

LOS COMPONENTES DE UNA ACTITUD HUMANISTA

VÍCTOR PEÑUELA CANO

Licenciado en Filosofía y Letras, U.P.B. Adelanta estudios de Doctorado en Filosofía en la
U.P.B., Profesor del Departamento de Formación Humanista.



«Bueno es asimismo el dicho de aquel, quienquiera que fuese, quien preguntando por qué ponía tal diligencia en un arte que debía llegar a muy pocos, respondió: Es que estos pocos ya me bastan a mí, y aún uno solo, y aún ninguno».

Séneca.

PRESENTACIÓN

Quizá pueda resultar más comprensible el texto que a continuación presentamos si lo miramos a la luz de los siguientes hechos:

1. El predominio de una racionalidad instrumental en la enseñanza, la cual asume a sus destinatarios como una materia prima homogénea susceptible de ser modelada uniformemente mediante el cumplimiento de unos objetivos planteados previamente en términos de eficacia.
2. El prestigio de un cierto ideal de formación heredado de la Ilustración y que se plantea como búsqueda de la «autonomía», de la «mayoría de edad», y que, en consecuencia, asume la «madurez» como la edad ideal de un hombre.
3. Una situación de desajuste entre las instituciones educativas que siguen y seguirán siendo modernas y el suave y melancólico escepticismo que campea

entre sus destinatarios y que alguien denominó la «postmodernidad de la calle». Este desfase es el que hace de los profesores y de sus buenas intenciones algo completamente «casoso» y es también el que obliga a los jóvenes a rechazar todo tipo de enseñanza vertical proveniente de los adultos (padres, profesores) y a buscar sus aprendizajes en sentido horizontal, es decir, en los amigos, en la música y a través de experiencias con el sexo, las drogas o la muerte.

Finalmente, en el texto van a encontrar tal vez demasiadas citas, pero son citas de autores en los cuales de alguna manera nos reconocemos, autores que amamos. ¿No suele ocurrir acaso que pasemos gran parte de nuestra vida con gentes que detestamos o nos detestan y, del mismo modo, cuánto tiempo no perdemos tratando de entender a pensadores que nos resultan fríos, indiferentes o hasta chocantes y detestables?

LA ENSEÑANZA

El reto de la enseñanza, según la fórmula que Savater retoma de Klossowski, es el de introducir en ella lo inenseñable. Lo enseñable es lo abstracto, por tanto, el reto consiste en introducir en

la enseñanza lo concreto¹. Si planteáramos la cuestión de lo abstracto y lo concreto fuera del ámbito hegeliano y la condujéramos en otra dirección encontraríamos, por ejemplo, que lo abstracto puede ser pensado en términos de universalidad y necesidad mientras que lo concreto remitiría a lo particular y a lo contingente. La subversión de lo concreto frente a lo abstracto puede a su vez ser concebido como lucha contra la violencia ya que, como dice Luis Carlos Restrepo, es violento todo aquello que a nombre de lo general se convierte en eliminación o intento de eliminación de una singularidad (humana).

Enseñar lo inenseñable será, entonces, atreverse con lo incierto y frágil; implicará abandonar el espacio seguro de la teoría pura, de la verdad, para ingresar en ese terreno pantanoso e incierto que es el del obrar, el de la praxis. Una enseñanza que pretenda afectar, tocar, en vez de persuadir, podrá ciertamente ser acusada de mala sofística pero al menos se salvará de verse reducida a la condición de discurso «casoso», es decir, vacío, sin sentido.

Hubo por cierto una época en que la filosofía se atrevió con lo concreto. Pero esto sólo ocurrió cuando la filosofía llegó a ser considerada un arte, el arte del buen vivir o

de ordenar rectamente la vida. Dentro de esta idea de la filosofía uno puede llegar a ser filósofo sin pretenderlo. Pues si la filosofía nos enseña a vivir bien o a ser felices, quien vive bien o es feliz realiza la tarea filosófica por excelencia. Sin embargo, también es posible, ¡ay!, saber (de) filosofía sin lograr ser felices. A propósito, esto muestra una eventual primacía del creer sobre el saber: es preferible equivocarnos y creer que somos felices sin serlo (es decir, sin saber que somos infelices) que creer que somos infelices cuando en realidad somos felices (pero no lo sabemos).

Para referirse a lo concreto la filosofía pierde tal vez altura especulativa y posibilidad de certeza pero gana en vida y riqueza. A propósito del trabajo hermenéutico en Schleiermacher y en Dilthey, Vattimo comenta que «no se propone prioritariamente, en orden a garantizar un conocimiento exacto de sus "objetos", sino en el de producir una intensificación de la vida»².

Si este trabajo puede ubicarse en alguna parte yo diría que es de carácter paréntico. Asumimos en este caso el enseñar como una tarea prodréptica, exhortativa. La dificultad estriba en que esta tarea no puede cumplirse sin un destinatario, un alguien hacia quien va dirigida la parénesis. Pero esto tam-

co es un problema porque, como nos lo enseña el autor desconocido de nuestro epígrafe, «pocos ya me bastan a mí, y aún uno solo, y aún ninguno».

EL CONCEPTO DE ACTITUD

Mi atrevimiento con lo concreto lo inicié años atrás en un texto que denominé «La filosofía es para los jóvenes». Fue allí donde abordé por vez primera el concepto de actitud aunque de forma todavía demasiado intuitiva. En aquella ocasión destaca-

Actitud es una forma de creencia que tiene una cierta carga afectiva y predispone a actuar de cierta manera en un momento determinado

ba la importancia de una actitud juvenil frente a la vida que valorara el tiempo presente y reconociera, como dice el I Ching, la «preponderancia de lo pequeño».

