna la aceptación del ser humano tal y como es, porque a través de la locura y la embriaguez los hombres se muestran realmente, sin atadura de prejuicios que pretendan agradar al más mínimo ser.

De esta manera, si aflora el mundo dionisiaco, se logrará hacer un camino propio y ser acreedores de principios genuinos, con una moral que se acerca a la realidad humana, no al Dios dictador que llena de miedo al hombre de ser castigados o destruidos, por no ceñirse a una norma que ni termina de comprender. Habría que decir que también se está más cerca de esta aceptación de la vida a través de la experiencia estética, explorando las sensaciones que se presentan de manera somática por todo el cuerpo, mientras tiene el acercamiento a una realidad artística, sea cual sea su naturaleza, puesto que mueve la conciencia haciendo que los sentidos se abran a la posibilidad de las sensaciones más sublimes sin dejar de **ser** en el mundo, sin relacionarlo con fuerzas mágicas o cercanía a enigmas metafísicos, por el contrario, siendo conscientes

que la realidad solo tiene una explicación a partir de la vida misma y que no es imposible llegar a algo concreto haciendo alarde de realidad cuando se suprime la vida, los deseos y las pasiones que en ella se encuentran.

Al considerar que con Nietzsche la vida se fundamenta en lo sensible, no es absurdo pensar en la vida como lo absoluto, porque no hay nada que la edifique sino ella misma, es decir que sirve por sí misma como apoyo a ella misma, y por consiguiente es aceptada en todas sus dimensiones teniendo en cuenta que llega a ser creación y destrucción, instinto y razón, placer y dolor, por consiguiente, la metafísica y la ética deben ceñirse a los valores de la existencia y de opuestos en el devenir, si se intenta llevarlos más allá de lo existente pierden su validez, porque están sujetos al dinamismo de la voluntad de poder, a el eterno retorno como es expresado en el siguiente aparte:

Desde que conozco mejor el cuerpo, —dijo Zaratustra a uno de sus discípulos— el espíritu no es ya para mí más que un modo de expresarse; y todo lo ‘impecedero’ —es también sólo un símbolo». Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente —no a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante: — vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas, —para decir de nuevo la palabra del gran mediodía de la tierra y de los hombres, para volver a anunciar el superhombre a los hombres (Nietzsche, 1885, p. 78).

Sin lugar a dudas, al pensar en dinamismo con Nietzsche se debe pensar en el eterno retorno, cuya comprensión se precisa en el suprahombre y la voluntad de poder, si se habla que las situaciones se repiten al enfrentarse fuerzas finitas (objeto) e infinitas (tiempo) para dar origen a las cosas, en un proceso que debe repetirse una y otra vez infinitamente, de manera que lo observamos en las palabras del autor:

Ahora muero y desaparezco, dirías, y dentro de un instante seré nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos. Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna, — ¡él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno (Nietzsche, 1885, p. 139).

Esto parece confirmar que el eterno retorno es la reivindicación de la vida en relación con todos los objetos y, la temporalidad que de ella emanan lo que hace que el instante se repita indefinidamente, que solo es posible en la percepción del suprahombre y la voluntad de poder, que reclama la transmutación de los valores aceptando la vida tal cual es.

No obstante, es necesario aclarar que Nietzsche no espera hacer una doctrina, no declara una verdad, por eso habla en aforismos, un ejemplo de estos es su libro *Así hablaba Zaratustra* donde afirma que los poetas mienten demasiado, sin embargo, dice allí mismo que aprecia más a los que escriben que a los que leen, además de considerarse un poeta por su escritura rica en figuras, a su vez cree que la mentira vive en la simulación que del mundo hacen las palabras, por ende, está sostenida por el mismo logos. Ahora se puede dilucidar su lenguaje metafórico, siendo este un elemento de entendimiento, porque si el hombre es el “puente para llegar al suprahombre” que se reclama con la vida, el lenguaje, aquel que quiere dictar verdades absolutas también debe cambiar, de ahí que confirma que las verdades absolutas son falsas, inexistentes, pertenecientes al paradigma racional, religioso y ético, criticado por el filósofo; del cual se infiere que la palabra debe accionarse desde el acontecer de la vida, en el que la metáfora al ser inconcebible como verdadera, se acepta como descripción de la realidad que deja la posibilidad de múltiples interpretaciones, así que no es reclamada como verdad absoluta, de ahí expresa: “ Toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe escaparse siempre de toda clasificación” (Nietzsche, 1873, p.7). Más adelante, en el mismo discurso afirma “el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan en modo alguno ni la necesidad, ni la legitimación exclusiva de esa metáfora” (Nietzsche, 1873, p. 8).

En síntesis, Nietzsche parte de la muerte de Dios y el nihilismo activo para proponer su filosofía de vitalismo, en la que muestra cómo la realidad se puede explicar solamente si se observa desde lo real, es decir, desde la vida, de ahí se da valor a los conceptos que hacen parte de la realidad, siendo el hombre protagonista en la creación y ejecución de sus valores, a partir de la voluntad de poder que reafirma la vida desde el deseo mismo de ser y querer. En ese sentido, cada objeto del mundo metafísico en el cual se basaban las doctrinas humanas quedan obsoletos, de modo que la vida es vista y toma valor desde su parte biológica e instintiva, aceptando que es tanto creación como destrucción, aquella tensión de contrarios que se retoman en los valores de la tragedia griega. Se debe agregar que el hombre nuevo que aparece desde la muerte de Dios —creador de sentido—, es consciente del eterno retorno de las cosas que de manera incesante se repetiría en la medida de la necesidad de factores infinitos y finitos para la ejecución de las acciones, devenir que se da al no ser el tiempo lineal como lo refiere el racionalismo (Nietzsche, 1885).

Lo dicho hasta aquí infiere el anuncio de un hombre nuevo con un paradigma construido por él, desde la relación con lo real y su autodirección, no obstante, con la convicción de que la vida es el absoluto y en ella misma reside el espíritu, la libertad se encuentra en ella. Todo lo anterior parece confirmar que se hace una crítica a todo el acervo occidental,

aquella tradición que construye su mundo a partir de inexistentes, que antepone el adormecimiento de los humanos a su vitalidad, en un mundo de innovación científica, en el surgimiento del positivismo, oponiéndose a aquello rigurosamente racional proponiendo un resurgir del humanismo donde el artista a partir de la experiencia describe el mundo y lo entiende, porque allí donde la moral no ha sido congruente por ser impositiva desde lo suprasensible, el hombre genera sus valores desde el vitalismo.

Todo parece confirmar que la idea de verdad fija y estable desaparece en el suprahombre, porque “las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal” (Nietzsche, 1873, p. 6). Puesto que existen solo interpretaciones infinitas a un mismo hecho, se convierte en una realidad dinámica al comprenderse a partir de juicios; en esa medida la interpretación debe ser transversal a la vida apropiándose de sus características, no a la idea. Sin lugar a dudas “ya le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido” (Nietzsche, 1873, p. 8).

De tal forma, en la medida que el hombre tenga conciencia de su ser corpóreo y sus relaciones con el mundo, será capaz de cambiar su contexto, siendo esta la verdad que se imponga en la adquisición de nuevos valores que vitalicen su existencia por medio de la misma vida, es el “transformarse” de ser un camello con una gran carga que lleva siglos de imposición, que le impide caminar por la aceptación sumisa de los valores cristianos y racionales a un león que se libere de esa atadura, son las cadenas de una falsa moral que lo encarcela, para que cuando ya sea un espíritu libre se convierta en un niño que vive la vida con el fulgor desde la aprobación de su corporeidad y la interpretación del mundo que lo rodea (Nietzsche, 1885), cerrándose a vivir en medio de las mentiras de los juicios externos que lo lleva a estados suprasensibles, que no le dejan crear su verdad, ser acreedor de su autonomía, ni conducir su propia vida.

El destino no puede ser otro sino **ser** en el mundo, conscientes de que vivimos y despertamos del sueño suprasensible, haciendo de nuestro entorno sensible la razón suficiente para vivir en todo el sentido de la palabra, ser el poeta creador de metáforas que construye su mundo, su sentido expreso sin prejuicio, porque aunque “los poetas mienten demasiado” (Nietzsche, 1885) el mismo Friedrich era un poeta, aquel artista que interpreta y crea por lo cual expresa: “He aprendido a andar: desde entonces me dedico a correr. He aprendido a volar: desde entonces no quiero ser empujado para moverme de un sitio” (Nietzsche, 1885, p. 23). A su vez, percibe aquella concepción mundana puesto

que “aquel «volar», el «vuelo» que los poetas describen tiene que parecerle demasiado terrestre, muscular, violento, demasiado «pesado»” (Nietzsche, 1886, p. 38). Lo anterior, al mismo tiempo que se reconoce a sí mismo y tanto a sus alcances como limitaciones: “Desde que conozco mejor el cuerpo [...] el espíritu no es ya para mí más que un modo de expresarse; y todo lo ‘imperecedero’ —es también sólo un símbolo” (Nietzsche, 1885, p. 78). Por último, sin dudar en ningún momento de la majestuosidad del mundo físico, pese a que por ignorancia se le quieran atribuir elementos inapropiados a ella dentro de la concepción abstracta de las personas “pues aquí, como en todas partes, «la naturaleza» se muestra tal cual es, con toda su magnificencia pródiga e indiferente, la cual nos subleva, pero es aristocrática” (Nietzsche, 1886, p. 54).

Para concluir es importante señalar que pese a las críticas hechas al autor por las distintas interpretaciones, a pesar de ser el solitario que rechazaban porque su filosofía era un martillo que no se detenía ante ningún prejuicio, ni siquiera ante la amistad, su legado es apasionante; acercarse en el mundo actual a su pensamiento es tomar una panacea, porque con todo y los cambios tecnológicos que hemos tenido seguimos enfermos de falta de originalidad, de monotonía y doble moral, de Apolo, las costumbres y las religiones por tradición, la justicia usa una venda en los ojos y se aprovecha de ella, se cree en valores que no tienen que ver con la vida, aún se reza, se hacen maleficios, los líderes que representan la sociedad creen en magia, se paga penitencia para que las fuerzas sobrenaturales no castiguen, se es indulgente con los actos, gregarios incapaces de hacer diferencia para vivir una vida propia, se teme demasiado y no precisamente a lo natural. Sin embargo, en ocasiones quienes están hastiados de todo pueden dejar de “succionar el seno lacerado de la vieja ramera” (Baudelaire, 1855, p. 15) y encontrar que observamos:

Qué difícil es caminar entre la gente
Y simular que no se ha muerto
Y en este juego de trágica pasión
Confesar que aún no se ha vivido.
Y escrutando en la nocturna pesadilla,
Encontrar el orden como un desordenado torbellino
Para que en el inexpresivo resplandor del arte
Descubramos el mortal incendio de la vida. (Blok, s. f.).

Y de ahí saltar a un nuevo mañana en espera que el dogma cambie la realidad, se creen dioses y se busquen bendiciones sin aún reconocernos a nosotros.

TRANSMUTACIÓN DE LOS VALORES

En el transcurrir de la historia la protagonista debe ser la vida, ya que a partir de ella nos construimos en el universo, pues si bien la razón puede anticiparnos el mundo, la sensibilidad nos introduce en el mismo mundo, de ahí que Nietzsche (1887) sostenga que Dios es el mismo creador del mal. Por lo tanto, este ser suprasensible es el culpable del accionar del hombre dentro del imperativo hipotético, puesto que el sujeto se anticipa a las consecuencias. Es así como el filósofo se declara inmoral desde muy temprana edad, aquel vitalista que propone el obrar a partir de un imperativo categórico antikantiano, donde la acción se decide desde la subjetividad que enaltezca la vida y no la racionalidad.

Antes de profundizar en el tema de los valores, es necesario tener en cuenta el contexto histórico de Friedrich Nietzsche, ya que su filosofía es significativa con los hechos póstumos que suscitaron un cambio de mentalidad pasiva a una activa dentro su nación, ayudando a comprender los alcances de esta.

Ahora, se debe considerar la evidente unificación alemana en la cual el orgullo ario impera tras un discurso que ratifica un poderío reconocido y sustentado desde el desarrollo del pensamiento nacionalista, donde a partir de Darwin y la selección natural su repercusión se podría interpretar por algunos personajes en el anhelado hombre superior que domine a los serviles.

Por supuesto que Alemania tiene sed de poder, su filósofo encuba al suprahombre pese a los fuertes quebrantos de salud, por eso, lejos de pensar que el autor de *Voluntad de Poder*, si bien no predecía con exactitud las repercusiones de su obra, sí tenía algunas nociones del reconocimiento que tendría paradójicamente después de su muerte, se evidencia en las posteriores interpretaciones de su filosofía por la Alemania Nazi, cuya influencia termina en una crisis de valores con una singular violación de derechos humanos, pero no con el nacimiento del suprahombre.

