



Filosofía y periferia

Philosophy and periphery

Dr. Camilo Andrés Diagama Briceño , MSc. Luz Dary Flórez Torres 

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Colombia.

✉ camilo.diagama@uptc.edu.co / luz.florez@uptc.edu.co

Fecha de recepción del manuscrito: 30/01/2024

Fecha de aceptación del manuscrito: 01/05/2024

Fecha de publicación: 19/05/2024

Resumen — Desde la antigüedad griega hasta nuestros días, la filosofía ha sido una disciplina de carácter periférico, tanto debido a las condiciones sociales en las que el pensamiento filosófico se ha desarrollado, como debido a una exigencia intrínseca a su ejercicio. El presente texto plantea el problema de establecer una relación entre la actividad filosófica y lo periférico, bajo los dos aspectos mencionados, de tal modo que, a la luz de esta relación pueda ser comprendida la orientación eminentemente crítica de la filosofía. Señalamos, primero, cómo el nacimiento de la filosofía estuvo vinculado a la periferia de los grandes imperios despóticos de Oriente, a una zona lindante que se constituyó tras la caída de la monarquía micénica, y en qué sentido la filosofía se caracterizaba por un ejercicio limítrofe o marginal del pensamiento en el seno de la civilización griega. Segundo, señalamos cómo la filosofía de Kant inaugura la edad de la crítica moderna en la historia del pensamiento filosófico, en cuanto implica a la vez una situación marginal del filósofo en el desarrollo de las revoluciones políticas, pero también una situación marginal del filósofo como agente revolucionario de la cultura. Por último, sostenemos que la filosofía sólo puede mantener el vigor de su orientación crítica en la civilización capitalista del siglo XXI si simpatiza con los procesos minoritarios de transformación de las subjetividades.

Palabras clave — Filosofía, periferia, crítica, revolución, minorías.

Abstract — From Greek antiquity to our present days, philosophy has been a discipline of peripheral nature, both due to the social conditions in which philosophical thought has been developed and also due to an intrinsic demand of its exercise. This paper poses the problem of establishing a relationship between philosophical activity and periphery under the two aspects mentioned above, in such a way that from this relationship the eminently critical orientation of philosophy can be understood. We point out, first, how the birth of philosophy was linked to periphery of great despotic East empires, to a neighbouring zone that was constituted after the Mycenaean monarchy fall, and in what sense philosophy was characterized by a borderline or marginal exercise of thought within Greek civilization. Second, we point out how Kant's philosophy inaugurates the age of modern criticism in history of philosophical thought, insofar as it implies both a marginal situation of philosopher in political revolutions development, but also a marginal situation of philosopher as a revolutionary agent of culture. Finally, we argue that philosophy can only preserve the strength of its critical orientation in XXI century capitalist civilization if it aligns itself with the minority processes of subjectivity transformation.

Keywords — Philosophy, periphery, critique, revolution, minorities.

Para Citar: Diagama Briceño, C. A., & Flórez Torres, L. D. (2024). Filosofía y Periferia. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 6(16), 1–15. <https://doi.org/10.51528/dk.vol6.id131>



INTRODUCCIÓN

Nada más triste y tedioso entre los estudios filosóficos actuales que esos discursos y textos (por desgracia cada vez más abundantes) en los que un comentarista se dedica a ostentar su experticia en el conocimiento de una obra o de un tema, señalando lo que, a su juicio, son los aciertos y desaciertos de otros comentaristas de la misma obra o del mismo campo temático, sin alcanzar a generar interés alguno en los problemas planteados por los textos tratados, aunque él los cite copiosamente para mostrar el rigor con el cual los ha examinado. Cuando el estudioso de la filosofía habla y escribe de esta manera, limitándose a discutir con otros acerca de la corrección o la incorrección de las diversas interpretaciones en relación con la autenticidad de la obra interpretada, lo único que busca es la aprobación de su interpretación por una comunidad universitaria crecientemente sujeta a las exigencias del mercado, razón por la cual él no se expresa para plantear con honestidad una cuestión profundamente impersonal, sino al contrario, lo hace precisamente para ser reconocido como persona autorizada en el tratamiento de un tópico académico, es decir, para que su apreciación personal de los textos filosóficos sea reproducida por el mayor número posible de colegas. En suma, cuando el estudioso de la filosofía se dedica exclusivamente al debate, él lee solamente para manifestar su acuerdo o su desacuerdo con lo que lee, y escribe solamente para ser citado en cuanto esto último redunde en el crecimiento de su prestigio intelectual y de su remuneración como académico, pero el aumento de la demanda de sus textos por la comunidad académica no favorece en nada la creación de nuevas ideas filosóficas ni de nuevos modos de vida. Así, el quehacer del experto en filosofía consiste, no en crear pensamiento filosófico, sino en dilucidar lo que otros han pensado.

He aquí, pues, la desventura actual de la filosofía, una cultura periodística animada por el resentimiento de «quienes se limitan a defender lo que se ha desvanecido [en las obras de los grandes filósofos] sin saber devolverle las fuerzas para que resucite» (Deleuze y Guattari, 1993, p. 34). Con razón Nietzsche hacía decir a Zaratustra que un siglo más de lectores ociosos convertiría el espíritu en algo maloliente, cadavérico, puesto que la lectura informativa de estos discutidores desconoce la sangre que aviva lo que leen, y su monótona escritura comunicativa corrompe el pensamiento mismo. Poco más de un siglo después de la sentencia de Zaratustra, la hora de la descomposición ha llegado. Porque lo lamentable del quehacer filosófico de los expertos de hoy no es que acerque a mucha gente a la filosofía, lo que sería deseable, sino la imagen miserable que da del pensamiento filosófico, al presentarlo como un culto de los textos que sólo comporta el riesgo de no comprenderlos, en cuanto impone una forma de expresión estándar que parece no afectar el modo de existencia “común y corriente” de quien “busca la verdad”. Con aparente cientificidad, tal normalización de la forma de expresión pone el pensamiento filosófico al servicio de la reproducción del régimen social dominante en nuestra civilización, haciendo de la filosofía una herramienta más del colonialismo occidental en la conquista del mundo como mercado. Se ofrece una actividad filosófica sin fines de lucro, pero la oferta misma excluye que esta actividad pueda tener otros fines. Se promueve una ética de la comunicación, pero en nuestros días la comunicación se encuentra enteramente permeada, en la práctica, por la promoción comercial. ¿Acaso puede hoy la filosofía no ser cómplice del cinismo propio del capitalismo mundial?