Hoy quisiera profundizar un poco en este concepto. Como punto de partida tomaré la definición propuesta por Milton Rockeach: «Una actitud es una organización relativamente duradera de creencias en torno a un objeto o situación, que predispone a reaccionar preferentemente de una manera determinada»³. De acuerdo a ésto, una actitud es una forma de creencia que tiene una cierta carga afectiva y predispone a actuar de cierta manera en un momento determinado. El mismo Rockeach extrae la consecuencia correcta en el sentido de que, conforme a la definición, toda creencia que forma parte de una actitud debe constar de tres componentes: un componente cognitivo, otro afectivo y otro de conducta.

El componente cognitivo remite al conocimiento desde el cual una persona juzga algo como «verdadero o falso, bueno o malo, deseable o indeseable».

El componente afectivo, por su parte, implica la capacidad de «despertar afectos de intensidad variable». La importancia de la asociación entre lo cognitivo y lo afectivo, que se presenta en toda actitud, es algo que solo des-

de hace muy poco tiempo se ha venido destacando. Siempre se había establecido una heteronomía radical entre estos dos órdenes o bien como algo que existe de hecho (pensemos en la famosa tesis de la neutralidad valorativa o axiológica para la ciencia), o bien como algo que debe buscarse permanentemente y a toda costa (la tesis de la ruptura epistemológica). En otros términos, hay que buscar en la ciencia, o mejor, en la visión científica y moderna del mundo la causa de que aceptáramos como algo natural la separación entre el conocimiento y la afectividad. A nivel local es mérito de Luis Carlos Restrepo el haber resaltado no sólo su conexión fundamental sino, además, la relación de estos dos conceptos con la violencia y la ternura⁴.

Ciertamente no es evidente la presencia de lo afectivo en el componente cognitivo. Pero puede reconocerse, por ejemplo, en el momento en que se cuestiona la validez de opiniones o creencias en las cuales creemos firmemente. No es raro que una discusión se convierta en disputa, como bien dice Pródico de Ceos. La «disputa» ya no es de carácter meramente intelectual o racional, puesto que involucra posiciones y afectos. Lo que ocurre es que la mayoría de nuestras creencias, al menos las que corresponden a una «actitud objetivadora», como la llama

Habermas, jamás son puestas en duda. Un aspecto del llamado mito de la ciencia consiste precisamente en eso, esto es, que las proposiciones de la ciencia aun siendo «hipotéticas y conjeturales» (Popper) son asumidas culturalmente como verdades o conocimientos absolutamente ciertos.

Pero si bien se da que lo cognitivo encubre y niega lo afectivo también sucede lo contrario. En muchas ocasiones disfrazamos nuestros afectos de conocimientos y los presentamos con un ropaje de objetividad cuando en realidad su único soporte son nuestros deseos, valores, ilusiones o estereotipos. De este asunto trata toda aquella problemática que proviene de la doxa platónica, cruza por el género de lo imaginario en Spinoza y desemboca en el concepto marxista de ideología.

Por último, toda actitud implica un elemento de conducta en cuanto constituye una predisposición a realizar un tipo de acción determinada. Es aquí donde se plantea la relación pensamiento - acción o pensamiento vida. Una relación que generalmente se plantea en términos unidireccionales, es decir, de coherencia, en el sentido de que debemos actuar en conformidad con lo que pensamos. Por mi parte yo lo plantearía en términos más amplios, como interacción (como vamos a ver más adelante).

ACTITUD Y FORMACIÓN

En un trabajo titulado «La formación en la Universidad -un punto de vista» mi compañero y amigo Hernán Mejía Velázquez, planteaba como objetivos de la formación humanista la integración, la sensibilización y el compromiso. Cuando leí este texto me pareció que dichos objetivos se correspondían exactamente con los componentes de toda actitud, esto es, que la integración corresponde al componente cognitivo, la sensibilización al componente afectivo y el compromiso al de conducta. Partiendo del interés que ya tenía en el concepto de actitud vi entonces la posibilidad de pensar en términos más «concretos» un ideal ético y dentro de unos parámetros muy precisos. Tomé entonces los conceptos propuestos de integración, sensibilización y compromiso y les di una ampliación cuyos resultados voy a exponer a continuación:

La Integración:

Si asumimos la integración como algo que se refiere al componente cognitivo de toda actitud, entonces el ámbito de la unificación o nivelación de aspectos que es la integración debe ser el del conocimiento.

Sin embargo, el concepto

de conocimiento es muy estrecho y presenta además connotaciones muy discutibles. El prestigio del conocimiento como un valor superior pertenece a una cultura que asocia inmediatamente el conocimiento con la ciencia. Hablar de conocimiento es hablar de verdadero y falso que son los valores de la ciencia. Pero, si recordamos lo dicho por Rockeach, en el componente cognitivo también entran «lo bueno y lo malo, lo deseable y lo indeseable», que nos remiten a problemas de valoración y de valores.

Por otra parte, la pretensión del conocimiento, de la verdad, encubre, como bien lo ha mostrado Foucault, un interés, un deseo velado de poder.

Apurados por el asunto dejemos en cuestión el conocimiento como valor preguntándonos: ¿y por qué no, al menos en determinados casos, la incertidumbre, y por qué no, inclusive, la ignorancia?

Abandonemos pues el espacio del conocimiento y tomemos como referente de la integración el pensamiento. Pero no se trata tampoco del pensamiento en sentido moderno, es decir, un pensamiento racional, unívoco, exacto, preciso y ni siquiera necesariamente consciente. Spinoza proponía ir en el pensamiento más allá de la conciencia que tenemos de él (así como en la extensión más

allá del conocimiento que tenemos del cuerpo), lo cual sugiere algo así como un inconsciente del pensamiento y un pensamiento del cuerpo⁵. Esta clase de pensamiento podrá ser «débil», incierto y hasta frágil, pero no por eso carente de importancia y es, me parece, lo mismo que Wittgenstein quería decir a propósito de lo «inexpresable», esto es, que no tiene sentido como «sentido de la proposición» pero sí como sentido de la vida, del «modo correcto de vida»⁶.