Hecha esta salvedad, el autor alemán pone sobre la mesa las situaciones que interpreta a partir de su filosofía vitalista, para así hacer frente al auge del positivismo que postulaba a la razón como lo verdadero y restaba importancia a la vida y su sensibilidad, anteponiendo toda una crítica a la cultura occidental instauradora de los valores comprendidos

desde una perspectiva impositiva que mantiene a los sujetos como miembros de una sociedad gregaria, dormidos ante los poderes dogmáticos de la época, anhelando planos metafísicos que hacían de la moral una práctica servil, sin convicción de una realidad que naciera a partir de la vida misma, sino por el contrario de lo suprasensible, concebido desde la abstracción de objetos irreales, un algo falto de existencia pero dado por hecho al pertenecer al imaginario colectivo, donde el imperativo categórico terminaba siendo impuesto también por aquellos planos metafísicos no alcanzado; es más, indubitablemente inalcanzables en la actualidad, porque hoy se vive aún la crisis de los valores, en vista de que habitamos una orbe donde se compra subjetividad con manipulación mediática. De ahí que, si bien han cambiado algunos medios, el modo sigue siendo el mismo y se conserva aquel modelo de dominación pastoril (Foucault, 1983).

En este orden de ideas, Nietzsche reconoce que los individuos de la sociedad deben apropiarse de la vida, convirtiéndose en protagonistas de su realidad por medio de la sensibilidad para ser el producto de la voluntad de poder que emana de su vitalidad, de modo que construya sus valores desde su propia convicción. La propuesta es ser los creadores del sentido basados en lo real usando la sensibilidad, dejar de lado los valores instaurados por los discursos de poder que defienden lo metafísico, siguiendo la nueva moral que el individuo como sujeto autónomo forje para sus propios pasos por el mundo. De eso se trata la transvaloración, no es vivir sin valores por la caída del dogma, es crear a partir de esta la realidad acorde con la naturaleza humana desde la vida misma, de manera que en el actuar no se hace un seguimiento de normas, sino una armonía natural que enaltece la existencia, resultado significativo del nihilismo activo desde aquella instauración de la realidad que reposa en los valores reconocidos por el propio hombre desde su vitalidad.

Dado que Nietzsche no buscaba crear un nuevo dogma, de forma intempestiva reconoce su aporte a la filosofía sin concebirse como instaurador de nuevas creencias, sino como crítico de la cultura occidental desde la sospecha para darle una vía a una conciencia genuina, como lo expresa a continuación:

Yo conozco mi destino. Un día mi nombre irá unido a algo formidable: el recuerdo de una crisis como jamás la ha habido en la tierra, el recuerdo de la más profunda colisión de conciencia, el recuerdo de un juicio pronunciado contra todo lo que hasta el presente se ha creído, se ha exigido, se ha santificado. Yo no soy un hombre: yo soy dinamita. Y a pesar de esto, estoy muy lejos de ser un fundador de religiones. Las religiones son cosa de la plebe (Nietzsche, 1889, p. 46).

No obstante, es de resaltar que Nietzsche propone una nueva conducta para todos los hombres a través de esas palabras accionantes, pese a esto, es bien sabido que no todos comprenderán el modo en que él interpreta su paso por el mundo, así que sabe que seguirán existiendo amos y serviles, porque como lo expresa en sus fragmentos póstumos “un mismo texto permite incontables interpretaciones: no hay una interpretación *correcta*” (Nietzsche, 2006, p. 1). Teniendo en cuenta que las interpretaciones son distintas en cada sujeto, anuncia que con su filosofía de la transvaloración la historia de su nación obtendrá un giro radicalmente significativo, aunque el filósofo no conocía con certeza, solo con conjeturas la magnitud de sus alcances.



De otra parte, Friedrich describe que las nociones de “bueno” o “malo” deberían estar guiadas por la vida del hombre, es decir, que el instinto vendría a ratificar los nuevos valores dentro del reconocimiento de la humanidad.

Sin embargo, a través de los conceptos cristianos se ha negado la vida encontrando que la compasión es más valorada, porque la debilidad hace parte de actuar moralmente creando un juicio negativo ante los actos naturales, aquellos que son propios de la existencia como seres mundanos, entonces se obliga al sujeto a ser enemigo de su propia vida, un rencoroso consigo mismo por desear y tener pasiones (Nietzsche, 1887).

En particular, el filósofo alemán critica al cristianismo puesto que profesa la práctica de la compasión que conduce a un amor lastimero haciendo que se “agache la cerviz”, negando la percepción de los sentidos, clausurando la existencia de las sensaciones del cuerpo para buscar comportamientos morales según el criterio de la religión, así que anula al ser humano como sujeto dueño de su propio sentido limitando sus acciones significativas, que dan a luz a la voluntad del poder.

Así mismo, sin un equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco, perteneciente a un rebaño la conducta del hombre va a estar ligada a un engañoso imperativo categórico introducido por la religión, puesto que su subjetividad ya está deteriorada por los conceptos tradicionales impuestos que niega la naturaleza, de manera que expresa: “¡Es la falta de naturaleza, es el hecho espantoso de que contra la naturaleza misma ha recibido los honores supremos bajo el nombre de moral, y haya estado suspendida, sobre la humanidad como su ley, como su imperativo categórico! [...]” (Nietzsche, 1889, p. 49).

Por otro lado, Nietzsche reflexiona sobre las influencias de la humanidad en cuanto a su comportamiento de la siguiente manera:

Los maestros, los guías de la humanidad fueron todos ellos teólogos, fueron también todos ellos decadentes: de aquí nace la transmutación de todos los valores en una enemistad contra la vida, de aquí nace la moral [...]. Definición de la moral: la moral es la idiosincrasia de los decadentes con la intención oculta de vengarse de la vida, y esta intención ha sido coronada por el éxito. Yo atribuyo mucho valor a esta definición (Nietzsche, 1889, p. 49).

Algo semejante ocurre cuando se mencionan las tradiciones occidentales, se debe hablar también de los hombres que hacen posible la justificación de tal acervo, se observa que la negación de la vida ha estado presente desde hace mucho tiempo. Entre tantos, por ejemplo, Platón describe que el cuerpo es la cárcel del alma, hace escapar de la aceptación para repudiar el cuerpo y sus sensaciones. Puesto que este ya tiene un referente negativo, es una prisión y el olvido de todo lo que conocemos; más adelante, con Aquino se tuvo en cuenta la razón y la sensibilidad del cuerpo, pero la idea de un alma que se une con una deidad, como único ser necesario, dejando nuevamente al hombre

en un lugar vacío y sin sentido. Empero, estas ideas nos persiguen desde hace siglos, así como las creencias creacionistas fantásticas que atribuye a fuerzas superiores todo aquello que no se puede explicar, entonces se acepta el dogma como el alimento para un espíritu que necesita de la imaginación y la histeria colectiva para subsistir, engrandecerse y cerrar las posibilidades de la realidad, asumiendo que cada sensación y deseo del cuerpo son producto de este ente suprasensible, por lo tanto, hay una tendencia que fuerza al hombre a anularse a sí mismo como creador de sus pasos por medio de su convicción, pasión o virtud que proyecta los valores intrínsecos de su vida.

Para ilustrar mejor, con un caso cotidiano se describe aquella situación en que si se desea a una persona sexualmente de manera obsesiva, es correcto decir que es producto de un amor apasionado, entonces empieza una idealización de su obrar y su pensar, sintiendo atracción por cada cosa que lo representa, pero no se detienen a dilucidar que puede ser el llamado de la naturaleza para la procreación, o una simple necesidad de un animal social para la interrelación; por otro lado, si ese deseo se frustra por la no correspondencia del otro, entonces se sufre por amor y el desprecio se hace presente, el auto flagelo que conduce al resentimiento es constante y culpabiliza desde el Dios en el que cree, hasta el cuerpo que no fue lo suficientemente atractivo para llamar su atención, además de subestimar las características personales que sin ser lo suficientemente osadas no alcanzó el objeto de sus deseos. Con todo esto, conforme a la instrumentalización a la que somete el otro por alcanzar satisfacción propia, las personas creen en todo este castillo de metáforas que hacen realidad su mundo de fantasías. Tal vez por eso el amor no nace en los humanos pese a las insistencias del individuo por obtenerlo sin realmente conocerlo, quizás el amor hace parte de la virtualización del hombre que inicia con el lenguaje, de aquel imaginario que niega el cuerpo porque no es lo suficientemente puro para ser como Dios, ni lo justamente instintivo para ser un animal sin prejuicios.

Lo dicho hasta aquí supone que el sujeto humano es moral dentro de la tradición cristiana, cuando niega su cuerpo y cultiva un espíritu que anula su naturalidad, haciéndolo actuar como un ser guiado por la razón y los preceptos de las ideas que ahogan su mundanidad, como es convencido que en esta negación de su corporeidad, su sensibilidad o sus deseos hace el bien, porque se convierte en alguien virtuoso, enfocado a las “verdades absolutas”, no acepta sus pasiones o las debe denominar de una manera virtual, para que sean aceptadas socialmente y relacionadas con Dios, entonces la existencia del hombre sensible se ve agazapada por las cadenas del dogma y las creencias de un cuerpo piadoso, que exige asfixiar cualquier impulso del hombre que ponga en duda su acervo religioso y cultural, que se disfraza tras un discurso de dominio con el fin de sostener un poder eclesiástico, mientras el desdén invade la vida que se desangra poco a poco hasta extinguirse.

En este orden de ideas, como Dios, el bien y la verdad hacen parte del discurso que construye los valores que sigue el hombre, tal vez sería necesario restarles importancia a dichos valores establecidos por la cultura occidental, de modo que pierdan validez para poder consolidar una transmutación de los valores, puesto que si se destituyen debemos superarlos hacia otros, como una nueva forma de reconciliarse con la vida que ha estado carente de sentido por la condena a la que ha sido sometida la existencia, igualmente el sujeto será capaz de emanciparse para caracterizar su propia moral, solo así, en esta transvaloración la realidad que había sido negada tras las creencias metafísicas, se levantará como voluntad de poder descubriendo su propia esencia cuya naturaleza es cambiante dada al devenir.

En síntesis, aquel hombre que se liberó con la muerte de Dios, a través del asesinato que él mismo cometió, despertó a un mundo sensible cuya realidad tuvo que desvanecer todo rasgo suprasensible; por supuesto que quedó de cara al vacío en un nihilismo que decidió convertir en activo para dinamizar su realidad, dadas las circunstancias abrió los sentidos a un lugar sin justificaciones aparentes de su mundo, puesto que empezó a sentir a través de él mismo su existencia.

Ahora bien, sin los códigos de comportamiento netamente racional y restrictivo, otorgados por la religión, se ve en la tarea de crear y apropiarse de sus nuevos valores nacidos desde una visión sensible que se reconcilia con su vida, así se desata de las cadenas dogmáticas que lo tenían en un sin ánimo de vivir su mundanidad, con todo lo que esta implica (sufrimiento, alegría, deseo, pasión, etcétera), por lo tanto, al ser quien transmutó sus antiguos valores por unos nuevos y equitativos, con su propia naturaleza dentro de las posibilidades humanas de finitud, temporalidad o propensión, es el forjador de su realidad que en esencia es voluntad de poder dinámica que se articula a sí misma, entregándose significado sin negar sus deseos y pasiones, características que al ser vividas se convertirán en virtudes desde el mismo equilibrio que le brinda incorporar lo dionisiaco a su apolínea vida.

Para concluir, es evidente que el filósofo buscaba rescatar al hombre del letargo dogmático que lo encadena a su cultura, a lo largo de su historia, con la convicción que si le mostraba un camino más humano en el sentido de ser parte del mundo que habita y congruente con la vida, lo sincero y lo sensible lo llevaría a ser un individuo con significado empoderado de sí mismo, dueño de su realidad, a través de su creación como ser autónomo que debe ser y hacer en su contexto usando su intuición con la convicción que existe en el mundo, siendo capaz de superar cada situación que se presenta, puesto que es consiente que si vive, debe hacerlo con todo el ánimo que esto implica, por eso la transvaloración le da una identidad desde la perspectiva constitutiva de ser *humano*, porque al crear la moral que su voluntad proyecta está encontrando su naturaleza y hace de su vida una creación que lo reconcilia con la existencia.

RECUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE HACIA UNA VISIÓN VITALISTA EN LA ACTUALIDAD

En un mundo de verdades metafísicas, solo hacía falta una crítica a la cultura occidental instauradora de este precepto, en un tiempo de total sumisión y calma, aceptación o tal vez un desdén hacia la vida donde nada ocurre y se niega la posibilidad de ser en la Tierra, por una voluntad dormida por temor a vivir una propia sensibilidad que confluya en sufrimiento, puesto que caracteres individuales atan la voluntad a su acervo haciendo que la libertad tenga una caída libre para empezar a caminar al lado del rebaño. Sin embargo, podría ser que algunos hombres observen su paso por el mundo con la siguiente perspectiva: “La vida de la mayoría no es más que una perpetua lucha por la existencia misma, con la certeza de que al final la perderán. Pero lo que les hace perseverar en esa lucha tan penosa no es tanto el amor a la vida como el miedo a la muerte” (Schopenhauer, 1819, p. 180). Posición criticada por Nietzsche, puesto que la visión de Friedrich era vitalista y no pesimista: la vida se constituye tanto de placer, como de dolor.

De manera que, en esta crisis de valores en una humanidad de rebaño, la moral no es más que un esquema a seguir para evitar la exclusión y el castigo, por lo pronto nace quien “filosofa a martillazos” siendo esta una auténtica forma de renunciar a lo establecido, a aquello que niega la vida para confrontar a la humanidad y decir sin tapujos lo que nadie se atreve. Por eso Friedrich Nietzsche no se adelantó de época, estuvo en el momento justo para que su filosofía diera un giro a la historia y recobrar vida sin la promesa metafísica popular que excluye la corporeidad. Así las cosas, vemos cómo el filósofo alemán rescata lo vital de la cultura griega presocrática donde la aceptación por la vida sin el prejuicio hacia el sufrimiento o el placer, no detienen al hombre para actuar y crear su propia realidad, un justo equilibrio entre Dionisio y Apolo, que se muere con Sócrates cuando instauró la razón por encima de lo sensible, algo que después ratifica Platón despreciando el cuerpo por ser el sepulcro del alma. De ese modo se construye la moral desde planos intangibles negando las sensaciones del cuerpo como auténticas (Nietzsche, 1889).

Como resultado se tiene que el hombre se haya olvidado de su humanidad, es decir que ha hecho de su virtualidad un elementopreciado puesto que lo aleja de lo real, por lo tanto, al negar su mundanidad como si esta fuera vergonzosa se encierra en la cultura despreciativa de sí mismo. Desde luego que vive en un mundo con una moral cuestionable cuando la virtud inculcada por su tradición le dicta que debe tomar una actitud distinta a la que emana de sus deseos; producto de desechar las sensaciones que nacen desde su corporeidad. Por otro lado, es posible dilucidar las imprecaciones que se pueden tejer por tal represión, de manera que al enfrentar su racionalidad y su instinto prefiere ocultar sus verdaderas intenciones, para no ser juzgado terminando en comportamientos falaces que implican lo que muchos llaman doble moral. Pero renunciar a sus propias sensaciones por no ser excluido es una evidente moral de esclavo, se subestima a sí mismo y a sus facultades de crear su realidad, proporcionándole un sentido original a su vida quedando subordinado al poder de turno que le dice qué hacer, así en contraposición se ve que “[...] «hay que luchar contra los instintos» representa la fórmula de la decadencia. Cuando la vida es ascendente, la felicidad se identifica con el instinto” (Nietzsche, 1889, p. 11).

Habría que mencionar también que debe producir desconfianza para la cultura occidental —en especial para el cristianismo— una propuesta como la de Nietzsche, quien acusa a todos los hombres del crimen infame de asesinar a Dios como lo afirma en la *Gaya Ciencia*, dejando a los hombres desprovistos de lo magnífico y el abrigo de lo suprasensible que los cubre de la penosa situación, que los desgarran por pensar que no hay nada más allá, deduciendo posteriormente: “¡Y todo el que nazca después de nosotros pertenecerá, en virtud de esta acción, a una historia superior a todo lo que la historia ha sido hasta ahora!” (Nietzsche, 1882, p. 81). Dada esta situación, era necesario ensombrecer con prejuicio las blasfemias del filósofo.

Acorde con lo anterior se observa que Nietzsche asesina a Dios de manera metafórica, puesto que es evidente que no cree en él, pero asume que es necesario que el hombre se deshaga de Dios para que quede en el vacío absoluto, en un sinsentido por la pérdida del significado que se ha construido durante el espaciotemporal que ha habitado, en un nihilismo donde pueda decidir crear su realidad y liberarse de sus cadenas culturales. Esto queda implícitamente claro con el dardo número siete en el *Ocaso de los ídolos* cuando cuestiona: “¿Es el hombre tan solo un error de Dios? ¿O es Dios tan solo un error del hombre?” (Nietzsche, 1988, p. 3), luego de la muerte de Dios creador y dictador, una de las bases fehacientes de la cultura occidental es que el hombre se afronte a la nada, es el momento de abrirse a un nihilismo activo que dinamiza su entorno para construir su propia historia.

Acto seguido, el sujeto humano al no estar subordinado por las normas que lo encadenan, se legislará a través los nuevos valores que él mismo instaura mediante su propia conciencia, abriéndose a la transvaloración, siendo el dueño de su vida usando la intuición en una justa armonía entre el mundo apolíneo y el dionisiaco, donde el hombre prejuicioso y de apariencia para encajar en una sociedad gregaria se ha ido, dando paso a un ser creador de sentido por medio de su voluntad de poder que acepta su mundo sensible con penas y glorias por igual, por lo tanto, es consciente del devenir de la vida.

Grosso modo como resultado de esa transformación que describe en *Así Habló Zaratustra* esboza que, del camello con la carga de su cultura a cuestas, el hombre se convierte en León que no se deja someter y rompe su yugo, para finalizar siendo un niño que acepta la vida sin prejuicios y en libertad porque no se detiene y crea su realidad, es decir su sentido (Nietzsche, 1885).

Lo dicho hasta aquí es una evidencia de que la humanidad se ha alejado de lo natural, es decir, de su vitalidad por medio de su cultura, la cual constituye el sistema en el que el hombre reinventa su realidad olvidándose del mundo al que pertenece, y que el filósofo alemán está dispuesto a recuperar. Así las cosas, el hombre cambia lo existente por lo virtual, al no aceptarse como organismo mundano poseedor de sensaciones que lo acercan a la magnificencia de la naturaleza, en este caso es:

..... Hundirse en su ocaso quiere vuestro sí-mismo, y por ello os convertistéis vosotros en despreciadores del cuerpo. Pues ya no sois capaces de crear por encima de vosotros. Y por eso os enojáis ahora contra la vida y contra la tierra (Nietzsche, 1885, p. 19).

Claramente si el cuerpo es portador de necesidades básicas para la vida, es subestimado dejándolo bajo prejuicios que necesariamente deben ser abolidos. De manera que se evidencia que todo lo que tiene que ver con lo físico es causal de desprecio e imperfección, al no entrar enteramente en el control del mundo racional, dicho en otras palabras, el mundo ideal que imagina el hombre desde su cultura donde el cuerpo y sus necesidades son olvidadas, por lo tanto, los instintos son negados de forma radical. Con todo, debemos rescatar nuestra vitalidad y nuestro cuerpo porque “el cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor” (Nietzsche, 1885, p. 18). Así que los hombres son habitados por un espíritu que llega a contener todo lo que necesitamos sin requerir de seres metafísicos que pertenecen al imaginario, siendo este espíritu la propia vitalidad.

Dicho lo anterior, se observa que los sujetos están sometidos a mecanismos que controlan sus emociones mediante el poder mediático que se encarga de mantener el orden social, político y económico, de manera que la voluntad de los individuos es supeditada y estos terminan cayendo en las cadenas del mundo moderno sin poder de decisión, por tal motivo, el ser humano de hoy no ve, no oye, no habla, pero tampoco siente el yugo al que es sometido por medio de su mundo virtual al que lo ha conducido su cultura, simplemente porque sus sentidos han entrado en estado de catatonia por el ensueño perfecto de un imaginario colectivo, que no es más que el poder de un sistema que alberga una vida gregaria para la mayoría de humanos que no son capaces de reivindicarse con la vida y crear su realidad a partir de sus propios criterios, entonces se está frente al sujeto “sujetado” del que nos habla Foucault, con una subjetividad entregada al sistema que lo mantiene controlado como un simple engranaje más.

Finalmente, deberíamos preguntarnos de vez en cuando sobre la escala valorativa de nuestra existencia, porque tal vez vivimos sin vivir, es decir, nos preocupamos tanto por alcanzar unas metas que nos fija el entorno para que seamos útiles a un sistema que nos anula como seres humanos y nos instrumenta para sus propios fines, en esa medida vivimos para lo virtual y morimos para nuestra realidad, nuestra naturaleza y, en ese orden de ideas sucumbimos para nosotros, para nuestras sensaciones, además nos quedamos sin objetivos propios, sin posibilidad de creación a partir de nosotros mismos. Por lo tanto, si reflexionáramos ¿Será posible que el hombre deambule por el mundo sin procurarse su propia vida? Podríamos afirmar que es evidente, en primera medida el hombre camina sin reconocerse como ser vital por no aceptar sus instintos, sus pasiones y reprimir sus deseos sin armonizar su razón y su cuerpo, en segunda medida porque va adoptando las necesidades que las instituciones a las que pertenece le tienen como objetivo para ser una persona que le sirva al sistema para mantener el *statu quo*, de manera que nacen sus requerimientos metafísicos, conceptuales, económicos e ideológicos acorde a los valores de la tradición en la que se desenvuelve sin tener en cuenta su criterio o intuición, aunque nuestra cultura rica en cuanto al arte y la tecnología se refiere, también lo es en corrupción. Pero tenemos vida para renunciar a las imposiciones y dejar de ser autómatas recuperando la subjetividad que ha quedado sumida bajo la moda, las estadísticas que hacen que el arte pierda su significado y que nosotros perdamos nuestra existencia desde el momento en que nos convertimos en seres del rebaño, por supuesto que no se trata de dejar de ser quienes somos, ni de abandonar la convicción, se trata de reinventarnos aceptando nuestra humanidad y la humanidad del otro, dejar de actuar por tradición y accionarnos desde la conciencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baudelaire, C. (1855). *Las flores del mal*. Editorial Skla.

Blok, A. (s.f.). Qué difícil es caminar entre la gente. *A media voz*. <http://amediavoz.com/blok.htm>

Foucault, M. (1983). El sujeto y el poder. *Revista de Ciencias Sociales*, 11(12), 7-19.

Nietzsche, F. (1873). *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*. Editorial Tecnos.

Nietzsche, F. (1882). *De La Gaya Ciencia*. Biblioteca Edaf.

Nietzsche, F. (1885). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1886). *Más allá del bien y del mal*. Gradifco.

Nietzsche, F. (1988). *El Ocaso de los Idolos (o cómo se filosofa a martillazos)*. Biblioteca Edaf.

Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Editorial Tecnos.

Schopenhauer, A. (1819). *El mundo como voluntad y representación*. Rebeliones. <http://juango.es/files/Arthur-Schopenhauer---El-mundo-como-voluntad-y-representacion.pdf>

APROXIMACIONES HISTÓRICO- FILOSÓFICAS A LA NOCIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA DENOMINADA POSVERDAD



Dolly Toro y Tayron Achury

Lo que sí nos parece de cruda relevancia, es cómo la verdad “verdadera” —o por lo menos el esfuerzo por encontrar un enunciado válido respaldado en evidencias igualmente válidas—, es dejado de lado como un asunto de menor importancia, poniéndose como relevante por encima de la prueba, la opinión y la invención amañada e interesada. Y cada vez es más cierto que ante el hecho demostrado que alguien estaba mintiendo, sus simpatizantes evidencian la más olímpica indiferencia.

Un encogerse de hombros y una sonrisa bobalicona son suficientes para asumir lo dicho, que sin el menor asomo de vergüenza se continúa esgrimiendo y, de hecho, se ignora la tozudez de las evidencias contrarias para continuar afirmando lo que a todas luces sería falso.

En cultura política, se denominaría entonces posverdad, a ese tipo de debate que se caracterizaría por una continua apelación a las emociones, las cuales resultan más importantes o aceptadas que cualquier verdad científicamente demostrada.

Palabras clave: demagogia, doxa, episteme, posverdad, racionalidad, sofista, subjetividad, verdad.

LA ANTIGÜEDAD

El problema de la verdad ha sido transversal a la filosofía misma, desde los griegos en el paso del mito al logos, se ha cuestionado las creencias del hombre y cómo estas se van configurando en el conocimiento de una época determinada. Por lo tanto, en términos prácticos, se busca la ratificación de que aquello en lo que cree el hombre sea una verdad, y en tanto verdad, que sea infalible.