Creemos que para retomar su orientación eminentemente crítica y su ejercicio creador de existencia y de libertad, la filosofía ha de volverse hacia la periferia de las grandes organizaciones sociales, donde puede encontrar múltiples elementos minoritarios con los cuales escapar de los modelos de vida occidentales, realizando una puesta en cuestión efectiva del régimen capitalista. No se trata de que la actividad filosófica reniegue de su raíz occidental reivindicando identidades marginales, excluidas del centro de la civilización; se trata de obrar un desplazamiento continuo del centro hacia la periferia y una diferenciación progresiva de lo periférico con respecto al centro, de tal modo que el paso del uno al otro los vuelva indiscernibles y los libere de la identidad primera que los opone y los vuelve excluyentes. Este ejercicio nunca ha sido extraño a la filosofía, aunque sin duda hoy señala su condición más radical. Desde su nacimiento en la antigua Grecia, la actividad filosófica ya era una disciplina doblemente periférica, tanto por las condiciones sociales en que fue engendrada como por el sentido de sus problematizaciones.

1. LO PERIFÉRICO DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Desde perspectivas diferentes, pero complementarias, las investigaciones de Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne, muestran que el pensamiento griego de los siglos VIII al VI a. C., con el que surgieron las formas de racionalidad occidentales, no fue la manifestación de un progreso “milagroso” de la inteligencia de la humanidad, sino el correlato espiritual de una transformación social del mundo griego, que se produjo tras el derrumbe del Imperio Micénico. De acuerdo con Vernant (1992), la racionalidad griega vino a constituirse como la expresión tardía de un proceso de reorganización social que, desde el momento en que ocurrieron las invasiones dóricas, sepultó para siempre, en Occidente, el tipo de formación de la monarquía micénica y de los grandes imperios de Oriente. «La desaparición del Rey pudo preparar, al término del largo y sombrío proceso de aislamiento y retracción que se denomina la Edad Media griega, una doble y solidaria innovación: la institución de la Ciudad y el nacimiento de un pensamiento racional» (p. 24). Y, de acuerdo con Detienne (1983), el relevo de una noción religiosa de verdad (Alétheia) por una noción de verdad filosófica y científica se produjo a través de un proceso de secularización del lenguaje, en virtud del cual las prácticas institucionales del mundo griego sustituyeron un uso inmediatamente eficaz y ambiguo de la palabra, heredero del despotismo micénico, por un uso dialógico que, al implicar valores semánticos contradictorios, sometía la eficacia de la palabra a la aprobación de quienes la escuchaban o la leían en el espacio común de la polis. Así, las investigaciones de Vernant y Detienne enseñan, primero, que la filosofía, entendida como la forma conceptual de un pensamiento específicamente occidental, sólo podía surgir en un medio social cuyo régimen político suprimía el régimen despótico de los imperios de Oriente, al mismo tiempo que las ciudades griegas se constituían en las márgenes de estos últimos; y segundo, que el régimen de la polis establecía una nueva relación centro-periferia según la cual el pensamiento religioso dejaba de ocupar el centro de la vida social y se reservaba al fuero de la familia o del individuo.

El régimen político de la civilización griega otorgaba a los ciudadanos una triple libertad, inconcebible en los imperios arcaicos de Oriente, cuyos aspectos han constituido desde entonces las condiciones sociales de hecho de la filosofía: libertad de desplazamiento en el interior del territorio común a las ciudades (inmanencia), libertad de asociación (amistad) y libertad de

expresión (opinión). Pero estos aspectos de la libertad ciudadana siempre han sido problemáticos. La libertad de desplazamiento implicaba disputas por el reparto de las propiedades en el seno de lo común; la libertad de asociación comportaba grandes rivalidades entre los propietarios; y la libertad de expresión ocasionaba muchos desacuerdos. Tal como fue inventada por los griegos, la política era el arte de lograr el mayor consenso posible de las opiniones de los ciudadanos, en lo relativo a la distribución de la riqueza y a las obligaciones de unos con otros, a través de la confrontación de los discursos rivales. La política ocupaba el centro de la vida social porque integraba los intereses particulares de todos los ciudadanos en un mismo interés general o público. Arte secular de la palabra y del gobierno, la política dio lugar a la invención de un saber acerca de las reglas de empleo del lenguaje para persuadir a los oyentes, la retórica, que apelaba al criterio relativo de lo verosímil o de lo probable, más que al criterio incondicional de la verdad. Y, como desarrollo extremadamente sutil de la retórica, se inventó la sofística, un saber acerca de las reglas de uso del lenguaje para hacer verosímil cualquier cosa a los oyentes, incluso las apreciaciones contradictorias. Por tanto, en los certámenes políticos triunfaba a menudo la astucia de los oradores sobre la justicia de las medidas propuestas, y ellos sacaban provecho del predominio del apasionamiento imbécil del mayor número sobre la evaluación prudente de las cabezas serenas. Este es precisamente el hecho que motivó el nacimiento de la filosofía, una disciplina que apelaba a los criterios incondicionales de la verdad y de la razón para enseñar un orden de pensamiento no sujeto a la evanescencia de las opiniones. Comprendemos, pues, que la filosofía emergió como una crítica de las pretensiones teóricas de las artes de la persuasión y de sus consecuencias prácticas.