¿Y de qué se ocupa el pensamiento? Obviamente este pensamiento debe tener una ocupación porque si no sería pensamiento puro y por esta vía degeneraría en conocimiento. Se ocupa de nosotros mismos, y no del conocimiento, sino del cuidado de nosotros mismos. «Cuidado» que a su vez consiste en considerar con igual atención todos aquellos planos que tienen que ver tanto con partes nuestras (nosotros como conjunto de «partes») como con aspectos externos a nosotros (nosotros como «parte» de un conjunto más amplio de elementos).



Aspectos internos: La integración de aspectos internos generalmente se piensa al modo griego, es decir, como atención al desarrollo y realización de los aspectos intelectual, físico y moral del individuo. Sin embargo, la idea de una realización armónica de estos aspectos y con miras a la búsqueda de una autonomía implica una concepción del sujeto como concéntrico e idéntico a sí mismo. Del mismo modo exige como ámbito la racionalidad y al precio de uniformar y nivelar a todos los individuos.

Lo que se sacrifica en este caso es el aspecto singular de cada ser humano, pues para lograr la nivelación en cuanto sujetos puros, neutros y racionales tenemos que convertirnos en «particulares», es decir, en casos o ejemplares de un género universal. Pero en una pragmática real no puede haber ni simetría, ni armonía ni menos aún autonomía. Una cosa es el hombre considerado como individuo particular que reproduce o expresa una voluntad general en términos de un deber simétrico y uniforme y otra muy distinta es el hombre en cuanto singularidad o emisión permanente de singularidades. El hecho es que los humanos somos seres asimétricos, desiguales y tanto ante nuestras posibilidades de realización como ante los poderes que eventualmente nos dominan, someten o sujetan.

Es cierto que queremos realizarnos pero eso no quiere decir necesariamente como un todo armónico simple. Si aceptamos que cada uno de nosotros es una multiplicidad, un conjunto de partes, entonces cada una de estas partes merece y exige una realización, lo cual impide que alguna vez nos realicemos como personas (en el sentido de únicas, indivisibles).

Existen al menos tres vías de realización que no tienen nada de «personal» y que conducen por el contrario a un descentramiento del sujeto y cuyo resultado tampoco es de ninguna manera la autonomía. En un libro poco conocido Rubert de Ventós nos habla de la necesidad que tenemos de una realización afectiva, de una realización sensual y de una realización a través de la imaginación⁷.

La realización afectiva «no postula autonomía alguna sino que es una realización interpersonal en la que el individuo "pierde el control" y empieza a depender y a gravitar alrededor del sujeto u objeto de su amor». Esto explica por qué razón el amor ha sido entendido inclusive como una forma de alienación⁸.

La realización sensual es, en cambio, impersonal pues implica la disolución de la conciencia o, al menos, una pérdida del control sobre nuestra posición y nuestras sensaciones. De hecho, no es

que tengamos sensaciones sino que somos poseídos por ellas.

Finalmente, la imaginación nos permite una realización que, de igual modo que las anteriores, anula la autonomía en cuanto establece una relación transpersonal con una identidad trascendental que nos desborda y engloba. Tales son los casos del éxtasis místico y de la experiencia estética, sobre todo si se piensa en términos de 'lo sublime'.

Como bien se ve la interpersonalidad afectiva, la interpersonalidad sensual y la traspersonalidad imaginativa son formas de realización que contradicen el afán moderno por la búsqueda de la armonía, la identidad y la autonomía del sujeto. Empero, en vez de esto nos prometen algo superior: la soberanía. Lo que buscamos por encima de todo es una cumbre, nos dice Bataille y la cumbre «responde al exceso, a la exuberancia de las fuerzas»⁹.

Para concluir, la integración no se piensa en sentido uniforme sino en términos fronéticos. El cuidado que se debe tener en la realización de cada una de nuestras partes no debe ser el mismo en todo tiempo y lugar ya que si tratáramos de atender simultáneamente a todas las demandas de nuestras partes probablemente terminaríamos en la cárcel o en el manicomio. La phrónesis aris-

totélica señala condiciones específicas de actuación oportuna: Cuándo y cómo es preciso actuar.

Aspectos Externos: Los aspectos que llamamos externos tienen que ver con nosotros como parte de un conjunto más amplio. No recuerdo donde leí que Goethe proponía que deberíamos guardar un profundo respeto por lo que está encima de nosotros, por lo que está debajo de nosotros y por lo que está al nivel de nosotros. Obviamente Goethe se refiere a nuestra relación con Dios, con la naturaleza y con la sociedad.

El respeto por lo divino y lo sagrado es algo que se fue perdiendo paulatinamente con el desarrollo de la Modernidad, en particular con el llamado proceso de desencantamiento o secularización del mundo.

El respeto por la naturaleza se olvidó de modo similar con la voluntad o interés de dominio técnico de la naturaleza que penetra todo el pensamiento científico moderno desde Bacon y Descartes hasta la tecno-ciencia de nuestro tiempo. La misma imagen que Goethe nos propone participa ya de este olvido pues ubica la naturaleza por «debajo de nosotros», lo cual supone que el hombre esté encima como amo y dueño de aquella. La "posesión" se realiza a través de la ciencia pues la ciencia es algo

masculino y la tierra es una mujer. La recuperación del respeto por la naturaleza casi nos obliga a volver sobre valoraciones pre-modernas por no decir primitivas. La imagen cartesiana del mundo hacía de la naturaleza lo opuesto a nosotros; un objeto susceptible de ser conocido, penetrado, transformado y, en fin, destruido. En la concepción antigua, en cambio, nosotros somos «parte» de la naturaleza y hacerle cualquier tipo de daño significa dañarnos a nosotros mismos. La ecología no es posible, me parece, sin una posición en este sentido.