Sin embargo, es de destacar que, durante algunos periodos, la humanidad ha construido sus arquetipos y conocimiento sobre el dogma donde los pueblos han terminado subordinados al poder que alimenta alguna creencia.

Así que la posverdad es un término que se utiliza en la actualidad, nombrando un fenómeno que no es sólo contemporáneo, sino que tiene sus raíces en la antigüedad, y han sido más bien las redes sociales y los medios de divulgación contemporáneos los que le han dado un lugar en la cultura actual.

Se observa que la verdad en la antigüedad fue vista como la fidelidad con que se describe la realidad que, a su vez, se encontraría oculta detrás del mundo de las apariencias. Sin embargo, del mismo modo cuando se tuvo en cuenta la relación entre el objeto y su forma nominal como representación de la realidad, se evidencia que el primer planteamiento de la verdad como sentido subjetivo nace en los griegos (Ferrater, 1984).

Tucídides, el historiador griego, señala que los discursos tienen la capacidad de desencadenar sucesos, o que tales sucesos no ocurran. Sobre este particular, dice este historiador que: “Los discursos, tanto los sinceros como los engañosos, no solo explican los hechos, también los causan y los condicionan” (Sancho, 2014, p. 263). De hecho, Tucídides señala que “la mentira directa o la verdad a medias solían formar parte del debate asambleario y de la disputa política” (Sancho, 2014, p. 253).



Platón en el sofista contempla el problema del hombre que presume conocer el todo, lo cual, no puede ser sino producto de suposiciones universales que conducen a una construcción sobre el pseudoconocimiento.

En esa medida, el sofista termina siendo un imitador que manipula su discurso para hacer aparecer una imagen acerca del conocimiento universal. Para Platón, el sofista es un cazador al acecho cuya herramienta es el discurso manejado como un arte de la persuasión, de forma que logra amansar hombres, cazando clientes con recursos retóricos, y así llevar a cabo un fin. Se esclarece que los sofistas son conscientes de la manipulación del discurso y su utilidad.

Los sofistas usan el arte de la retórica para sus propios fines, haciendo uso de sofismas que conducen a ganar discusiones en el Ágora, sin ser fieles a la verdad, una verdad que en cuanto subjetiva, es prescindible según la necesidad del caso, y en general, haciendo uso de elementos como el *pathos* y la *doxa* sin tener en cuenta la *episteme* o el conocimiento verdadero, encontrando simpatizantes motivados por las emociones y la conveniencia.

El enunciado de Protágoras según el cual “el hombre es la medida de todas las cosas”, conduce a interpretar que la verdad es subjetiva, puesto que el significado de las cosas es otorgado por el hombre, y cada hombre percibe las cosas de forma distinta ratificando una postura frente a la realidad, el bien y lo útil.

Con ello, los sofistas fijan el relativismo ético y político. Puesto que las leyes no están fijadas por la naturaleza, estas no son más que convenciones por pacto social o imposiciones del más poderoso, por lo tanto, no son eternas ni universales y son modificables en la medida que son humanas, dependiendo siempre del grupo social, por lo tanto, si mentir es útil, mentir está bien.

La conexión entre las palabras y las cosas son una invención, si no, no es algo natural, por ende, esta relación es subjetiva. Para Aristóteles, en cambio, el asunto de la verdad era suficientemente claro:

[...] El ser propiamente dicho es sobre todo lo verdadero; el no-ser lo falso {368}. La reunión o separación, he aquí lo que constituye la verdad o la falsedad de las cosas [...] está en lo falso el que piensa lo contrario de lo que en circunstancias dadas son o no son las cosas [...] todo lo que se dice es verdadero o falso, porque es preciso que se reflexione lo que se dice. No porque creamos que tú eres blanco, eres blanco en efecto, sino porque eres en efecto blanco, y al decir nosotros que lo eres, decimos la verdad {369} (Aristóteles, 2005).

Avicena por su parte, tratando de establecer la relación que hay entre el mundo exterior y el entendimiento, nos muestra la búsqueda de hacer compatibles fe y razón desde la escolástica para dejar atrás su antagonismo. El conocimiento verdadero solo encontraría el equilibrio desde la dimensión metafísica captando así su verdad ontológica.

Ahora bien, Averroes, manifestará que solo existe una verdad, a la cual se llega mediante dos caminos, la filosofía y la religión, por lo tanto, la verdadera filosofía no entra en discusión con la religión, sino que la complementa o la explica, y de ningún modo negaría la revelación divina, porque no hay contradicciones cuando se trata de la verdad. De esta manera, la ciencia queda maniatada en la edad media, puesto que, si conduce a un descubrimiento que no esté conforme a la creencia, esta no podría ser tomada como verdadera. Para Averroes, cualquier contradicción entre la verdad del Corán y la filosofía, no sería algo más que un error en el filosofar. Por otra parte, San Agustín nos muestra un discurso que a todas luces es edificante y significativo en este análisis de verdades y posverdades. Se trata de su estudio sobre la mentira:

[...] No todo el que dice algo falso miente, si cree u opina que lo que dice es verdad. Pero entre creer y opinar hay esta diferencia: el que cree, siente que, a veces, no sabe lo que cree, aunque no dude en absoluto de ello si lo cree con firmeza, mientras que el que opina cree saber lo que realmente ignora [...] Quien expresa lo que cree o piensa interiormente, aunque eso sea un error, no miente. Cree que es así lo que dice, y, llevado por esa creencia, lo expresa como lo siente. Sin embargo, no quedará inmune de falta, aunque no mienta, si cree lo que no debiera creer o piensa que conoce lo que, en realidad, ignora, aunque fuese la verdad, pues cree conocer lo que desconoce (Hipona, s.f., pp. 4-5).

Así, encontramos que se avala la idea de la verdad subjetiva, donde la convicción tiene un poder superior sobre lo epistémico. Y por supuesto, desde este autor se puede abordar el tema que conectará con la construcción contemporánea de posverdad. ¿Es lícito mentir por “una buena causa”?

LA MODERNIDAD

En la línea de lo político, en el siglo XVI Maquiavelo refiriéndose a lo que él llama “verdad efectiva” había manifestado:

[...] Mi intento es escribir cosas útiles a quienes las lean y juzgo más conveniente irme derecho a la verdad efectiva de las cosas que como se las imagina; porque muchos han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad (Maquiavelo, 1513, p. 116).

En ese apartado, el Príncipe Maquiavelo distingue entre la “verdad efectiva” de la política y la “imaginación” sobre lo político. Se trata de reconocer las estructuras internas del poder y los mecanismos reales de funcionamiento de las estructuras políticas, distanciándose del imaginario popular que cree que lo que se dice y se presenta en público, corresponde a lo que en realidad se está estructurando o a las intenciones reales con las que se establece una política pública. Sin embargo, lo cierto para Maquiavelo es que la “verdad efectiva” de lo político, consiste en el conocer que todo imaginario político se fundamenta en las construcciones de opinión pública que se distribuye como rumor entre la población, de modo que esa opinión que se va haciendo fuerte se consolida en apoyo de los ciudadanos o en antipatía contra algo o alguien.

Llegados a este punto, se puede explorar los modelos de la tradición aristotélica y la tradición galileana, donde se intenta dilucidar el punto de encuentro entre las ciencias puras y las disciplinas sociales con aspiración a ser científicas, puesto que esta, la verdad científica, debe ser comprobable, objetiva y universal.

En este orden de ideas, la verdad nuevamente depende de la construcción paradigmática del momento histórico. En la búsqueda de lo incuestionable, la verdad se comprende desde las ciencias exactas y las naturales, es decir, lo observable y comprobable. Desde Galileo Galilei, “acontece que” el universo se manifiesta “no como un conjunto de sustancias con sus propiedades y poderes, sino como un flujo de acontecimientos que suceden según sus leyes” (Mardones, 2001, p. 23).

El mundo deja de ser metafísico y teleológico para la ciencia moderna, pasando a ser racional y pragmático (Mardones, 2001). La matemática es entonces el medio por el cual se puede llegar a la verdad irrefutable; por lo mismo, el lenguaje matemático revela el mundo físico, sin interpretaciones desviadas, puesto que sus procesos conducen a la exactitud.

Descartes, como máximo exponente del arquetipo del racionalismo moderno, encuentra en la duda metódica la forma de hallar el fundamento de todo conocimiento cuyo principio sea seguro y fiable, y cuyo paradigma ideal serían de las matemáticas como conocimiento duradero y estable. El método cartesiano (método de la duda), se asume entonces como la posibilidad de llegar a la verdad trascendiendo el engaño de los sentidos y a la búsqueda de verdades apodícticas, claras y distintas, verdades indubitables.

En Descartes es necesario dudar de todo lo que se puede dudar para poder llegar a una verdad segura o una certeza, esto conduce a dudar de las ideas adventicias, puesto que son las que se adquieren del mundo físico mediante los sentidos y la experiencia (oponiéndose a la propuesta de los empiristas), porque las ideas facticias, de antemano se sabe que podrían ser producto de la ficción, y en cambio de las ideas innatas no se podría dudar, puesto que serían ideas perfectas.

Un par de siglos más tarde, Kant, comprende que las dos posturas —el racionalismo y el empirismo—, eran necesarias y que ambas tenían falencias al ser excluyentes, por lo que realiza un cambio paradigmático validando los dos postulados, llegando a la conclusión de que el conocimiento es posible mediante lo sensible, pero, también mediante la razón. Para Kant entonces, la razón es la guía del sujeto, pero crítica el sueño dogmático que se recuesta en un exceso de confianza en la razón humana y la desacreditación de la sensibilidad.

Kant busca descubrir si la metafísica emite también juicios universales y necesarios como lo hace la ciencia, encontrando que, la metafísica no produce juicios sintéticos a priori que son los característicos de las ciencias. Por el contrario, los juicios de la metafísica son a priori, y no se comprueban a través de la experiencia en el mundo concreto, el cual necesariamente posee las características de espacio, tiempo o categorías que determinan al fenómeno, de ahí se deriva que los juicios de la ciencia sean sintéticos y a priori, por lo tanto, universales y necesarios, que proporcionan nuevo conocimiento (Kant, 2003a).

Es así como separa la ciencia de la metafísica. Sin embargo, Kant comprende que la metafísica regula los actos del hombre puesto que se conforma por las ideas que la razón produce. Por lo tanto, si la ciencia se encarga del mundo fenoménico, la metafísica se encarga del noúmeno. Al ser entonces incognoscible no significa que no haga parte de la realidad, es trascendental en la medida que no constituye al mundo, pero es motivadora de la voluntad humana, del actuar y la moral (Kant, 2003b).

En el siglo XVII, el mundo debe verse desde el racionalismo, en pleno apogeo de la ciencia como herencia del iluminismo, por eso el idealismo toma su postura dominante frente a las ideas del empirismo, donde las ideas son parte constitutiva y más importante que la experiencia sensible. En el siglo XVIII, Hegel nos mostrará una realidad que es dinámica, constituida por la naturaleza, la mente y el espíritu absoluto, de ahí afirmará que la realidad está compuesta por la tesis, la antítesis y la síntesis, las cuales van desembocando en nuevas contraposiciones hasta llegar al absoluto, de esta forma la totalidad es una composición dialéctica entre contrarios que se van interrelacionando entre sí, dando nuevos orígenes o hallazgos, desembocando todo ello en “la verdad absoluta”. En Hegel, “todo lo real es racional y todo lo racional es real”, por lo tanto, él encuentra que todo es cognoscible llevando desde su filosofía a la concepción del absoluto conforme a que “la verdad es la totalidad”, y como totalidad termina siendo la divinidad misma. En ese sentido, el espíritu absoluto está comprendido por los espíritus finitos que constituyen el *todo* (Hegel, 2010). Esto conduce a que nuevamente, desde las interpretaciones de lo objetivo en diálogo con lo subjetivo, resulte una verdad absoluta que es manifiesta en la religión y en la política.

Con todo, aquí se sigue sosteniendo a la metafísica como eje principal de la verdad del ser humano, en la medida que está compuesta por las ideas de la razón, y por ello se asume trascendental, pero esto se relativiza en la subjetividad de cada individuo por lo que es la dimensión en donde, nosotros, los ponentes de este trabajo, asumimos que se hace posible la posverdad.



Y es precisamente Hegel la inspiración de nuevos movimientos tanto filosóficos, como religiosos y políticos.