¿En qué sentido es lícito decir que la filosofía nació como un pensamiento periférico, perteneciente a las márgenes de la ciudad griega? No ciertamente, en el sentido en que los filósofos griegos hayan vivido en las afueras del espacio urbano, puesto que muchos frecuentaban de alguna manera las zonas más concurridas de este espacio; tampoco porque ellos hayan sido excluidos por sus conciudadanos del ejercicio de la vida política, ya que algunos legislaron o estuvieron muy cerca de quienes gobernaban las ciudades. En cambio, es lícito estimar que la filosofía nacía como un pensamiento periférico en el sentido en que, cualquiera fuera la doctrina o la enseñanza del filósofo, esta se sustraía a ser aprobada en la plaza pública y exigía cierto comportamiento excéntrico con respecto a los modos de vida corrientes de los ciudadanos. Cada filósofo enseñaba, no solamente una visión del mundo diferente de las que daban las tradiciones religiosas y los ejercicios retóricos, sino también un modo de vida excepcional, considerado por él como superior incluso al modo de vida de los gobernantes más poderosos. A menudo, el filósofo ponía en cuestión el interés de quien manda sobre un gran número de hombres, rey o arconte, en nombre de un deseo de saber más elevado y de un modo de vida más modesto.

Diógenes Laercio ha dado testimonio de esta disposición crítica del ejercicio del poder por los filósofos griegos más ilustres. Cuenta que, al ser invitado a Persia por el rey Darío, Heráclito dio la siguiente respuesta:

“Todos los que viven sobre la tierra se apartan de la verdad y de la justicia, y a causa de su miserable inconsciencia se aprestan a la codicia y al deseo de fama. Pero yo, que no guardo memoria de cualquier villanía, y que evito la propiedad excesiva de cualquier cosa, que va unida a la envidia, por despreciar además el boato, no quiero acudir a la región de Persia, contentándome con poco, conforme a mi sentir



personal” (Diógenes Laercio, 2007, IX-13, p. 462-463).

También cuenta Diógenes Laercio (2007) que, a quien le dijo: «Fuiste privado de los atenienses», [Anaxágoras le] replicó: “Pues no; lo fueron ellos de mí”» (II-10, p. 95); que Platón fue apresado y amenazado de muerte por el rey Dionisio de Siracusa, quien se ofendió cuando el filósofo le dijo «que el derecho del más fuerte no es conveniente por sí mismo, a no ser que (el más fuerte) destaque también por su virtud» (III-18, p. 160); y que el cínico Diógenes ganó su libertad y la admiración del rey Filipo cuando, tras ser apresado en la batalla de Queronea, éste le preguntó quién era y aquel le contestó: «“Un observador de tu ambición insaciable”» (VI-43, p. 298). En suma, la filosofía no surgió simplemente como un tipo de teoría que se apartaba de los relatos religiosos y de los discursos políticos, sino también, más profundamente, nació como una práctica distante de los rituales sagrados, del ansia de riqueza y de la ambición política. Al gobierno de la ciudad, legitimado en la aprobación de la mayoría ciudadana, los filósofos griegos oponían, cada uno a su manera, un gobierno del hombre por sí mismo mediante un saber auténtico o verdadero, en virtud del cual ellos alcanzaban tal grado de libertad que ya nadie podía gobernar sobre su pensamiento. Como Foucault (2003) lo ha mostrado, a propósito de la problematización ética de hacer un buen uso de los placeres corporales, «el modo de ser al que se accedía por este dominio de sí se caracterizaba como una libertad activa, indisociable de una relación estructural, instrumental y ontológica con la verdad» (p. 90). Por lo mismo, la teoría filosófica era inseparable de una práctica individual orientada al margen de las motivaciones personales del poder político y de la acumulación de riqueza, de manera que, con el derecho que le otorgaban su pensamiento y su conducta marginales, el filósofo criticaba el gobierno de hecho de las ciudades y el modo de vida ordinario de la mayor parte de los ciudadanos.

Es verdad que algunos de los más grandes filósofos fueron seducidos por el poder soberano. Crítico de la democracia ateniense, Platón intentó implementar su modelo cívico en Siracusa con el apoyo de la monarquía de la ciudad. Y, cauteloso con todas las formas de gobierno caracterizadas por el exceso de ambición personal (tiranía, oligarquía y democracia), Aristóteles formó parte de la corte de Filipo II de Macedonia, como tutor de los futuros reyes Alejandro, Ptolomeo y Casandro. Ocurre que, más allá de las diferencias entre sus filosofías, Platón y Aristóteles, particularmente, desarrollaron un tipo de pensamiento que criticaba las injusticias engendradas por la vida política, proponiendo un orden soberano perfectamente planificado bajo el cual estas injusticias serían suprimidas en la mayor medida posible. Semejante tipo idealista de filosofía, que postulaba tal o cual forma deseable de Estado como centro arquetípico de la vida social, dominó la mayor parte de las teorías políticas creadas en Europa desde la Antigüedad pagana hasta el Renacimiento, y facilitó que el pensamiento filosófico, libre de toda doctrina religiosa en sus inicios griegos, estuviera sujeto a exigencias teológicas desde la caída del Imperio Romano de Occidente hasta el siglo XVII. De hecho, el triunfo del cristianismo en las sociedades europeas convirtió a Dios en el nuevo centro ultraterreno de la civilización, en torno del cual todas las filosofías tuvieron que girar por más de un milenio.

2. LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT COMO PENSAMIENTO PERIFÉRICO

En todo caso, aún bajo el imperio espiritual del cristianismo, hubo filósofos creadores de un pensamiento periférico, que criticaba tanto la obediencia incondicional pretendida por el poder soberano, como la dominación mental impuesta por el poder religioso. No por nada el Maestro Eckhart fue condenado por herejía, Guillermo de Okham excomulgado y Giordano Bruno quemado vivo. Las experiencias de estos tres grandes pensadores hacen patente que, incluso cuando al pensamiento filosófico le era imposible desvincularse de la doctrina cristiana, podía llegar a ser peligroso para las instituciones más centralizadas de la cristiandad. Tampoco se puede negar que, a partir del siglo XVII, los sistemas filosóficos se volvieron cada vez más distantes del pensamiento escolástico, aunque muchos de ellos esgrimieran todavía un concepto de Dios plenamente compatible con la teología cristiana. Además, en los siglos XVII y XVIII hubo casos excepcionales: por mencionar sólo dos ejemplos notables, las obras de Spinoza y de Hume alcanzaban tales grados de excentricidad que, desde perspectivas muy diferentes, ambas implicaban una profunda incompatibilidad con el pensamiento teológico, la primera en cuanto concebía todas las cosas como modos o afecciones de Dios y a éste como sustancia única, y la segunda en cuanto declaraba imposible el conocimiento de Dios como causa primera de todas las cosas y como principio de moralidad. Así, cuanto más periférico y, no obstante, más elaborado en el centro de la civilización europea, tanto más perturbaba el pensamiento filosófico a las autoridades religiosas y a los funcionarios de las monarquías.