Por último, el respeto al otro es la condición fundamental para «vivir humanamente», como dice Savater. La ética, explica éste, parte del reconocimiento del otro como un igual a mí, es decir, se trata más bien de un «reconocimiento en el otro». La política, en cambio, supone relaciones de desigualdad; se trata allí del reconocimiento del otro como superior o inferior a mí. El ejercicio del poder implica la posibilidad de someter al otro, restándole "humanidad", cosificándolo¹⁰. Para evitar esta cosificación podríamos retomar el aspecto de lo sagrado pensando que tal vez el lugar de lo sagrado no está en el templo sino en el otro o bien que el otro es precisamente el templo de lo sagrado.

Si queremos comprender mejor de qué se trata en esta cuestión de la integración lo más conveniente es asumir que el mundo no es otra cosa que una maraña de cuerpos unos dentro de otros y que se juegan simultáneamente gran cantidad de juegos en cada uno de los cuales tenemos que hacer la jugada precisa y oportuna en cada momento.

La Sensibilización:

Cuando hablamos aquí de sensibilización pensamos en el componente afectivo de toda actitud, en la capacidad de «despertar afectos de intensidad variable» como dice Rockeach, en un lenguaje muy cercano al espinocismo. En efecto, si la integración

sugería la necesidad de jugar en varios juegos, o cambiando la figura, de tocar en varios teclados, aquí la pregunta va en el sentido de cómo tocarlos. La respuesta en apariencia es bastante sencilla: con intensidad, pero con una intensidad que es relativa. Pensemos en la crítica que Beethoven y luego todos los románticos hacían del modo barroco y prerromántico de tocar el piano, de una manera uniforme, como si se tratara de un clavecín. No, el piano es «piano é forte», se puede tocar suave o con fuerza pues el sentimiento que se expresa a través de la música posee grados diferentes de intensidad.

La intensidad, por su parte mantiene una relación muy estrecha con el tiempo. Kant afirmaba que sólo el tiempo disuelve el principio de contradicción, pero mucho antes Séneca había anticipado cómo la intensidad relativiza la duración del tiempo: «el más prolongado lapso de tiempo nada tiene que no puedas hallarlo en un día solo»¹¹. El tiempo de la intensidad es el instante.

El ámbito de la integración es, como queda dicho, el pensamiento. del mismo modo, el ámbito de la sensibilización es el saber. Pero así como advertíamos que el pensamiento no debe reducirse al pensamiento racional y consciente o al conocimiento, aquí es preciso hacer una

El respeto por lo divino y lo sagrado es algo que se fue perdiendo paulatinamente con el desarrollo de la Modernidad

nueva advertencia. Cuando hablamos de saber no nos referimos a la elaboración de un saber teórico o discursivo, aquel que precisamente se opone de manera usual a la sensibilidad. No, se trata más bien de un saber entendido como una cierta competencia práctica con algo, como cuando decimos por ejemplo que alguien sabe ver cine o que aquel otro sabe oír música. Cuando esto decimos nos referimos a cierta capacidad de sensibilidad; sensibilidad visual en el primer caso y auditiva en el segundo¹².

Ahora bien, así como hablamos de un saber-ver y de un saber-oír también podríamos hablar de un saber-vivir y en este caso tendríamos que referirnos a una cierta sensibilidad vital; esto es, el saber vivir como el saber-ver y el saber-oír, es cuestión de sensibilidad, de sensibilización.

Por sensibilización vamos a entender un proceso de desarrollo de una cierta capacidad distribuida en varias dimensiones. Para encontrar dichas dimensiones nos hemos valido en parte del lenguaje ordinario. Cuando en éste hablamos de sensitivo o de sensible pensamos en alguien que es capaz de sentir; o que se deja conmover fácilmente; o que es propenso a la ternura. O bien, desde un punto de vista físico pensamos en algo que es alterable por ciertos agentes naturales como cuando decimos que

una foto-celda es sensible a la luz.

Partiendo de estos diferentes sentidos podemos distinguir por lo menos cuatro aspectos en la sensibilización: la capacidad de apreciar lo bello, la capacidad de sentir, la capacidad de amar y la capacidad de discernir lo bueno de lo malo.

La capacidad de apreciar lo bello: Tal vez deberíamos llamar a esta forma de sensibilización una capacidad de asombro o de maravilla y aún de magia y, si seguimos a Aristóteles, en dos sentidos: ante lo natural (ta physiká) y ante lo producido por el hombre (ta poiouména).

En cuanto a la sensibilidad natural es bueno recordar cómo Platón y Aristóteles sitúan en el asombro y la maravilla el origen de la filosofía y yo agregaría que de la ciencia. Asombroso es, por ejemplo, lo que nos cuenta García Márquez: «Desde la aparición de la vida visible en la tierra debieron transcurrir trescientos ochenta millones de años para que una mariposa aprendiera a volar, otros ciento ochenta millones de años para fabricar una rosa sin otro compromiso que el de ser hermosa, y cuatro eras geológicas para que los seres humanos fueran capaces de cantar mejor que los pájaros y de morir de amor»¹³.

Lo asombroso, parodiando a Heidegger, es lo que da qué

pensar aunque también puede producir un afecto distinto, el amor, por ejemplo. En efecto, el amor surge del asombro y se alimenta de la magia y si puede durar es porque asombro y magia permanecen convirtiendo un cuerpo finito en una infinitud. Jaime Alberto Vélez nos dice: «La sabiduría consiste en encontrar las mil formas de la belleza en un solo cuerpo».

En cuanto a ta poiouména, lo producido, yo diría que el asombro que conduce y alimenta el amor es muy similar al que produce la poesía. Se trata de mirar las cosas como si se vieran por primera vez. Cat Stevens nos canta: «Morning has broken like the first morning» (La mañana ha abierto como si fuese la primera mañana).

Pero existe además otro elemento fundamental y es la conexión entre la belleza y la alegría. Mientras Stendhal se refiere a la belleza como una promesa de felicidad, Wittgenstein plantea un criterio ético para lo estético: la esencia del modo de ver artístico es mirar el mundo con ojos felices, pues lo bello es lo que hace feliz.