Tal es el caso de Carl Marx, él utiliza la dialéctica de Hegel para investigar la historia, y en este caso, usando la tesis da lugar a una antítesis para confluir en una síntesis, pero no desde la postura idealista Hegeliana, sino desde una postura materialista. Para Marx, los fundamentos religiosos y políticos dan lugar a las ideologías que mantienen al hombre alienado en su posición sociocultural y política. De esta manera las ideologías se constituirán en un anclaje para el individuo con apariencia de autonomía, ocultando las determinaciones que serían las bases materiales para mantener la brecha entre la burguesía y el proletariado en una sociedad capitalista, como se puede interpretar con el siguiente apartado de Marx:

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellos corresponden, pierden así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx, 1974, p. 26).

Por otro lado, también un filósofo de la sospecha como Nietzsche, mostrará a partir de los griegos en su análisis de lo apolíneo y lo dionisiaco para occidente, cómo la verdad del hombre se fue concibiendo y estructurando solo desde la razón, delimitando lo real con base en el intelecto para poder sobrevivir en el mundo, simulando, haciendo metáforas, interpretando de modo interesado y subjetivo.



Por eso, para Nietzsche la verdad no es más que un engaño necesario. Rehabilitando a los sofistas, la verdad sería eminentemente subjetiva, dependiente del individuo.

Toda denominación depende de la convención y estaría ligada al impulso nervioso de la persona que lo percibe para poder llegar a la interpretación, lo cual es arbitrario (Nietzsche, 1873). En ese sentido se visibiliza en esta dimensión, también la necesidad del equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco, la razón y el instinto que motiva a la voluntad para poder construirse desde su propia vida, se presupone, aunque en *Humano demasiado humano* parece inclinarse por la idea de que, en el fondo, lo apolíneo (la razón) no es más que una herramienta de lo dionisiaco (el deseo y el poder) como lo ilustra a continuación:

Contra el positivismo que se reduce al fenómeno «solo hay hechos», diría yo: no, precisamente no hay hechos, solamente interpretaciones [...] El mundo es cognoscible exactamente en la medida que tiene un sentido la palabra «conocimiento», pero es interpretable de otra manera; no tiene detrás de sí ningún sentido, sino incontables sentidos, «perspectivismo». Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo, las que interpretan nuestros instintos, a favor y en contra. Cada instinto es un tipo de dominación, cada uno tiene su perspectiva que querría imponer como norma a todos los restantes instintos (Nietzsche, s.f., p. 24).

Con Nietzsche se acentúa más la brecha entre el hombre y la verdad, empezando a ser sospechosos los orígenes de la verdad y su naturaleza, haciendo posible que se valide la experiencia individual desde el reconocimiento del cuerpo y la voluntad que moviliza a dicho cuerpo. Volviendo la mirada hacia los sofistas y su concepción de verdad desde lo pragmático, lo relativo y subjetivo.

Ya en el siglo XX, Heidegger entiende, influido por Husserl respecto a la verdad, primero que, para conocer la esencia del fenómeno, no se le debe sustraer de su dimensión temporal la cual es subjetiva, cosa que no fue tenida en cuenta por Husserl, y segundo, que no se debe dejar de lado lo que significa la verdad como descubrimiento (Heidegger, 2000).

Así las cosas, no se desvela lo que está detrás de la verdad como adecuación y aunque se rescata como idea, no se asume como la cosa en sí. Entonces, dice Heidegger: “La verdad hace parte de la esencia del **ser**”, por tanto, la pregunta por el **ser** es la pregunta por la verdad y para que la verdad se revele solo hace falta que el **ser** se haga presente (ser ahí, el *Dasein*). Hay verdad si hay descubrimiento, entonces **ser ahí** es posibilidad cuya verdad está vinculada a la correspondencia de la presencia antes de la adecuación. Es adecuación al otorgar el sentido formalmente mediante el logos, por lo tanto, se niega la verdad cuando se antepone el juicio, puesto que esta (la verdad) estaría en la “cosa en sí”.

LA CRISIS DE LA RAZÓN

La crisis de la razón clásica da lugar al surgimiento de la llamada Escuela de Frankfurt, Adorno, Horkheimer, Marcuse y Benjamin, quienes en principio se muestran contrarios a las ideas que hasta el momento venían dominando la Modernidad: el progresismo, la racionalidad clásica, el cientificismo positivista, y muy puntualmente, el hecho de que este desarrollo lógico científico se habría terminado erigiendo en instrumento de dominación tanto de la naturaleza como del mismo ser humano, convirtiendo el discurso de la racionalidad ética en una racionalidad instrumental, y el hecho de dejar la humanidad misma referida al mundo de las emociones y los sentimientos de lado, en función de un productivismo industrial.



Es claro que, junto a la crisis de la razón, se abre una brecha importante hacia la crisis de la verdad.

Crisis que se consolidará con los filósofos franceses denominados estructuralistas y posestructuralistas (Lacan, Barthes Lévi-Strauss, Derrida, Deleuze, Kristeva y Foucault). Quienes centran su discurso tanto en la subjetividad como en el significado, de modo que desde el análisis del lenguaje y de su deconstrucción, surge toda clase de relatividades en la interpretación del individuo, de la sociedad y del mundo en general, con lo que se abre espacio a lo que Lyotard denominará “Posmodernidad”.

LA POSMODERNIDAD

La denominada crisis de la razón del siglo XX se constituye en una reacción al siglo XIX y su férrea creencia en el desarrollo inexorable de la razón en la consolidación de la Modernidad. Es un momento histórico en el que se presenta la crisis en los fundamentos de la matemática y la lógica formal, pero también, en los fundamentos de la física clásica.

El proceso de racionalización que nació con la ilustración y, que constituía el principal pilar de la modernidad, encuentra múltiples contradicciones en sus aspectos teóricos y prácticos, a la par que se abre espacio a la multiplicidad de expresiones y creencias adquiriendo estatus cultural de legitimidad.

El desencantamiento del mundo y la secularización de los valores, desencadena una percepción de falta de sentido del vivir. El siglo XX después de la segunda guerra mundial, pierde la fe en toda pretensión progresista, una posición antidualista en tanto que, ese tipo de pensamiento se cerraba a la interpretación desde otras perspectivas que también serían válidas, y con ello, la promoción del perspectivismo de la diversidad y el pluralismo. Un cuestionamiento a la autoridad y veracidad de los textos filosóficos, pero también los históricos, los médicos, los religiosos y en general, todo texto donde se sostuviera con algún dogmatismo formas de verdad absoluta, que en el fondo no serían más que prejuicios y perspectivas subjetivas de quien escribe. En la misma línea, el posmodernismo denuncia al lenguaje como un impostor que más que señalar verdades, aliena el pensamiento en una determinada dirección, pero al mismo tiempo, cumple el papel de “crear literalmente una realidad”. A la realidad verdadera no se tendría acceso, de modo que todo lo que se dice de ella, se dice desde la limitación del lenguaje, y en ese sentido, la verdad de algo no sería más que lo que le parece a un individuo o a un grupo social.

CONCLUSIONES

Si bien la posverdad ha sido una construcción de la verdad que se ha visto a lo largo de la historia y de la consolidación de las ciencias humanas, no se puede dejar de lado que no es contraria a la verdad, por un lado porque la articulación de la verdad, aunque se ha intentado cimentar sobre absolutos u objetividades, lo cierto es que se concibe desde lo relativo y lo subjetivo, que más allá de pensar simplemente en los sentimientos del sujeto, también se involucra la posición desde la cual observa los hechos, siendo esto una de las variables de la complejidad del mundo habitado por el hombre.

A su vez, la estructura de la posverdad la hemos visto en discursos tanto político como religiosos desde los inicios de la cultura occidental, ha sido negada y despreciada en la medida en que se ha relacionado con la mentira, en ese orden de ideas, se oculta, pero no desaparece, puesto que es utilizada como estrategia para que las masas actúen de la manera esperada, protegiendo las relaciones de poder.

Independiente a la veracidad de la posverdad, se debe tener en cuenta que el conocimiento está construido sobre las creencias de una comunidad, de esta manera, en el momento en el que esta comunidad cree en el discurso el cual se está emanando, este se impone, sin tener en cuenta si es una verdad epistémica o no. Ahora bien, pese a que se descubra su falsedad, los sujetos no se deshacen de esta de forma fácil, puesto que simpatizan y generan una empatía al hacer parte de su creencia y servir de moderador para su conducta, entonces sin tener en cuenta que la posverdad nazca desde una verdad dicha a medias, o de una mentira emotiva, esta cumple su función estratégica al instaurarse como una verdad, al reconocer algunos hechos que de esta hacen parte.

Es indispensable comprender que las problemáticas o las soluciones que la posverdad traiga a los seres humanos, hace parte de la construcción de la verdad, por ende, está relacionada con las dimensiones ontológicas y axiológicas del hombre, en ese sentido, pertenecen a la metafísica y a la fundamentación de las ciencias humanas al ser parte de una realidad del noúmeno, por lo tanto, su apreciación es subjetiva lo que dificulta el consenso cuando se trata de su sentido y el prejuicio al que esta conduce.

El juicio de la verdad no se encuentra necesariamente intrincado con lo real, en ese sentido, hace parte de la racionalidad, por lo tanto, sigue siendo un punto coyuntural las concepciones individuales, puesto que el universal se hace más utópico en la dicotomía de lo objetivo y lo subjetivo, la intersubjetividad se va consolidando en una fragmentación cada vez más notoria en las sociedades que buscan la interculturalidad, la inclusión y la democracia.

Es el sendero que la posmodernidad ha trazado desde la comprensión del pensamiento de Nietzsche y la sospecha a la cultura occidental y sus absolutismos, en ciencia, política y religión que niegan la vida y la construcción de un individuo autónomo consciente de su paso por el mundo, el cual deja de vivir por concentrarse en buscar lo irreal, de esta manera la muerte de los grandes relatos de Lyotard, el cual muestra a un hombre sin el horizonte de hallar una sociedad perfecta y armónica como la que promete el iluminismo, el marxismo, el cristianismo hasta el positivismo, a través de un desarrollo de la humanidad que mediante la razón, el progreso, la mira puesta hacia la redención, va a lograr las buenas acciones de todos los hombres, es equivalente a la muerte de Dios en Nietzsche, la noche más oscura de Heidegger, hasta la muerte del hombre en Foucault, las cuales en la práctica, al estar sujeta a la experiencia individual, no estén reivindicadas con la vida misma, y el horizonte que desde estos pensadores se intenta dibujar, se desdibuje en ocasiones a conveniencia de ideologías y construyan posverdades, cuya diferencia con la antigüedad es la forma eficaz que en la actualidad se ha logrado para su propagación gracias a la Internet, la falta de criterios que ratifique la veracidad sobre lo que allí se publica, que se hace aún más incontrolable con el uso de las redes sociales, por ende, desde la inmediatez, la sutil imposición y la cantidad de información que en segundos se publica, hace difícil o casi imposible que se despeje hacia la búsqueda de la verdad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (2005). Metafísica. Libro noveno. *Proyecto de filosofía en español*. <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc10268.htm>
- Ferrater, J. (1984). *Diccionario de filosofía*. Alianza Editorial.
- Hegel, G. (2010). *La fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial.
- Hipona, A. d. (s.f.). Sobre la mentira (Trad. R. Flórez). *San Agustín*. <https://www.augustinus.it/spagnolo/menzogna/index2.htm>
- Kant, I. (2003a). *Crítica de la Razón Pura*. Biblioteca virtual. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89799.pdf>
- Kant, I. (2003b). *Crítica del Juicio*. Biblioteca virtual. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89687.pdf>
- Maquiavelo, N. (1513). *El Príncipe. Capítulo XV*. Fundación el Libro Total.
- Mardones, J. (2001). *Filosofía de las Ciencias Humanas*. Anthropos Editorial.
- Marx, K. (1974). *La ideología alemana*. Grijalbo.
- Nietzsche, F. (1873). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. La caverna de Platón. <https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>
- Nietzsche, F. (s.f.). *El Nihilismo: escritos póstumos*. Psikolibro. http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2012/LYM/el_nihi.pdf
- Sancho, L. (2014). *Tucídides, sobre la mentira: los artificios de la deliberación democrática*. Universidad de Zaragoza. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5639738>

LA POSVERDAD COMO OCULTAMIENTO DE LA VERDAD EN EL POSCONFLICTO ARMADO COLOMBIANO



Carlos Hernández

Palabras clave: posverdad, víctima, posconflicto, conflicto armado.

En medio de estas reflexiones, hay significaciones sociales y filosóficas del ocultamiento de la verdad, que llevan a plantear: ¿Qué se comprende por verdad? ¿Qué implicaciones éticas, políticas y sociales hay en el ocultamiento de la verdad? Y, ¿cómo se está configurando una posverdad desde las comunidades víctimas de la violencia, pero también desde los otros actores del conflicto?