Sin duda la filosofía crítica de Kant es la primera que plantea el problema de establecer la autonomía absoluta del pensamiento humano, es decir, el de concebirlo como una actividad por completo independiente de los designios de Dios y de los instintos de la Naturaleza, de tal manera que la humanidad no tuviere, en adelante, que obedecer más que a los mandatos de su propia razón. Cuando Kant plantea este problema, en los distintos dominios del conocimiento, de la moral y del sentimiento, ya no corre el riesgo de ser condenado con motivo de su pensamiento. La conducción de las almas por el poder de las autoridades cristianas, católicas y protestantes, es materia de cuestionamientos desde hace por lo menos dos siglos; y las ideas de los philosophes en Francia, avivadas por la Revolución de las Trece Colonias en América, vienen minando, desde hace décadas, la confianza en la monarquía absoluta. En los sectores ilustrados del continente europeo, día a día cobra más fuerza la idea de que cada pueblo puede y debe elaborar su propia constitución civil, tal como están haciéndolo los estadounidenses. Sin embargo, el proceso que conduce a la autodeterminación política de los pueblos parece inevitablemente violento, y los alemanes viven bajo una monarquía bien disciplinada, vigilante del orden moral de las conductas, pero también abierta al cultivo de la filosofía, de las artes y de las ciencias. Así las cosas, Kant se encuentra en una situación favorable para pensar con serenidad el problema de la autodeterminación racional del ser humano como ser libre: alejado de la Iglesia Católica y de la Santa Sede, el filósofo puede denunciar la ilegitimidad de la teología en el dominio de la especulación racional; distante también de la agitación política que experimenta el pueblo de Francia, él puede denunciar la ilegitimidad de una moralidad motivada por las pasiones.



La situación periférica de Kant con respecto al proceso revolucionario en Francia, le permite simpatizar, de manera entusiasta, con el propósito del pueblo francés de darse una constitución civil independiente de una autoridad distinta de la razón humana, pero también le permite rechazar la violencia de la Revolución, en la medida en que le libra de participar directamente, como actor político, en el desarrollo de esta última. De aquí que Kant celebre el movimiento de la ilustración otorgándole un doble sentido. Primero, en un sentido subjetivo, Kant lo define como la salida voluntaria de la minoría de edad en virtud de un uso autónomo del propio entendimiento (sin la tutela de ningún otro sujeto pensante). Segundo, en un sentido objetivo, lo comprende como una época histórica, una situación cultural y política según la cual toda persona, en calidad de alguien docto, tiene el derecho de hacer un uso libre de su razón para juzgar públicamente, ante el mundo de los lectores, acerca de cualquier aspecto de la experiencia humana, con la condición de que obedezca a las reglas y normas que lo integran a la sociedad, en calidad de agente de una función específica (Kant, 2004). La filosofía crítica es, precisamente, la concepción del sujeto que establece las condiciones de posibilidad del uso autónomo o ilustrado de la razón. Pero esta concepción sólo puede exponerse, libre y públicamente, en un régimen monárquico que lo permite y que, no obstante, asegura la obediencia de los súbditos bajo estrictas disposiciones normativas. En suma, según Kant, la filosofía crítica es el pensamiento que muestra con precisión en qué consiste la salida voluntaria de la minoría de edad, pero la edad de la historia y de la geografía en la que esta salida puede ser experimentada sin ninguna violencia es el Siglo de Federico II de Prusia.

El pensamiento de Kant no solamente es periférico desde la perspectiva de sus circunstancias históricas y geográficas, sino también desde un punto de vista intrínseco a sus conceptos. En primer lugar, la autonomía del entendimiento humano presupone una nueva imagen del pensamiento en la que «El tiempo se ha salido de sus goznes» (Deleuze, 1996, p. 45), en cuanto este último ya no depende ni de los movimientos extensivos de la materia ni de los movimientos intensivos del espíritu. Kant concibe el tiempo como la forma pura de la intuición interna, irreductible a las formas de espontaneidad del pensamiento, que condiciona la percepción de todo movimiento en el espacio y de toda afección de la sensibilidad. Forma vacía e inmutable de lo que se mueve y de lo que cambia: «pues el tiempo mismo no se muda, sino algo que está en el tiempo» (Kant, 2007, p. 109). Se trata de un tiempo rectilíneo que no está sujeto a ninguna determinación de la inteligencia (ni divina ni humana) porque no es una forma lógica o discursiva, y que tampoco está sujeto a movimiento alguno de la naturaleza, ya que, por el contrario, señala el límite interno a partir del cual los movimientos naturales son perceptibles. Kant comprende «todo el alcance de la revolución: el tiempo ya no es el tiempo cósmico del movimiento celeste original, ni el tiempo rural del movimiento meteorológico derivado. Ha devenido el tiempo de la ciudad y nada más, el mero orden del tiempo» (Deleuze, 1996, p. 47). Tiempo orientado por la expectativa de la aparición de los fenómenos, que caracteriza la receptividad necesaria para que estos puedan ser conocidos mediante las operaciones de la imaginación, del entendimiento y de la razón. Tiempo emancipado que garantiza las síntesis a priori del conocimiento y, por ende, sin el cual el entendimiento sería incapaz de legislar sobre la forma de los fenómenos de la naturaleza sensible en el interés especulativo de la razón. El tiempo trascendental en el que se presenta la diversidad

de los fenómenos es, pues, un tiempo excéntrico cuya dirección es también independiente de la unidad de la autoconciencia racional, la cual es la única que constituye el único centro del pensamiento humano según la filosofía crítica.