La exhortación es, pues, a desarrollar la capacidad de apreciar la belleza alegremente y a hacer del asombro ante la belleza un principio de felicidad cotidiana.

Capacidad de sentir: Ser

capaz de sentir es uno de los significados que se asigna a los términos sensitivo y sensible dentro del lenguaje ordinario. Por este camino se puede, sin embargo, caer en una trivialización o en un comercial: «sentir de verdad». Pero habíamos anotado como Rockeach utiliza un lenguaje cuasi-espinocista al referirse al componente afectivo de la actitud como la capacidad de «despertar afectos de una intensidad variable». Tomemos entonces mejor esta vía, la de Spinoza.

Un concepto fundamental en la filosofía de Spinoza es el de «conatus» y podemos distinguir tres significados distintos aunque muy relacionados entre sí en este concepto.

En primer lugar por conatus se entiende un esfuerzo por perseverar en el ser. Spinoza afirma que si la muerte nos sobreviene no es como algo surgido del cuerpo mismo sino siempre como un efecto de un agente extraño. Asumamos este significado aquí, para nosotros, como deseo de vivir.

En segundo lugar el conatus puede ser entendido como el esfuerzo de un cuerpo por mantenerse apto para afectar y ser afectado de un gran número de maneras. Este es el sentido que conviene mejor a lo que hemos llamado capacidad de sentir y si el significado anterior correspondía al deseo de vivir,

digamos que este corresponde al deseo de vivir intensamente, es decir, aumentando a cada momento nuestros afectos tanto para dar como para recibir. Tal vez sea esta la mejor manera de combatir a la muerte, por lo menos a las llamadas «muertes en vida» y me parece que es lo que Kierkegaard quiere expresar cuando dice que pierde menos quien se pierde en su pasión que quien pierde una pasión.

Savater y Bataille coinciden en afirmar que lo bueno (la vida) es lo que une y comunica, es decir, la intensificación de los afectos y lo malo (la muerte) lo que aísla, lo que separa, es decir, la pérdida de los lazos que producen los afectos.

Existe, por último, un tercer significado en el concepto espinocista del conatus. En términos de Deleuze es «el esfuerzo por experimentar alegría, aumentar la potencia de acción, imaginar y encontrar lo que es causa de alegría, lo que sustenta y favo-

rece esta causa; y también esfuerzo por evitar la tristeza, imaginar y encontrar lo que destruye la causa de tristeza»¹⁴. Con este significado la capacidad de sentir pierde su uniformidad y homogeneidad. Suena bastante aburrido y sospechoso que se nos insista en que debemos aceptar tranquilamente el sufrimiento, que hace parte de la vida tanto como el placer. Con Spinoza aprendimos que no todos los afectos son iguales pues existen tanto pasiones alegres como pasiones tristes. El amor, por ejemplo, debe ser siempre una pasión alegre, pero no es raro que de pronto se convierta en una pasión triste. Cuando esto ocurre debemos luchar contra él como si se tratase de nuestro peor enemigo.

Capacidad de amar: Ya sabemos que el amor surge y se alimenta del asombro; que implica algún tipo de dependencia (y quizá de alienación) y que no tiene medida, es decir, que debe ser una pasión alegre e intensa. Savater destaca la importancia del tiempo como medida que conduce al fracaso del amor: «Todos los males provienen en buena medida, de que uno de los amantes permanece en el amor, es decir, en la abolición del tiempo, y el otro, en cambio, ya está (o nunca ha dejado de estar) en el tiempo, es decir, en el destierro del amor»¹⁵.



Pero este «amor de los amantes», pese a ser un amor paradigmático, no debe ser pensado como único referente del amor. Si partimos del concepto del cuidado de nosotros mismos que planteábamos a propósito de la integración, antes de hablar del amor hacia otro debemos hacerlo del amor hacia nosotros. Y en este punto es Schopenhauer quien puede ponernos sobre la pista adecuada. En sus «Aforismos sobre la sabiduría de la vida», retomando a Aristóteles, Schopenhauer distingue tres condiciones en el «sino de los mortales»: lo que uno es, lo que uno tiene y lo que uno representa.

Conforme a la sugerencia de Schopenhauer uno debe amar en primer lugar «lo que uno es»: «lo principal es siempre lo que un hombre es y, por consiguiente, lo que posee en sí mismo»¹⁶. Este amor de uno mismo no es otra cosa que el amor propio y que conduce al sentido del respeto por uno mismo que llamamos dignidad; de la atención preferencial a nuestros propios intereses (egoísmo) y a la convicción de nuestro propio valor (orgullo). Precisamente el orgullo se opone a la vanidad pues el primero parte del sentimiento de alguna riqueza interna, mientras la vanidad, que consiste en la construcción de una imagen externa, para que sea reconocida por los demás, surge de un vacío interior que

es la fuente del aburrimiento y que produce clases de hombres como los locuaces y los turistas, es decir, hombres que a causa de este vacío no se soportan a sí mismos y buscan en otros hombres tan vacíos como ellos y en otras tierras, culturas y costumbres una especie de ruido que impida escuchar su ensordecedora soledad.

Buena, pero si lo primero que debemos amar es «lo que uno es», ¿qué es lo que realmente somos? Bataille respondería: somos apenas una noche o una nada. Borges, por su parte diría que nuestras nada apenas difieren o que cada uno es nadie, como en el caso de aquel hombre quien consciente de que era «nadie» quiso un día ser «alguien» y entonces fue Ricardo III, Macbeth, Otelio, en fin fue sucesivamente distintos hombres. Ya habrán adivinado que ese hombre, ese nadie, era Shakespeare. Y ya que hablamos de teatro, Erasmo de Rotterdam compara la vida a una comedia en que un actor hace de rey y otro de lacayo pero finalizada la obra todos vuelven a ser nadie, es decir, simples teatreros¹⁷.