Cuando se indaga en documentales, investigaciones y memorias sobre el conflicto armado colombiano, nos encontramos con algo en verdad desgarrador, se trata en su mayoría de testimonios que logran de entrada un alto grado de sensibilización sobre el conflicto armado en nuestro país. El carácter de estos documentos fundamentalmente es de trasfondo pedagógico, en los que se pretende sensibilizar a las personas frente a la temática expuesta sustentándose en la estadística, el testimonio y la importancia de la memoria histórica para que los pueblos no repitan sus desgracias. Se debe tener en cuenta que los sucesos tienen al menos dos versiones (dos historias): la que cuentan los vencedores (oficialismo) y, otra, la que cuentan sus reales protagonistas, las víctimas y los actores. En ese orden de ideas, se puede entender que perdura el conflicto de la *invisibilización sistemática de algunos actores o acciones*, en principio por el uso de los medios masivos —generalmente al servicio de las estructuras de poder— quienes tienen la aparente tarea de informar, pero en realidad desinforman frente a los registros y la fuente oral emanada de los propios actores. A tal deducción se llega fácilmente cuando nos preguntamos: ¿A qué hora ocurrió todo esto?, ¿cuál es mi compromiso como constructor de paz del país, si no se reconoce el estatus de víctima de tanta población afectada?



Entonces, cuando tenemos la oportunidad de hablar con las comunidades afectadas, nos preguntamos ¿Es posible entender las versiones de una misma verdad como un ocultamiento de la verdad misma en el posconflicto?

Así las cosas, en el marco del posconflicto se puede hablar de un ocultamiento de la verdad, pero ¿Hasta qué punto la verdad en el posconflicto implica una disonancia de los hechos? A partir de esta propuesta, se pretende abordar el tema de la verdad desde una perspectiva de la posverdad, de cómo se está configurando la posverdad desde los diferentes actores implicados en el conflicto armado colombiano, de sus implicaciones éticas, políticas y sociales; para lo cual, podemos iniciar preguntándonos: ¿De qué manera los procesos de versión de la verdad configuran un ocultamiento de la verdad misma en el posconflicto?

Por diversas fuentes se sabe que la verdad no se cuenta totalmente, que aparentemente la verdad de los hechos integra la memoria y la historia, pero también, en el ámbito académico se reconoce que pueden configurar verdades diferentes desde ópticas diversas. Walter Benjamín nos comparte una interesante reflexión cuando aborda esta temática, que se resume en la famosa frase: “La historia la escriben los vencedores”, la cual, si bien se atribuye —además de Benjamín— a Churchill y a George Orwell, nos remite a la *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, en la que Benjamín (2008) expone:

[...] Cuando se pregunta con quién empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. Por consiguiente, la empatía con el vencedor resulta en cada caso favorable para el dominador del momento. El materialista histórico tiene suficiente con esto. Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. Y como ha sido siempre la costumbre, el botín de guerra es conducido también en el cortejo triunfal (pp. 41-42).

Entonces, más allá de conocer la historia de la lucha por la defensa de los derechos humanos — que supone un fundamento para los propios activistas—, debemos preocuparnos por recuperar la memoria histórica de los hechos que causaron dichas reivindicaciones, es decir, es importante luchar, pero es más importante aún saber por qué se lucha.

Este tema tiene claras implicaciones éticas, políticas y sociales que le dan una gran relevancia desde la reflexión filosófica, además, es de entera pertinencia como quiera que nuestra actualidad política exige un interés connotado al cumplimiento de los acuerdos que se suscribieron en el tratado de paz. Hay que reconocer que existen diferentes versiones de los hechos, pero además, que hay una necesidad imperiosa de que se revele la

verdad para que a partir de ella se construyan los caminos de reconciliación, los cuales son evidentemente las condiciones para que un programa de justicia, paz y reparación alcance los ideales que se proponen para una paz duradera y positiva.

Ahora bien, el reconocer que la verdad se configura de diferentes maneras, incluso ocultándola, es entender que las comunidades conviven con una gran cantidad de razones que les impide construir una memoria confiable de los sucesos que las afectaron y, consecuentemente, llevar a que la verdad no se cuente totalmente, o se produzca directamente el ocultamiento de ella.

En este sentido, se reconoce en los actores del conflicto la configuración de una posverdad como ocultamiento de la verdad en el marco del conflicto armado colombiano, y es posible identificar el impacto de esta configuración en las dinámicas sociales, económicas, éticas y políticas en los procesos de reconciliación y justicia. Además, busca analizar las versiones conocidas sobre algunos hechos violentos del conflicto armado desde diferentes actores; colegir las versiones sobre los hechos para establecer claves sobre la configuración de la verdad en los diferentes contextos de los actores del conflicto; e interpretar las dinámicas de la construcción de la posverdad en el marco del posconflicto armado colombiano, estableciendo sus implicaciones éticas, políticas y sociales.

Aristóteles afirma que: “[...] la recta razón es la que juzga la prudencia”, y en esa misma línea, asegura que: “[...] las virtudes no se alcanzan sin la prudencia” (Aristóteles, 2004). Evidentemente, en nuestra actualidad se puede esgrimir que la falta de tolerancia hacia la diferencia, las estigmatizaciones, la radicalización en las ideologías y, por supuesto, los intereses que median en los actores del conflicto, han dado como resultado el odio desmedido y la falta de capacidad para reconocerse en la alteridad de desarrollar empatía y de identificarse como parte de una misma nación; en tal sentido, se puede sustentar que la prudencia, o más bien, la ausencia de ella, ha producido estos y otros males que aquejan a nuestro país.

Al identificar las características alrededor de los hechos violentos, propios del conflicto armado colombiano, se evidencia una estructura de causas sistemáticas presentes en la mayoría de actos terroristas con dos bandos claramente identificados (guerrilla y paramilitares), y una fuerza armada del Estado que se inclina tradicionalmente por la ideología de derecha, que da como resultado inicial una confrontación en la búsqueda del poder en los territorios y, en la supremacía de unos sobre otros. Está claro también, que ningún actor en el conflicto tiene como fundamento ético seguir al filósofo estagirita y actuar en términos prudentes y respetuosos para alcanzar la virtud.

Así mismo, cada suceso conocido de esta inacabable violencia tiene tantas versiones como actores, por ejemplo, se ve que las cifras del documento del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) (García, 2008), están apoyadas en las investigaciones de las entidades que los activistas por los derechos humanos integran y defienden, y se sabe que en la mayoría de los casos no coinciden con las “estadísticas oficiales”.

Cuando nos apropiamos de una memoria histórica, pretendiendo encontrar la verdad, comprendemos nuestras luchas, reivindicamos nuestros derechos y alzamos nuestra voz; acabamos con el mutismo que ha permitido que el país se hinque ante la barbarie. En relación con lo anterior, es muy valioso el argumento de Jorge Mendoza (2010), quien sostiene que:

El silencio es un camino que conduce al olvido, que trae consigo el entierro de calamidades, de sucesos que no se quieren exponer. La memoria tiene la virtud de desenterrarlos, de comunicarlos, de exponerlos [...] El mutismo achica la realidad pasada de una colectividad, porque omite acontecimientos o periodos importantes de una sociedad. El lenguaje amplía la intersubjetividad, la realidad comunicativa de los sucesos que una sociedad experimentó en tiempos anteriores. El primero crea zonas vacías, hoyos negros; el segundo enriquece las versiones que sobre las experiencias significativas pasadas ha tenido una sociedad” (citado en Robles et al., 2011).

La memoria puede ser parcial y subjetiva, está ordenada según nuestras creencias, idiosincrasia, y cultura, pero cuando se trata de defender nuestra dignidad y la de la comunidad, es necesario reconocernos como un todo, como una fuerza unida capaz de hacerse sentir y defender, es decir, debemos valernos de la memoria histórica colectiva, solo de esa misma forma se pueden controvertir las versiones “oficiales” de los hechos que hacen los medios de comunicación, por ello, es importante el contacto directo con los actores para que nos cuenten “la otra historia”.

En la actualidad, la experiencia nos muestra una sociedad fragmentada, señaladora y categorizada, en que a pesar del “estatus de ciudadano”, en la práctica existen privilegiados poderosos que manipulan a los más vulnerables para que peleen por ellos (bajo otras supuestas causas), mientras siguen acrecentando su poder y dinero, lo cual los pone en la posición de manipular las políticas públicas a su beneficio.

Así mismo, es importante reconocer la incidencia de las posturas de filósofos y escuelas antiguas en la estructuración de la ética en esta contemporaneidad; sin lugar a duda, las ideas de los antiguos griegos han calado en el pensamiento occidental moderno y actual. El comprender estas raíces, favorecerá la reflexión crítica frente al estado actual de la crisis de los valores, del deterioro de los principios éticos y políticos y, consecuentemente, se podrá tomar posiciones que generen transformaciones del entorno inmediato, propio de nuestro rol como unadistas.

De otra parte, al conocer las características de actos terroristas asociados al conflicto armado colombiano y, estableciendo una relación con los sistemas y posturas éticas, se facilita la comprensión de dicho fenómeno con el objetivo de ser individuos reflexivos y reconocer en esta problemática un compromiso de todos los colombianos para coadyuvar a establecer vínculos de confianza y tolerancia que, junto al rescate de valores éticos y espirituales, fortalezcan la reconciliación y transformen las esperanzas de paz en una realidad tangible y concreta.



Sin embargo, esa paz y reconciliación se deben sustentar en la verdad, una verdad que ayude a sanar las heridas que dejó el conflicto, que coadyuve en la reconstrucción de un país golpeado y esperanzado; que logre reivindicar nuestro derecho, y en especial, el de las víctimas a recuperar la memoria y la verdad.

Entonces, ¿qué es memoria?, ¿qué conservamos en ella? Al respecto, Barbero (2011) señala que Walter Benjamín planteó la diferencia entre la memoria a preservar, pues rescata un pasado “ya hecho”, y la memoria a movilizar, que él ligaba al hacer memoria. La primera es la memoria del pasado a celebrar. La otra muy distinta es la que redime un pasado aún vivo, plural y a contratiempo, activándolo para desestabilizar los autismos del presente (Barbero, 2011).

Es decir, el concepto de memoria y lo que deseamos preservar, es complejo; más aún cuando hablamos de historias no concluidas y de memoria viva, que nos moviliza y aún nos duele. Es reconocer el pasado para construir el presente. En tal sentido, es un acto de memoria a preservar el “celebrar” un 20 de julio y, de hacer memoria, el recordar con una exposición artística o con un *performance* la masacre de El Salado.

Barbero también señala que, en un país pluriétnico y multicultural como este, no existe una sola forma de ser colombiano, ni tampoco una sola memoria, una sola verdad. La memoria entonces no sería objetiva y neutral, sino inmersa en las subjetividades de individuos y colectivos, lo a su vez la hace múltiple.

¿Cuáles memorias cabrían en Colombia? Son muchísimas las voces que pueden responder esto. Voces que han sido silenciadas e invisibilizadas en la *historia nacional*. La memoria histórica recogida en forma oficial responde a su necesidad de preservar el orden social, y en este sentido, frente a la violencia reduce la memoria de las violaciones de derechos humanos a meras cifras; y no permite comprenderlo como un legado de las organizaciones sociales contra la impunidad.

Con Arendt (2015) se conoce cómo la mentira política responde a acciones sistemáticas de los gobiernos como estrategias para conseguir diversos objetivos, en los cuales los intereses privados priman sobre lo público, el ejemplo de la autora está basado en el estudio del caso de Vietnam, aunque en Colombia somos conscientes de las falacias que los políticos ejercen a diario sobre el pueblo inerte. En Adorno (2010), parece que describiera toda la dinámica de las figuras políticas que en nuestra patria han emergido como salvadores y benefactores de una sociedad en crisis, inventándose enemigos en todas partes y responsabilizándolos de la crisis para luego ofrecer la solución final a cambio de gobernabilidad. Estas figuras carismáticas que manipulan a las masas ejercen tal control que se termina dividido en dos bandos, como si la responsabilidad de nuestros males fuese exclusivamente de nosotros y no de quienes desangran al país.

De igual modo, se argumenta que el concepto de verdad es tanto complejo como subjetivo. Al respecto, Walter Benjamín plantea que quienes perpetúan la historia, son precisamente quienes la han vencido, la memoria y la verdad misma que están orquestadas desde el poder. Así, las clases dominantes tienden a olvidar fácilmente, a sufrir de una “amnesia conveniente”, lo cual no permite una libre reivindicación de ese dominio sujeto a una historia de elitistas. De allí que el ejercicio de la memoria tiene en cuenta esa densidad del tiempo.