En segundo lugar, según Kant, la autoconciencia siempre se desplaza en relación con la existencia temporal del sujeto trascendental. Este se encuentra escindido entre un «sí mismo» que existe y cambia en el tiempo, como fenómeno sometido necesariamente a la causalidad de la naturaleza sensible, y un «yo pienso» que actúa como noúmeno o causa libre, es decir, como un ser que puede empezar por sí mismo una actividad sin otra causa que lo preceda en el tiempo. De tal modo que el sujeto trascendental es, por un lado, una modulación interior de la que depende la percepción de toda existencia fenoménica determinable y, por el otro, es un acto de consciencia que esta modulación se representa como un otro que la afecta y que le atribuye una existencia determinada. Según Kant, el tiempo «no nos es especialmente interior, sino que nosotros somos interiores al tiempo, y en este sentido estamos separados por él de lo que nos determina afectándole. La interioridad no cesa de cavarnos a nosotros mismos, [...] pese a que nuestra unidad [subjetiva] permanezca» (Deleuze, 1996, p. 50). La autoconciencia es el centro del pensamiento, pero este centro se refiere a una existencia cambiante en sí misma, señalando en cada acto un grado intensivo de conciencia que no depende únicamente del pensamiento. Así, el tiempo constituye la forma de una desviación inconsciente en la que irrumpe la autoconciencia como principio de una actividad trascendente; la autoconciencia irrumpe justamente como una salida voluntaria de la inconsciencia.

En tercer lugar, la autonomía del ser racional en el dominio moral es también excéntrica en relación con el bien objetivo, individual o social, que las acciones de este ser producen en el terreno de la experiencia. Según Kant, la moral no remite sus reglas a unos valores que les darían un contenido objetivo, sino que remite cada acción, cada conducta, a la forma vacía de una ley de alcance universal. El bien no determina el sentido de la moral, sino que la ley moral determina lo que está bien. De este modo, por la ley moral, el ser racional se ordena a sí mismo reprimir sus propias inclinaciones, particulares y parciales por naturaleza, para reforzar su conciencia de lo universal, la cual no puede producirle una satisfacción plena en la experiencia. La conciencia moral sólo compensa la insatisfacción del ser racional en cuanto este pretende alcanzar el Bien Soberano o la Divinidad, en la perspectiva de un alma inmortal que progresa en el tiempo hacia el infinito. Pero esta perspectiva «no cesa de diferir el juicio de la ley. Cuando el tiempo se sale de sus goznes, tenemos que renunciar al ciclo de las faltas y de las expiaciones para seguir la senda infinita de la muerte lenta, del juicio diferido o de la deuda indefinida» (Deleuze, 1996, p. 53). La sustitución de Dios por el hombre, como autor moral de un mundo suprasensible, implica que el hombre pague el precio de obedecer a la ley de su propia razón, con la expectativa de que dicho mundo será realizado, en una tierra futura.

Por último, el pensamiento kantiano alcanza su mayor grado de excentricidad en la Crítica del juicio. Allí, Kant sostiene que la posibilidad de los intereses teórico y práctico de la razón está fundada en ciertos sentimientos provocados por el encuentro fortuito de las facultades constitutivas del sujeto trascendental con los fenómenos de la naturaleza. En este encuentro, las facultades de la imaginación, el entendimiento y la razón, operan cada una libremente, y se



interrelacionan sin que ninguna de ellas tenga un predominio sobre las otras. Así, el juicio estético o reflexivo no legisla sobre la forma de los fenómenos de la naturaleza (como lo hace el entendimiento en el interés especulativo), ni sobre la voluntad del ser racional y libre (como lo hace la razón en el interés moral), pero asegura un ejercicio libre de las facultades en virtud del cual, o bien estas establecen una relación armónica entre sí y con la naturaleza sensible, provocando el sentimiento de lo bello, o bien establecen una relación conflictiva, un acuerdo discordante, que provoca el sentimiento de lo sublime. En los dos casos, el sujeto trascendental experimenta su alma como un punto de concentración en lo suprasensible con ocasión de la producción material de los fenómenos en la naturaleza. «La emancipación de la disonancia, el acorde discordante, ése es el gran descubrimiento de la Crítica del juicio “[...]. Un ejercicio de desvarío de todas las facultades, que definirá la filosofía futura, como para Rimbaud el desvarío de todos los sentidos tenía que definir la poesía del futuro” (Deleuze, 1996, p. 55).

Ahora bien, desde finales del siglo XVIII hasta hoy, el pensamiento filosófico ha seguido la desviación trazada en un principio por el pensamiento de Kant, a tal punto que es lícito afirmar que, de una u otra manera, toda la filosofía moderna ha sido y sigue siendo kantiana. La emancipación del conocimiento racional de las exigencias teológicas, la emancipación de la acción ética de todo motivo exterior a un criterio propio y, sobre todo, la emancipación del tiempo como horizonte de la existencia, estos son aspectos problemáticos de la obra de Kant que todas las filosofías posteriores retoman, si bien lo hacen desde perspectivas diferentes. Nos hemos esforzado en mostrar que la filosofía de Kant opera un doble desplazamiento del punto de vista de quien realiza la crítica, en relación con lo que es criticado: por un lado, sitúa al filósofo en las márgenes de un proceso de transformación política que, sin embargo, no debe serle indiferente y frente al cual él ha de asumir una postura definida; y, por otro lado, lo sitúa en el límite de un saber que se ve trastocado, revolucionado por obra de su propio pensamiento. Creemos que la filosofía contemporánea es heredera de este doble desplazamiento, y que, aunque son distintos, cada uno de estos movimientos estratégicos no se realiza más que en estrecha relación con el otro.

3. FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA Y MINORÍAS

De acuerdo con Foucault (2006), Kant ha fundado una tradición de la filosofía moderna que plantea la cuestión de hacer inteligible el modo de ser del campo actual de las experiencias posibles, tomando, en cada caso, la forma de una ontología de la actualidad. Las investigaciones de esta tradición, en la que se inscriben las filosofías del idealismo alemán, los trabajos de Max Weber, de la Escuela de Frankfurt y los del propio Foucault, se ocupan de comprender los principales rasgos del presente en que vivimos, para diagnosticar las posibles salidas hacia un mundo nuevo o futuro. Según Foucault, esta orientación caracteriza al pensamiento filosófico moderno por una actitud crítica, más que por su pertenencia a una época histórica. Lo cual no significa que la actitud crítica de la modernidad no esté enraizada en una época determinada, precisamente en la época que se piensa a sí misma como abarcando el proceso de consolidación de los Estados-nación, el advenimiento del capitalismo industrial y el surgimiento de los movimientos políticos que han animado la transformación de las instituciones en el orden mundial. No obstante, lo propio de la actitud crítica del pensamiento filosófico moderno no radica en que delimite históricamente tales procesos, sino en que elabora un modo de comprenderlos que ofrece

una salida a aquello que estos tienen de vergonzoso e intolerable. Pues la consolidación de los Estados-nación ha comportado una notable ampliación de las libertades, pero también un gobierno de mayorías constituidas mediante el clientelismo y la publicidad. El capitalismo industrial ha acabado con el despotismo que fijaba la jerarquía de las clases sociales en el mundo feudal, pero también constituye un modo de explotación de los seres humanos que produce más miseria, material y espiritual, que todos los precedentes. Por último, los movimientos de disidencia política han alcanzado notables victorias en el ordenamiento jurídico de las sociedades civilizadas, pero también se han convertido en engranajes para el funcionamiento de sistemas de coacción integrados al orden político mundial. En síntesis, la actitud de la crítica filosófica moderna consiste, según Foucault, en tomar distancia de las formas de gobierno que en nuestra época atentan contra el desarrollo de la vida libre.

De la corriente de la filosofía moderna señalada por Foucault cabe distinguir tres enfoques principales que se superponen en la historia reciente del pensamiento occidental. No se excluyen unos a otros, aunque cada uno denuncia la insuficiencia del anterior. Tampoco trazan un progreso continuo de la racionalidad, sino una serie discontinua de desplazamientos estratégicos. El primer enfoque es el de una crítica de las formas de gobierno herederas del feudalismo, tal como la adelantaron Kant y los filósofos del idealismo alemán. Según este enfoque, la crítica consiste en rechazar como ilegítimos los privilegios de un gobierno fundado en la soberanía de Dios, en nombre de un Estado organizado racionalmente y fundado en la soberanía de la voluntad general de los ciudadanos. Este tipo de crítica pugna por la instauración de un régimen social en el que sea garantizada la libertad de expresión de todos los ciudadanos y en el que el gobierno esté a cargo de quienes detentan en mayor medida un saber universal. Así, el primer enfoque crítico de la actitud filosófica moderna exige un distanciamiento del régimen feudal, por un lado, y del régimen democrático francés, por el otro.

El segundo enfoque crítico es el de aquellas filosofías que optan por la vía revolucionaria, al considerar insuficientes los logros de las Revoluciones francesa y norteamericana: las doctrinas socialistas, anarquistas y el marxismo. Estas filosofías denuncian las formas de gobierno fundadas en los derechos de propiedad que aseguran la distribución desigual de la riqueza; su actitud crítica sitúa el pensamiento filosófico en una posición periférica de lucha contra el Estado liberal, mediante el cual las clases dominantes gobiernan a los trabajadores urbanos y rurales. El marxismo, en particular, esgrime un conocimiento preciso de las relaciones sociales de producción del régimen capitalista, para criticar la pretendida legitimidad de su estructura de clase, y considera insuficiente la crítica “idealista” de la sociedad moderna, en cuanto afirma que esta última pierde de vista los procesos sociales de la vida material que, en Occidente, han hecho posibles la Revolución estadounidense y francesa, la aceleración vertiginosa del desarrollo técnico y tecnológico durante los últimos tres siglos y el aumento de las desigualdades sociales. De este modo, el segundo enfoque de la crítica filosófica moderna, en la dirección de una ontología de la actualidad, consiste en operar un desplazamiento en virtud del cual el pensamiento filosófico ya no se ejerce en nombre de unos sabios bien acomodados en el orden institucional, sino en nombre de quienes pertenecen a las clases más explotadas. Lo cual no significa que el filósofo sea proletario



o campesino, sino que piensa en la perspectiva de la emancipación del proletariado y del campesinado, contra la estructura social que les subyuga.

Un tercer enfoque es el de la que podríamos llamar crítica de la racionalidad de Occidente, la cual pone en cuestión que el desarrollo de las ciencias y su difusión social promuevan un progreso moral de la humanidad, en cuanto constata que los gobiernos de la edad moderna emplean a menudo el saber científico para vulnerar la libertad y la dignidad de muchos seres humanos. El precursor de este enfoque es Nietzsche, quien sostiene que la modernidad es la época histórica en la que el hombre civilizado ha llegado al extremo del envilecimiento, tras un largo proceso de decadencia que empieza con el pensamiento socrático: según Nietzsche, la dialéctica es el modo de pensar propio de los esclavos y su triunfo se afianza definitivamente en la edad moderna. En otras perspectivas menos radicales, Weber, los investigadores de la fenomenología y los de la Escuela de Frankfurt han seguido una inspiración nietzscheana para diagnosticar, de distintas maneras, un estrecho vínculo entre el aumento de las capacidades técnicas y la proliferación de los mecanismos de coacción individual y social en el mundo moderno. Este nuevo enfoque de la crítica moderna estima insuficiente comprender en términos de interés económico los excesos de coacción y de violencia en los que los gobiernos incurren, excesos que parecen surgir de una crisis más profunda de la cultura europea, concerniente a la relación entre el saber racional y el poder institucional.