Ahora bien, lo que somos no es realmente lo que somos en la actualidad o, mejor dicho lo que hemos sido hasta ahora (que se disuelve rápidamente en nada, pues vivir es morir a cada instante) sino lo que venimos siendo, aque-

llo en que devenimos, aquello en que nos tornamos a cada instante y que nos puede conducir, esto es lo realmente importante, o bien a una mayor perfección que es la alegría o bien a una menor (la tristeza), como nos dice Spinoza. Y de esto creo que ya sabemos un poco.

Debemos también amar «lo que tenemos» pese a la tendencia contraria propia de la sociedad de consumo que nos advierte que si nos encariñamos con algo es posible que ya esté saliendo al mercado el último modelo y que, por lo tanto, debemos cambiarlo a la menor brevedad. Para Alvin Toffler, «El shock del futuro» en parte es el dominio de lo efímero, de lo no permanente; la «ideología guerrera» de que nos habla Luis Carlos Restrepo incluye el no comprometernos con nuestros afectos pues podríamos llegar a ser vulnerables y perder autonomía; el hedonismo es también un poco eso mismo: hay que buscar el placer pero sin llevarlo demasiado lejos, porque podríamos enamorarnos y entonces estaríamos completamente perdidos. Nuestra sociedad ha convertido todo en desechable y eso no deja lugar para el amor de las cosas.

Se trata de amar lo que tenemos pero no de modo absoluto hasta el punto de que nuestra felicidad dependa de la posesión de los bienes. En este sentido es conveniente

asumir la actitud estoica frente a las riquezas: el sabio no busca las riquezas aunque las prefiere; pero si las pierde no las considera realmente una pérdida porque el sabio siempre lleva todos sus bienes consigo.

En cuanto a «lo que uno representa», Schopenhauer lo sitúa en el otro extremo de lo que uno es, pues se trata de nuestra existencia en «la opinión de los demás» y, aunque se trata de algo muy apreciado socialmente, en realidad «no tiene ninguna importancia para nuestra felicidad»¹⁸. A lo que uno representa pertenecen el honor, la fama (el prestigio social) y el rango (la posición social). El honor es algo que usualmente se tiene pero puede perderse: la falta de honor es la ignominia. La fama y el rango, en cambio, son cosas que deben adquirirse pues se necesita de trabajo y esfuerzo para salir de la oscuridad.

Me parece que es esta una de las trampas en que podemos caer a través de lo que Bataille denomina el mundo del trabajo, de la mediación y del proyecto. Un mundo que, tratando de negar la nada que somos, construye una apariencia con la que el sujeto llega a identificarse para lograr lo que ahora se viene llamando autoestima, es decir, un amor propio degenerado que no tiene como centro el individuo sino sus realizaciones.

Amar lo que representamos implica un peligro mayor que amar lo que tenemos pues conduce a identificar lo que somos con aquello que hemos llegado a ser en un momento determinado, es decir, algo completamente aleatorio y de sentido exclusivamente social. Deleuze nos advierte cómo las «líneas de segmentariedad dura» que nos cortan y atraviesan dependen de máquinas binarias (de clases sociales, de razas, de sexos, de edades, de subjetivaciones) y su rigidez, «al tiempo que nos tranquiliza, nos convierte en las criaturas más miedosas, también las más despiadadas, las más amargas»¹⁹.

En fin, esta capacidad de amar debe traducirse en amor pues por perogrullesco que parezca debe estar dirigida a quienes amamos, que son aquellos que por sangre o por elección hacen que seamos algo menos que una noche o

La importancia del amor proviene de su relación fun- damental con la alegría

una nada. Tal vez el mismo Borges encontró parte de la clave de lo que somos en este sentido, pues, en el lenguaje de Tlön, pertenecemos a esa categoría de seres que son los «hrónir», esto es, somos en cuanto pensados, deseados o necesitados por otros. El amor y la amistad son dos valores horizontales elevados por los griegos a la altura de superiores. Son estos sopor-tes fundamentales en la lucha contra lo que hemos llamado la muerte en vida. ¿Acaso no es morir un poco el dejar de amar o el dejar de ser amado? y cuando un amigo muere ¿no muere también con él una parte de nosotros?

La importancia del amor proviene de su relación fundamental con la alegría. En términos de Spinoza, la alegría se convierte en amor cuando el afecto se vuelve sobre el objeto de que procede; pero a su vez, el amor refuerza la alegría en la medida en que nuestra potencia se compone con la potencia del objeto amado: es decir, con el amor aumenta nuestro grado de perfección, nuestra potencia, y, según Spinoza, de eso es de lo que se trata: de componer cada vez relaciones más extensas y de hacer de nuestra potencia una potencia cada vez más intensa.

Capacidad de discernir:
Lo que aquí llamamos capacidad de discernir debe remi-

tirse al concepto de la *phrónesis* aristotélica. La *phrónesis* o saber práctico, mal traducido por los latinos como «prudencia», fue definida por Aristóteles como una cierta disposición a la acción en relación con lo bueno y lo malo para el hombre²⁰. Esta capacidad de discernimiento de lo bueno y de lo malo fue llamada ética por algunos y moral por los demás. Para lo que a nosotros nos interesa en este momento conviene hacer una distinción al menos inicial: digamos que la ética trata de lo bueno y de lo malo para mí y la moral de lo bueno y lo malo para todos (un grupo social, una comunidad, o la sociedad en general).

Desde el punto de vista de la ética, lo bueno y lo malo son conceptos completamente relativos. Es lo que me hace crecer o disminuir (Wittgenstein); lo que aumenta o disminuye mi capacidad de obrar, mi potencia (Spinoza), lo que incrementa mi velocidad o me estanca (Deleuze); lo que me hace más fuerte o me debilita, me descompone, me separa de lo que puedo (Nietzsche). Deleuze nos ofrece una imagen bastante sencilla: lo bueno es lo que actúa en nosotros como un alimento y lo malo como un veneno. Un problema ético tiene entonces la siguiente forma: «Por ejemplo, dado un animal, ¿a qué es indiferente este animal en el mundo infinito, a

qué reacciona positiva o negativamente, cuáles son sus alimentos, cuáles sus venenos?»²¹.