De esta manera, al Estado colombiano le compete el deber de internalizar de forma completa y objetiva la información sobre las narrativas de los hechos sucedidos por más de medio siglo en diversas regiones del territorio, como parte de una apropiación de la verdad en el marco del posconflicto. La revelación de la verdad es una condición final de legitimidad en los juicios (Arcos Ramírez, 2016), y en los demás procesos que abarcan la justicia y la reparación; así pues, el documento del Centro de Memoria Histórica (2013) es un importante insumo calificado, toda vez que evidencia los impactos y daños causados por el conflicto armado colombiano que ha afectado de manera directa a las víctimas en sus propios territorios, ha vulnerado sus derechos consagrados en las normativas legales del país, además de los preceptos de tratados internacionales, especialmente violando los Derechos Humanos y configurando crímenes de lesa humanidad.

No obstante, la versión directa de las víctimas es fundamental para conocer de primera mano las versiones de quienes han padecido los horrores de la guerra. Dichas víctimas coexisten con quienes no sufrieron tales acontecimientos, lo cual se ha configurado como un mayor menoscabo para los afectados por la invisibilidad y la discriminación, observándose de esta manera la indiferencia ante el padecimiento de millones de colombianos, no solo por el establecimiento, sino por los disímiles grupos de la sociedad, algunos ajenos a la realidad y otros relacionados a ella a partir de conductas negligentes o dolosas en esta problemática humanitaria. En este marco cabe la culpabilidad metafísica, como aquella que caracteriza a los que no hicieron todo lo que estaba a su alcance para evitar la barbarie (Arcos Ramírez, 2016).

En este contexto, y en el tiempo de un estadio de posconflicto, al menos en lo que se refiere al proceso de paz con las FARC, nos adentramos en la dinámica propia de la reconciliación, pero realmente se hace imperativo reconocer los hechos para que se dinamice la construcción de paz, lo cual conduce a dignificar a las víctimas, puesto que no hay olvido, sino una comprensión de la realidad, de forma que el recordar deje de ser un dolor profundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. L. (2010). *Miscelánea I: Obra completa*. Akal.
- Arcos Ramírez, F. (2016). *La justicia y los derechos humanos en un mundo globalizado*. Dykinson.
- Arendt, H. (2015). *Crisis de la república*. Trotta, S.A.
- Aristóteles. (2004). *Ética a Nicómaco*. El Cid editor.
- Barbero, J. M. (2011, 8 de agosto). El país que no cabe en el museo de doña Beatriz. *Revista Arcadia*. <http://www.revistaarcadia.com/imprensa/articulo/el-pais-no-cabe-museo-dona-beatriz/25905>.
- Benjamín, W. (2008). Sobre el concepto de historia. Tesis VII. En B. Echavarría (Trad. y Ed.), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (pp. 31-57). Ítaca.
- García, M. C. (2008). La lucha por los derechos: por la memoria, la justicia y la dignidad. En *Defender y proteger la vida: la acción de los defensores de derechos humanos en Colombia* (pp. 17-31). Programa Somos Defensores.
- Grupo de Memoria Histórica, G. M. H. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Imprenta Nacional.
- Robles Rendón, M., Reygadas Robles Gil, R., Escontrilla Valdez, H. A., Cruz Montalvo, F., Hernández Méndez, T., Villegas Cabrera, D. I., ... y Toledo Antonio, R. (2011). Memoria colectiva y creación subjetiva: la lucha ambiental del movimiento "Todos Somos Zimapan". *Política y cultura*, (36), 235-257.

¿CRISIS DE LAS HUMANIDADES O LA HUMANIDAD EN CRISIS?



Jorge Babativa

Palabras clave: ciencias humanas, ciencias sociales, filosofía, sociedad, posverdad.



Martha Nussbaum (2016) afirmó en uno de sus discursos al hablar sobre las ciencias humanas, que existen habilidades que emanan de ellas como son “la capacidad de pensar de manera crítica, la capacidad de trascender las lealtades locales y acercarse a los problemas mundiales como un ‘ciudadano del mundo’ y la capacidad de imaginar comprensivamente la situación del otro” (p. 15). Las ciencias humanas y la filosofía permiten formar al ciudadano.

El escenario natural del cultivo de las humanidades y la filosofía es la escuela, pero el horizonte se ha visto empañado en una excesiva “educación científica y técnica” (Nussbaum, 2016, p. 15), aunque al afirmar que existe una excesiva cualificación técnica y científica del estudiantado, no intento decir que dichas áreas del conocimiento no son importantes, todo lo contrario, pero el contraste es desnivelado al compararlo con la enseñanza de las ciencias humanas, los diferentes gobiernos olvidan que las ciencias son fruto de la filosofía.



Ahora bien, según Nussbaum (2016): “El pensamiento crítico es particularmente crucial para la buena ciudadanía en una sociedad que tiene que luchar a brazo partido con la presencia de personas que difieren según la etnia, la casta, la religión y profundas divisiones políticas” (p. 20).

Esto sucumbe en el imaginario, en la formación de profesionales y ciudadanos íntegros, producto de la equivalencia entre las diferentes asignaturas de corte científico; las ciencias humanas permiten el establecimiento de una formación crítica, pero lamentablemente se observa la competencia despiadada desde los primeros niveles de aprendizaje, en donde se mide el conocimiento a través de una calificación y se obliga al educando a través de la presión social a ser competitivo, a que luchar por una calificación, estudiar una carrera por el ingreso salarial y no por su vocación.

A su vez, la decisión de los sujetos sobre su proyección personal se enmarca en una posverdad que se encuentra inmersa en la manipulación, la “toma de decisiones basada no en la evidencia, sino en las emociones y las creencias personales” (Aguirre García, 2020, p. 3) desligan al individuo a tomar decisiones de forma objetiva, aunque tenga la falsa percepción que lo hace de manera propositiva, la realidad es que se ha dejado llevar por intereses ajenos a él.

Así, el hombre deja a un lado las humanidades como ciencias porque considera que no es suficiente para saciar su sed de adquisición, estos factores se dan por la misma percepción cultural, el choque entre las diferentes ciencias de corte empírico o social ha desencadenado un constante cuestionamiento, por tal motivo es necesario ahondar en la problemática social como ciencia y la delimitación que trajo consigo factores emergentes, como lo explica Cordua (2012), al intervenir en defensa de las humanidades y exponer su problemática: “Estas materias humanísticas y su presencia en los actuales programas educativos de todos los niveles pasan, en este momento, por una profunda crisis a la que se presta poca atención a pesar de su gravedad” (p. 7).

Entonces bien, existe un problema lateral que no permite la observación de la problemática humanística como una necesidad de primer orden, una apreciación que se soporta desde la postura de Cordua (2012) al indicar que “aunque no tan visible y comentada, la crisis de las humanidades es la verdadera crisis del mundo actual, no el terremoto de los mercados bursátiles al que el periodismo trata como si fuera lo único importante que está ocurriendo en el momento” (p. 8). Por consiguiente, se hace complejo visibilizar la crisis, puesto que se invisibiliza por otras esferas que presumen de carácter más inmediato.



Para entender un poco más sobre las ciencias humanas, se debe profundizar en el entendimiento de su agrupación y su actuar:

Estas disciplinas comprenden a la filosofía, la historia, la lingüística, las ciencias sociales y políticas, las artes y la literatura, el derecho, ciertas variantes de la psicología y la antropología y algunos aspectos de las ciencias estrictas y las especiales de la naturaleza y, en su efecto de las ciencias sociales (Cordua, 2012, p. 7).

Las ciencias humanas giran sobre la naturaleza humana y profundizan en los aspectos que son intangibles y necesarios en el actuar de los sujetos que conforman la sociedad, pero sería erróneo indicar que las crisis son innecesarias.

En concordancia con lo anterior, Edmund Husserl (2008) afirmaba que “la crisis de una ciencia, sin embargo, significa nada menos que lo siguiente: su auténtico carácter científico, la forma toda en que plantea su tarea y el método que construye para ella, se han vuelto cuestionables” (p. 47); su opinión es importante ya que formula el concepto de crisis de la ciencia, necesaria porque permite la continuidad, la vanguardia y la transformación a nuevos conocimientos, pero lo que es inaudito es que se desee borrar, ocultar o desechar a las ciencias humanas como si estuviésemos en tiempo de la inquisición.

Sin embargo, esta conspiración data de mucho tiempo atrás, Charles Percy Snow, uno de los pioneros en iniciar el recorrido de lo que se considera la crisis de las ciencias humanas, al postular en la sociedad de la década del 50 el discurso titulado *Las dos culturas y la revolución científica*, señala que en el mundo del conocimiento existen dos grupos que conviven entre sí, por un lado, los intelectuales (humanistas) y por el otro, los científicos.

Snow consideraba que cada uno poseía una funcionabilidad y por ello creía que “una de las características de la forma de vida científica es el interés por la investigación, mientras que el ejemplo que menciona a cuento de los intelectuales es que no permiten que se les censure una palabra” (Cortina, 2013, p. 208). Dicha expresión es una afirmación que va en contravía de la investigación, o acaso ¿La investigación no es el arte de buscar respuesta a interrogantes o nuevos conocimientos? Es cierto que la palabra de un humanistas es valiosa y él sabe lo sabe, conoce que su criterio y su postura debe ser respetado, pero también busca la forma de construir un mundo mejor a través de la investigación; un ejemplo son ramas de la filosofía como la ética, la hermenéutica, la epistemología o la política, que intentan concebir, buscar y reflexionar sobre el sujeto, su vida, su contexto y muchos otros dilemas filosóficos que tienen como finalidad encontrar respuestas a las problemáticas actuales.

No obstante, la delimitación y la separación de la concepción de una ciencia del todo es absurda en mi criterio, ya que las ciencias empíricas necesitan y deben apoyarse en las ciencias humanas y sociales, ya que ellas les permitirán focalizar las manifestaciones de índole social, o “los problemas de la enseñanza de la filosofía tienen un trasfondo en la sobreposición de paradigmas y en la influencia de contextos interdisciplinarios, como la ciencia y la técnica que desplazan el filosofar” (Oyola, 2016, p. 101), las ciencias humanas fundamentan la ciencia sin importar si son blandas o son ciencias duras.

Las ciencias sociales —aunque no hacen parte directa de las ciencias humanas— también se encuentran en crisis, su dinamismo social y su sentido de análisis a las problemáticas han producido en ellas una crítica constante, el si son o no son fiables a la hora de medir un problema, percepción que las pone en tela de juicio, pero aún más, el debate centralizado si al crear el cuestionamiento son o no ciencias debido a su naturaleza, por ello, se traza un camino para conocer si es coherente aquel cuestionamiento, pero aún peor es la creencia sobre si existe la aplicabilidad de la ciencia social, si es válido o no; se considera que su carácter de trabajo no es preciso en muchas ocasiones, pero como lo afirma Casanova (1991):

Debemos reconocer que hay nuevos paradigmas del conocimiento social y cultural. Al mismo tiempo hay nuevos paradigmas de la sociedad y el Estado, unos dominantes, otros emergentes. En el terreno del conocimiento, el paradigma hoy dominante ha dado un espacio considerable a los números y a los grados, a la comunicación y a la organización (p. 23).

La globalización permite la conectividad en tiempo real y la interacción de todas las personas sin importar su cultura, su raza, su orientación sexual o política, estos aspectos permiten la existencia de nuevos paradigmas y la manifestación de dilemas éticos; las ciencias sociales evalúan, analizan y estudian muchos factores existentes entre el contacto social de las personas, por tanto se debe decir que es fundamental el alcance y desarrollo de este aspecto, la sociedad que constituimos es multicultural e intercultural y, cada sujeto es independiente de pensamiento, acto y desarrollo, vivimos en la cúspide de la independencia y la elección, algo jamás pensable hace 100 años. En ese entonces, nuestra sociedad vivía en represión y sometimiento, como muestra a dicho panorama se encuentran actos aberrantes como la segregación americana, la prohibición del voto de la mujer, el *apartheid* sudafricano y, sin lugar a duda el sometimiento de la iglesia al estado a través del dominio de la educación.



Lo luctuoso de esta nueva realidad es que está al borde del retroceso social, por no decir que ya se retrocedió. Con base en lo anterior, la sociedad actual vive problemáticas similares a las ya mencionadas, no se pueden ignorar las palabras de Haidar (2019) al comprender que “la posverdad como fenómeno sociocultural-histórico-político-económico haya existido desde siempre ligada al ejercicio del poder, en estos momentos su emergencia adquiere nuevos y peligrosos matices por el impacto de las redes sociales en el mundo hiperconectado” (Haidar, 2019, p. 2).