Sin embargo, Weber considera que la única salida de la crisis espiritual del hombre moderno se dirige a la búsqueda de razones que den sentido al funcionamiento del Estado moderno, ya que considera que este último es la concreción final e inevitable de la racionalidad. Por su parte, los fenomenólogos proponen dar una orientación moral (racional) a las ciencias, que oscila entre un retorno al ideal cristiano de una comunidad universal europeizada y la formación de un pueblo europeo capaz de liderar a la humanidad. Y los filósofos de la Escuela de Frankfurt invocan la negatividad de la razón como facultad revolucionaria para rescatar y potencializar la crítica marxista, pero sus procedimientos dialécticos constituyen una filosofía de la historia incompatible con una concepción materialista de la historia. En este panorama, ninguno de ellos comprende el sentido de la crítica a la razón occidental llevada a cabo por Nietzsche, la cual consiste justamente en acabar con el pensamiento dialéctico y con los modos de vida que este implica.

En efecto, Nietzsche afirma que la vida se desarrolla a través de relaciones de mando y obediencia entre fuerzas. Llama activas a las fuerzas que mandan y reactivas a las fuerzas que obedecen. Las fuerzas activas acrecientan su propia potencia avasallando a las fuerzas reactivas, mientras que estas se conservan a sí mismas, obedeciendo a aquellas. Así concebidas, las relaciones de mando y obediencia no presentan ninguna contradicción entre las fuerzas, únicamente una dinámica natural de acciones y reacciones. La afirmación y la negación, a partir de las cuales se concibe la contradicción, no atañen a esta dinámica, sino a la perspectiva desde la cual cada fuerza quiere o valora su propia existencia en la relación que sostiene con las otras. La relación diferencial de las fuerzas en cuanto estas afirman o niegan la dinámica de la vida es lo que Nietzsche llama voluntad de poder. Las fuerzas activas afirman su propia diferencia con las reactivas y, como efecto concomitante de esta afirmación, niegan en sí mismas el carácter

obediente de las segundas. El pensamiento afirmativo de la diferencia, extraño por completo a la dialéctica, nada tiene que ver con la reflexión, sino que expresa la cualificación de la voluntad de aquellas fuerzas que actúan espontáneamente por el placer de sentirse diferentes en relación con otras (Deleuze, 1962).

El pensamiento negativo, la dialéctica, cualifica en cambio la voluntad de las fuerzas reactivas en cuanto estas reflexionan su relación con las fuerzas activas. Ocurre que las fuerzas reactivas también quieren dominar, pero, dado que son impotentes para dominar a las fuerzas activas, hacen todo lo que está a su alcance para separar a estas últimas de lo que pueden, juzgándolas negativamente y haciendo de esta negación la cualidad esencial de su existencia reactiva. En la vida de los animales, las fuerzas reactivas constituyen mecanismos regulatorios que compensan el derroche de energía de las fuerzas activas, según cierta organización estable, de tal manera que el pensamiento negativo carece de constancia y se limita a expresar estados de fatiga o de enfermedad. Únicamente la especie humana ha convertido la negatividad en una voluntad dominante de las fuerzas, ha vuelto la vida contra sí misma, instituyendo formaciones de poder en las que la regulación y la organización predominan sobre la actividad espontánea. No hay que creer que, según Nietzsche, el pensamiento negativo comenzaría su desarrollo en Occidente. Las formas más remotas de la religiosidad ya eran expresiones de este tipo de pensamiento, lo que explica que en la actualidad, algunos etnólogos, filólogos y filósofos hallen en la estructura de los mitos un juego de oposiciones que precede al nacimiento del pensamiento racional. Pero, lo que Nietzsche diagnostica como catastrófico del pensamiento occidental, es que haga de la negación abstracta el motor del conocimiento de la naturaleza y de la actividad humana, como expresión de una voluntad de verdad y de una virtud conforme con el juicio sobre los excesos de la vida. El pensamiento dialéctico se constituye entonces en el orden de razones que el hombre occidental se da a sí mismo para obedecer a una verdad, a un Bien y a una justicia, entendidos como valores superiores a los modos de existencia inmanentes a la vida misma.

Ahora bien, el enfoque crítico del pensamiento de Nietzsche aporta varios principios de análisis importantes para realizar una ontología de lo que somos en la actualidad. Para empezar, enseña que la voluntad de verdad del pensamiento filosófico y científico encubre también una voluntad de poder o de dominio; toda formación de saber, racional o no, implica el ejercicio de unas fuerzas y la expresión de una voluntad de poder, y las ciencias modernas no están exentas de estos ejercicios polémicos, en virtud de los cuales dominan determinados campos de fuerzas. De aquí que resulte ilusorio subordinar un uso técnico de la razón a un uso público, una razón instrumental a una razón moral, pues el saber siempre remite a una razón estratégica.

En segundo lugar, la filosofía de Nietzsche muestra que el interés general de la mayoría ciudadana, en el que está fundada la soberanía del Estado moderno, no es la expresión más elevada de la voluntad de poder, sino la más vil o vulgar, en cuanto suprime las diferencias cualitativas entre las fuerzas sociales en favor de la conservación del orden establecido. El Estado moderno es, justamente, el aparato de coacción y de regulación que las fuerzas reactivas, aquellas que aman el poder, emplean para impedir la creación de nuevos valores y de nuevos modos de existencia. Se trata de la formación más aterradora de la voluntad nihilista, de la que las fuerzas reactivas se sirven para separar a las fuerzas activas de lo que pueden, y para hacerse reconocerse en nombre

de los valores en curso. Por consiguiente, de acuerdo con Nietzsche, el Estado moderno no puede ser un medio de emancipación, ya que su función es esencialmente extorsiva.