La moral por su parte distingue lo bueno y lo malo en términos sociales. Se trata de la búsqueda del bien común, de lo benéfico para un grupo y con miras a la fundamentación de una tradición. Si lo miramos en sentido inverso las tradiciones son costumbres que se imponen como automatismos culturales y cuyo origen, el criterio de lo bueno o lo malo para el grupo, ha sido olvidado con el tiempo. La moral tiene entonces una marcada referencia a lo general, a lo social y con respecto del sujeto se plantea en términos de deber. En efecto, la moral se interroga por lo que debemos hacer o lo que tenemos que hacer para el bien de todos y éso que todos debemos hacer puede ser universalizado y, por tanto, es susceptible de ser fundamentado, al menos esto es lo que creen algunos.

La ética, en cambio, no trata del deber sino del que-

rer y a este respecto, como dice Savater, «la única obligación, el único deber que tenemos en esta vida es la de no ser imbéciles». La imbecilidad es un concepto ético que podemos entender como una atrofia de la facultad del querer. Dicha atrofia se presenta cuando no queremos nada; o cuando lo queremos todo; o cuando no sabemos lo que queremos; o cuando sabemos lo que queremos pero nos engañamos; o cuando sabemos realmente lo que queremos pero lo queremos con miedo o con flojera, es decir, sin fuerza, sin pasión, sin intensidad²².

Ahora bien, si la ética parte de esta conciencia de la importancia del querer es apenas lógico que debe incluir una «dosis mínima» de moral: debemos querer lo bueno y evitar lo malo; debemos ejercitar nuestras pasiones alegres y huir de las pasiones tristes; debemos buscar nuestros alimentos y alejarnos de los tóxicos; debemos, en fin, tener una disposición permanente hacia la alegría y una resistencia tenaz frente a la tristeza, la amargura y el resentimiento.

Estos cuatro modos de sensibilización, el apreciar, el sentir, el amar y el discernir, conforman, como hemos dicho, un saber de orden práctico o concreto. Sin embargo, pese a ser concreto, para juzgar un poco con las palabras, este saber se refiere a algo que



no tiene nada de «concreto» y que podríamos llamar lo imperceptible. Por imperceptible entendemos aquella sutil diferencia que puede distinguir a dos o más actividades, objetos o situaciones aparentemente iguales. Con esto quiero decir, por ejemplo, que existen muchas maneras de amar, diferentes formas de vivir solo, de estar casado, etc. Pero también puede ocurrir que un mismo estado o situación se modifique con el tiempo y de una manera definitiva aunque en apariencia todo transcurra como antes. En este sentido no es posible hablar de una eterna repetición de lo mismo en las relaciones sociales, en los amores, en nuestra vida. Octavio Paz nos recuerda que si la sexualidad humana es histórica y compleja es debido en parte a que cada mujer, cada hombre, cada abrazo amoroso, son irreductibles e irrepetibles.

El saber de lo imperceptible cuestiona la noción clásica y de sentido común de lo que es una individualidad, es decir, como cosa, sustancia, forma o sujeto. Deleuze, por ejemplo, se pregunta: ¿En qué consiste «la individualidad de un día, de una estación o de un acontecimiento?»²³ y apoyándose en Aristóteles responde: Son «formas accidentales», es decir, realidades siempre susceptibles de un más y de un menos: más amoroso o menos

amoroso, más soportable o más insoportable. Un individuo puede entonces ser un grado, una intensidad o una «haccedad».

El filósofo es alguien que aspira a ser maestro en un arte ejercitado por muy pocos: el arte de vivir. Del mismo modo que hay virtuosos del piano, del violín o del balón, también existen virtuosos de la vida: Hacen o tratan de hacer de la vida una obra de arte y la técnica de este arte es la técnica de lo imperceptible; técnica de registro de grados de intensidad.

El compromiso

Cuando al comienzo hablábamos de la actitud veíamos que este concepto incluye como tercer componente una predisposición a actuar de cierta manera en un momento determinado. Esto nos remite a una relación bastante discutida por cierto y es la relación entre el pensamiento y la acción. Unos dicen

que basta ya de pensamiento y que hay que ir directamente a la acción, tal como se interpretó la famosa tesis once de Marx sobre Feuerbach. Otros proponen, como Heidegger, que antes de pensar en la transformación de la sociedad es preciso transformar la conciencia, modificar el pensamiento. Y otros, en fin, proponen que la modificación del pensamiento es, de suyo, una acción y tal es la tarea o el ejercicio específico del intelectual. Pues bien, independientemente de la posición que se tome en dicho debate generalmente se parte de un mismo presupuesto y es que, antes o después, o simultáneamente, el pensamiento y la acción deben mantener cierta coherencia, cierta uniformidad.

Otro presupuesto que se suele asumir es que dicha relación implica una obligación, un deber de lo interno (el sujeto) con lo externo (la sociedad) y es en este sentido que el compromiso se entiende casi siempre como compromiso político.

Séneca hablaba de la existencia de dos repúblicas: una pertenece solo a determinados hombres como «la de los atenienses o la de los cartagineses»; la otra es «verdaderamente pública y universal» y pertenece a todos los hombres²⁴. Con base en esta diferencia digamos que el ámbito de la primera repú-



blica es la acción y si lo prefieren, la acción política, el compromiso político. El ámbito de la segunda es la vida o la praxis vital, la cual de todos modos tiene incidencia en lo político, como bien lo mostró Foucault con su microfísica del poder, porque al mismo tiempo que las relaciones de poder penetran todo el tejido social, las acciones o las resistencias que se plantean en cada punto nodal tienen un sentido bélico, es decir, político.