Martha Nussbaum sostiene que el propósito de la educación liberal “es el cultivo de la humanidad”, que solo se puede llegar a este punto neutral si el sistema educativo se interconecta con las ciencias humanas. La autora exhibe unas capacidades que son fruto de la aplicabilidad de la filosofía en dichos sistemas, entre estas capacidades tenemos “la capacidad de autoexamen, inspirada en la pedagogía socrática, que implica, a su vez, la autorreflexión y el pensamiento crítico sobre la propia cultura y sus tradiciones” (Nussbaum, 2010, p. 329). ¿Será posible la idea de formar personas con profunda reflexión y pensamiento crítico? ¿Será viable para el sistema consumista actual estimular ciudadanos con dichas cualidades?

La respuesta a lo anterior es no, un no tan rotundo que la simple idea de construir sociedades capaces de cuestionarse a sí misma sería peligrosa para el sistema y, contraproducente para los intereses monetarios que ellos representan, pero la realidad es que:

El afán de contribuir al crecimiento económico de los países que se consideran atrasados y la determinación de conservar los niveles de bienestar y de consumo en las naciones ricas inclinan hoy a los planificadores de la educación a programar la formación de los educandos teniendo en vista principalmente los intereses pecuniarios de los individuos y de su nación (Cordua, 2012, p. 7).

Dicho lo anterior, se puede observar la utilidad de la filosofía para el desarrollo del individuo y su comprensión de las cosas, a nivel mundial se viene dando una problemática cada vez más preocupante en lo que concierne a la enseñanza de la filosofía y su accesibilidad al estudiantado; al realizar un análisis de la filosofía se percibe como un todo que nos permite adentrarnos en las ciencias humanas y sociales a través de la interpretación de las realidades de los sujetos que producen cuestionamientos, que nos adentran a la confrontación de las realidades y en ocasiones son objeto de ocultamiento para vender entornos ficticios que son llevados a través de modelos consumistas que roban la verdad y la rempazan por falacias enmascaradas.

Husserl (2008) puntualmente describe la utilidad de la filosofía y su quehacer: “Estas preguntas conciernen finalmente a los seres humanos en sus comportamientos respecto del mundo circundante humano y extrahumano, decidirse libremente, configurarse racionalmente ellos mismos y el mundo circundante, como libres en sus posibilidades” (p. 49). Ahora bien, la naturaleza misma de la filosofía desencadena el empleo de métodos tales como la epistemología, la hermenéutica y la lógica, por indicar solo algunos, está negación o barrera que se le está poniendo para su enseñanza y ejercicio repercute en las otras ciencias, un futuro estudiante de leyes por ejemplo, que en su colegio no tuvo la fortuna de comprender y aplicar la hermenéutica, tendrá un atraso significativo a la hora de aprender en su universidad la importancia de dicho método, y ello repercutirá a la hora de comprender o interpretar textos-contextos sociales.

Un ejemplo de la campaña por suprimir a la filosofía de los currículos escolares es el siguiente:

En Gran Bretaña, se han anunciado recortes presupuestales para la educación pública, y por ello, se ha formado un consejo de defensa de las humanidades. En Estados Unidos, Martha Nussbaum ha denunciado la reducción de apoyos para las humanidades en razón inversa al apoyo de los centros tecnológicos [...] en Centroamérica la filosofía fue eliminada de ese nivel desde hace más de diez años (Vargas Lozano y Torres, 2013, pp. 1-2).

Pero, ¿existe un trasfondo real que motive a los gobiernos a suprimir la enseñanza de la filosofía? Estos escenarios en los que se ha dejado de lado la formación, permiten deslumbrar un principal motivo para suprimir la filosofía de los currículos escolares por parte de los poderes hegemónicos como acto para legitimarse, por lo que “surge la producción de una perversidad monstruosa, en la cual tanto los sujetos productores de la posverdad, como los sujetos receptores se integran a una teatralidad de la mentira, del simulacro, producida por los poderes hegemónicos” (Haidar, 2019, p. 4).

La finalidad principal es la de sostener el sistema opresivo y consumista actual, sacando a la filosofía del currículo porque ella estimula al sujeto en el análisis de los acontecimientos y le permite reabrir el camino a la búsqueda de una verdad a través del pensamiento crítico, sobre todo ahora que el sistema socioeconómico se basa en un capitalismo depredador, como afirman Vargas Lozano y Torres (2013) al indicar que “la filosofía podría cumplir la función de formar a un individuo más capacitado pero que no dejara de tener conciencia de sí mismo y del mundo en que vive. Se trataría de una conciencia crítica que no aceptaría la sumisión” (p. 11), lo cual sería un tropiezo

para los intereses de los diferentes sistemas políticos que desean sociedades dóciles y obedientes, la finalidad es la de suprimir desde la raíz la enseñanza de los aspectos humanísticos y sociales, creando la falsa premisa que son obsoletas y que lo realmente importante es generar ingresos de índole económico para generar capital.

De otra parte, un factor fundamental a abordar es la problemática en la que la ciencia se encuentra atrapada, una cuestión que es un doble camino e integra a todas las ciencias, pero fundamentalmente a las humanas, las sociales y la filosofía. En ese aspecto, Bartolucci (2017) menciona que “el primero se cuestiona acerca de cómo y en qué medida la actividad científica es facilitada o inhibida por factores sociales tales como la política, la economía y la religión” (p. 10). Este primer paradigma nos dimensiona la influencia que en muchos contextos ejercen sistemas como el político, el económico o el religioso en labor científica, para este primer paradigma volvamos a la Europa de inicios del siglo XX; la Alemania nazi utilizó todos los campos científicos para justificar el holocausto y la guerra, la mezquindad con la cual el hombre puede apropiarse e influenciar en el desarrollo de las ciencias para ponerlas al servicio de modelos dictatoriales o, para crear justificaciones erróneas de sistemas que han fracasado.



El segundo paradigma “se pregunta sobre la manera en que la ciencia opera como un sistema social relativamente autónomo de las diferencias territoriales, lingüísticas y culturales, así como de los sistemas políticos e ideológicos que imperan en el mundo” (Bartolucci, 2017, p. 10).

Este paradigma contrasta muy bien con la problemática planteada, ya que si se analiza el planteamiento de una autonomía de las ciencias en el ámbito social y cultural es relativamente contraproducente, la crisis actual producto del consumismo y de la ausencia de valores es el reflejo de cómo la ciencia se está viendo afectada, en la medida de que se va poniendo y se consume como un producto más, y no se asume con la responsabilidad que tiene una ciencia desde sus fundamentos éticos y morales, el dinamismo con el que se refleja el actuar a través de la contraposición de sí es rentable para el sistema, la utilización de una ciencia que no produce dinero masificado, pero sí produce cuestionamientos de los patrones observados a través del análisis del comportamiento individual y colectivo de los sujetos.

Las conclusiones a las que se puede llegar son que la crisis humanística realmente es un problema de doble trasfondo; por un lado, un problema de percepción y ocultamiento de los diferentes gobiernos que las perciben como una amenaza, tildándola como ciencia inescrupulosa que promueve ideas irreverentes y subversivas, omitiendo que “la inclusión de la subjetividad en la objetividad no hace de las ciencias humanas un subjetivismo desligado del mundo independiente del sujeto” (Aguirre García, 2020, p. 12). Este fenómeno parte del temor que los gobiernos y grupos hegemónicos tienen de la constitución del sujeto, capaz de expresar públicamente su desacuerdo a posiciones que sean contrarias a las ya establecidas, a través de ideas fundamentadas y construidas desde las ciencias humanas.



Debido a esto, buscan la forma de silenciar a las ciencias humanas intentando categorizarlas como aspectos de la posverdad.



De igual forma, ligan a las ciencias humanas como vanas en el desarrollo de los diferentes sistemas económicos (capitalismo). En consecuencia, se apoyan en falsas noticias, dejando la verdad “obsoleta frente a toda la especulación y la manipulación llevada a su máxima potencia por la posverdad en las producciones semiótico-discursivas de los medios digitales y los horizontes quedan oscurecidos, nebulosos por la victoria de la hiperrealidad” (Haidar, 2019, p. 4). Esta estrategia les permite legitimar a través de las categorías opuestas a la verdad, afirmaciones convenientes que tienen la finalidad de generar polémica y caos a través del miedo como herramienta para la manipulación en masas.

Así se van configurando mentiras a través de diversos medios de comunicación que pretenden desdibujar la realidad para vender una falsa estrategia, que sostenga que la única salida que evite el caos es la constituida por la posverdad. Este elemento es utilizado para “la producción y reproducción de la mentira tanto en la dimensión macro, como en la dimensión micro” (Haidar, 2019, p. 5),

Así mismo, es importante reafirmar que las humanidades garantizan individuos más competentes, reflexivos y críticos que garantizarían sociedades más felices y prósperas o, como lo indica Cortina (2013):

Las humanidades en este nuestro siglo XXI (la filosofía, las filologías, la historia y la literatura) tienen por objeto reflexionar sobre esa intersubjetividad humana que es el vínculo entre sujetos cada uno con su peculiar identidad, sujetos que precisan reconocerse recíprocamente para hacer ciencia natural y social y para hacer conjuntamente la vida cotidiana (p. 214).

Por otro lado, a modo de una segunda conclusión, se puede indicar que la sociedad está enfrascada en un constante conflicto de intereses, polarización y lo único que suple esa necesidad es el bien material, los indicadores y la necesidad de demostrar adquisición a través de todos los logros alcanzados. Si a este agravante le sumamos la problemática de la inestabilidad de la humanidad y la falta de interés por los fenómenos sociales, entonces podemos empezar a comprender la crisis real, la de la humanidad, que necesita un estudio profundo sobre los fenómenos que la tienen al borde del colapso. Como se dijo, lo lamentable es que existen factores de tipo político y económico que quieren suprimir las ciencias humanas y sociales con la única finalidad de evitar que el sujeto se preocupe por sí y solo se dedique a obedecer.

Pero es suficiente con esto; he avanzado rápidamente para sensibilizar respecto al significado incomparable que le cabe a una aclaración de los profundos motivos de la crisis en que la filosofía y la ciencia moderna cayeron desde muy temprano, y que se extienden hasta nuestros días en violento ascenso (Husserl, 2008, pág. 60).

Con esto se concluye la dificultad de comprender por qué ignoramos la importancia de las humanidades, cuando ya Husserl a principios del siglo XX auguraba las consecuencias destructivas de dar una visión netamente positivista a las ciencias desarrolladas en occidente, teniendo en cuenta que esta concepción conducía a perder en el horizonte la parte humana, obstaculizando el desarrollo del hombre desde sus dimensiones ontológicas y axiológicas, lo cual es perjudicial para la construcción del hombre y su cultura desde el punto de vista estético, ético y epistemológico, puesto que se pone un freno a la creatividad, a su control comportamental para vivir en sociedad y comprender el mundo aspirando a lo verídico. En este sentido, si el hombre no trabaja para el hombre en sí, reconociendo las consecuencias, pensando en el bien desde una postura ética de los mínimos, puede perderse en la finalidad y ser destructivo en la medida que le da más relevancia al objetivo que a sí mismo, solo mediante las humanidades se puede comprender y alcanzar una conciencia sobre esto.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre García, J. C. (2020). La posibilidad de la objetividad en ciencias humanas. *Cinta de moebio*, (67), 1-13.

Bartolucci, J. (2017). La ciencia como problema sociológico. *Sociológica (México)*, 32(92), 9-40.

Casanova, P. G. (1991). Los desafíos de las ciencias sociales hoy. *Revista de la Universidad de México*, (491), 23-25.

Cordua, C. (2012). La crisis de las humanidades. *Revista de Filosofía*, 68, 7-9.

Cortina, A. (2013). El futuro de las humanidades. *Revista Chilena de Literatura*, (84), 207-217.

Haidar, J. (2019). Las falacias de la posverdad: desde la complejidad y la transdisciplinariedad. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, (13), 1-16.

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo libros.

Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz Editores.

Nussbaum, M. (2016). Educación para el lucro, educación para la libertad. *Revista Nómadas*, (44), 13-25.

Oyola, D. E. (2016). Los retos de la enseñanza de la filosofía en el mundo globalizado: perspectivas transversales e interdisciplinarias. *Revista Escribanía*, 14(1), 99 - 110.

Vargas Lozano, G. y Torres, J. A. (2013). Reflexiones sobre la situación actual de las humanidades y la filosofía. *Observatorio Filosófico de México*, 1-16.



UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA (UNAD)

Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur 14-23
PBX: 344 37 00 - 344 41 20
Bogotá, D.C., Colombia

www.unad.edu.co



978-958-651-751-5