En tercer lugar, a la luz del pensamiento nietzscheano, tampoco es liberadora la expansión de una identidad europea que pretende fungir como patrón moral en el proceso histórico de tecnificación del mundo, sea que lo haga bajo la forma de una conciencia trascendental que conservaría el sentido humano de este mundo, o bien que lo haga como la estructura existencial de un modo de ser que comprendería la mundanidad como algo propio. Estas formas sólo contribuyen a la colonización de los pueblos sometidos por la civilización europea. Tanto en el análisis de las funciones originarias de la vivencia como en el de los existencialistas fundamentales se oculta igualmente una perspectiva antropológica que niega a ciertos grupos el acceso al conocimiento riguroso y al auténtico Ser del hombre. En ambos casos la identidad presupuesta por el análisis filosófico es la del hombre europeo medio, blanco, varón y adulto. Cuando Nietzsche menciona a “los buenos europeos” no se dirige a aquellos que se sienten superiores por pertenecer a la cultura europea, sino a quienes sienten la necesidad de superar su decadencia a través de la creación de modos de existencia cosmopolitas, que sean refractarios a cualquier identificación nacional o regional.

Por último, de acuerdo con Nietzsche, es un error considerar que el saber científico y técnico en Occidente se ha desarrollado por las operaciones de una sola razón, entendida como la facultad humana que se orienta por naturaleza al conocimiento de lo verdadero. Si se acepta que las formaciones de saber expresan relaciones de poder entre fuerzas en perpetua interacción, entonces es preciso admitir que no existe una única razón, sino diversos procesos de racionalización en diferentes formaciones sociales: existen distintas racionalidades según los campos trazados por las fuerzas en relación. La actitud crítica del pensamiento nietzscheano se caracteriza por una perspectiva pluralista, en virtud de la cual existen múltiples interpretaciones de los fenómenos según los modos de vida, y cada interpretación tiene la verdad que merece desde el punto de vista del modo de vida de quien lo interpreta. Nada que ver, pues, con una dialéctica del espíritu.

Las anteriores consideraciones acerca de la actitud crítica de Nietzsche con respecto a la situación actual de la civilización, nos permiten formular los aspectos de una salida filosófica de esta situación hacia un mundo por venir.

1) El saber filosófico contemporáneo lleva a cabo una crítica de las estrategias de gobierno que conservan el orden en un campo institucional determinado, pero es preciso comprender que tales estrategias no solamente reproducen una formación social, sino que producen los modos de sujeción por los que esta formación se conserva. No basta, pues, con denunciar los privilegios de un grupo dominante que emplea el aparato de Estado, o cualquier organización coactiva, para limitar la libertad de expresión, reprimir la disidencia política y para evitar una distribución más justa de la riqueza. Es necesario entender cómo las estrategias de este grupo son asumidas por los grupos dominados.

2) Hoy carece de valor filosófico la tarea de proponer un modelo de Estado o cualquier otra forma de organización social jerárquica, para combatir los abusos de poder que se cometen de hecho en las instituciones modernas. El quehacer filosófico sólo puede combatir tales abusos en

cuanto anima relaciones sociales que escapan en alguna medida a las relaciones verticales del capital y el trabajo asalariado, del hombre y la mujer, del blanco y el no blanco, etc. Se trata de promover relaciones de no-subordinación, en lugar de diseñar sistemas “justos” de subordinación.

3) La promoción de estas relaciones de no-subordinación opera un desplazamiento del pensamiento filosófico, desde el centro de la civilización europea hasta la situación periférica de los grupos oprimidos, es decir, desde el lugar de la mayoría hasta el lugar de las minorías. Pues, entendemos por minoría, no un pequeño número de individuos, sino la condición de todos aquellos que se encuentran marginados por, y subordinados a un modelo de vida dominante que constituye una mayoría: el grupo de los varones blancos, adultos y propietarios de bienes, constituye la mayoría, a partir de la cual los pobres, las mujeres, los niños, los indios y los negros, son minorías. Pero tampoco se trata de reivindicar una identidad femenina, una identidad india, negra, etc., para que los grupos sometidos sean reconocidos por su diferencia con la mayoría, puesto que semejante reivindicación identitaria pugnaría por la constitución de una nueva mayoría, esta vez femenina, india o negra, a partir de la cual quienes no son mujeres, indios o negros serían marginados. Se trata, por el contrario, de establecer una alianza tal entre el hombre y la mujer, que suprima la subordinación de esta a aquel; una alianza tal del hombre blanco con el negro, que se oriente contra la dominación del primero.

4) Por consiguiente, la filosofía contemporánea preserva el vigor de su potencia crítica, no porque se esfuerce en hacer reconocibles las diferencias a partir de un principio de identificación universal, sino porque logra afirmar, en cada caso, la diferencia en virtud de la cual las identidades se relacionan horizontalmente, constituyendo una alianza que impide el predominio de una sobre las otras. El desplazamiento hacia la periferia deshace la identidad de la mayoría, y a la vez afirma la diferencia de las minorías contra el modelo mayoritario que las oprime. Así concebidos, los movimientos políticos de emancipación de las minorías afirman aquellos aspectos por causa de los cuales experimentamos el placer de sabernos diferentes, contra el reconocimiento de aquellos por causa de los cuales debemos sentirnos responsables de nuestra identidad. Creemos, pues, que el meollo de la actitud filosófica contemporánea reside en la afinidad del tratamiento de los conceptos con tales movimientos minoritarios.



Referencias

Deleuze (1962). Deleuze, G. Nietzsche et la philosophie. Paris: Presses Universitaires de France.

Deleuze (1996). Crítica y clínica. Barcelona (España): Anagrama.

Deleuze y Guattari (1993). ¿Qué es la filosofía? Barcelona (España): Anagrama.

Detienne (1983). Los maestros de verdad en la Grecia arcaica. Madrid (España): Taurus.

Foucault (2003). Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault (2006). Sobre la ilustración. Madrid (España): Tecnos.

Kant (2004). ¿Qué es la Ilustración? Madrid (España): Alianza.

Kant (2007). Crítica de la razón pura. Buenos Aires: Colihue.

Vernant (1992). Los orígenes del pensamiento griego. Barcelona (España): Paidós.