De acuerdo con lo anterior, vamos a entender la relación pensamiento - acción más bien en términos más amplios, como relación pensamiento - vida. Ahora bien, una vez ubicados aquí cuidémonos de aceptar tan rápidamente el presupuesto de la coherencia advirtiendo sus peligros, tal y como lo hace Deleuze retomando a Nietzsche, «no tenemos más que ejemplos en los que el pensamiento refrena y mutila la vida (...), o en los que la vida se desquita enloqueciendo el pensamiento y perdiéndose con él. No nos queda más elección que entre vidas mediocres o pensadores locos. Vidas demasiado sensatas para un pensador y pensamientos demasiado locos para un mortal»²⁵.

Preferimos hablar de interacción entre el pensamiento y la vida: una vida que active el pensamiento y un pensamiento que afirme la

vida²⁶. Como nos enseña Aristóteles, mientras un hombre está vivo nunca puede ser definido, pues siempre puede ocurrir que llegue a ser algo que no es o que deje de ser lo que es. Esto nos otorga el derecho a negarnos, a contradecirnos, a llegar a ser otros. Y se puede decir que, de hecho, en algunos casos no sólo no actuamos conforme pensamos sino que actuamos contra lo que pensamos. Pero ese día debe ser considerado un día magnífico porque podemos decir: ya es hora de abandonar ese viejo pensamiento.

El compromiso es entonces con el devenir; con la permanente transformación de nosotros mismos y, en consecuencia, de quienes nos rodean, pues aún en la vida retirada, como dice Séneca, afectamos a lo demás. Con la materia prima de nuestras ilusiones y nuestros sueños; con el ejercicio de nuestras luchas y nuestras alegrías podemos ir involucrando a quienes amamos para construir un mundo cuya realidad quizá siempre será virtual pero suficiente para nosotros.

John Lennon cantaba:
You may say I'm a dreamer



*But I'm not the only one
I hope someday you will join us
And the world will be as one.*
(Imagine).

EPÍLOGO

Alguien podría preguntar: ¿Y qué tiene que ver todo esto con la pedagogía? ¿Se habla efectivamente aquí de alguna nueva teoría o estrategia pedagógica? A esta pregunta yo respondería apoyándome en Fernando González. Es que tal vez no necesitamos nuevas teorías pedagógicas. Lo que necesitamos es maestros, sanos, hermosos, vitales (la belleza consiste precisamente en la vitalidad). Cuando tengamos esta clase de maestros entonces en la academia reinará un ambiente lleno de salud, belleza y alegría, el ambiente más propicio para los jóvenes que pensamos formar para el futuro. Foucault decía que a partir de Mayo del 68 las transformaciones sociales propondrían no tanto de teorías sino de experiencias. Si uno está alegre comunica alegría; si uno está triste transmite tristeza; si uno está deprimido, deprime a los demás y si uno está reprimido entonces los reprime.

No solamente hay policías en las calles, abundan también en las aulas de clase, porque ya de antemano los hemos aceptado en nuestra conciencia.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. SAVATER, F. La filosofía tachada. Madrid, Taurus, 1984. pp. 250-252.
2. VATTIMO, G. Ética de la Interpretación. Barcelona, Paidós, 1991. p. 154.
3. ROCKEACH, M. Naturaleza de las actitudes. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid, Aguilar, 1974. Vol. 1. p. 15.
4. RESTREPO, L. C. El derecho a la Ternura. Bogotá, Arango Editores. 1994.
5. DELEUZE, G. Spinoza: filosofía práctica. Barcelona. Tusquets Editores. 1984. pp. 28-29.
6. BRAND, G. Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein. Madrid, Alianza, 1981. p. 174.
7. RUBERT de VENTOS, X. Moral y nueva cultura. Madrid, Alianza, 1971. pp. 17-30.
8. FROMM, E. La soledad del hombre. Caracas, Monte Avila Editores. 1980. p.13.
9. BATAILLE, G. Sobre Nietzsche. Madrid. Taurus, 1979. p.48.
10. SAVATER, F.: Invitación a la Ética. Barcelona, Anagrama. 1982. p.p. 32-35.
11. SÉNECA, L.A. Cartas a Lucilio. En: Obras completas. Madrid: Aguilar, 1943. p.388.
12. Cfr. LYOTARD, J. F. La condición postmoderna. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987. p.44.
13. GARCÍA MÁRQUEZ, G. El cataclismo de Damocles. Bogotá: La Oveja Negra, 1986. p.12.
14. DELEUZE, G. *Op.cit.* p. 133.
15. SAVATER, F. *Op.cit.* p. 124.
16. SCHOPENHAUER, A. Aforismos sobre la sabiduría de la vida. Buenos Aires: Aguilar. 1970. p. 41.
17. «Now what else is the whole life of mortals but a sort of comedy, in which the various actors, disguised by various costumes and masks, walk on and play each one his part, until the manager waves them off the stage? Moreover, this manager frequently bids the same actor go back in a different costume, so that he who has but lately played the king now acts the flunkey in patched clothes». Citado por Marillion. Del L.P. «Clutchig at straws», 1987.
18. SCHOPENHAUER, A. *Op.cit.* p. 87.
19. DELEUZE, G. y PARNET, C. Diálogos. Valencia: Artes gráficas Soler, 1980. p. 156.
20. ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco. En: Obras. Madrid: Aguilar, 1973. p. 1140.
21. DELEUZE, G. Spinoza: filosofía práctica. Barcelona: Tusquets Editores, 1984. p. 163.
22. SAVATER, F. Ética para Amador. Barcelona: Ariel, 1991. pp. 101-102.
23. DELEUZE, G. y Guattari, F. Mil Mesetas. Valencia: Pretextos, 1988. p.p.257-258.
24. SÉNECA, L. A. De la vida retirada. *Op.cit.* p. 240.
25. DELEUZE, G. Spinoza, Kant, Nietzsche. Barcelona: Labor, 1974. p. 211.
26. *Idem.*