

DOCTORADO EN SENTIDOS, TEORÍAS Y PRÁCTICAS DE  
LA EDUCACIÓN

Universidad Nacional del Litoral  
Facultad de Humanidades y Ciencias

**Sentidos Filosóficos del Sufrimiento y la “Amistosidad” como Efecto  
Ético de la Educación**

Doctoranda: ROSICH, Natalia  
Directora: MÉNDEZ, María Laura

Santa Fe - Noviembre - 2023

## **Agradecimientos**

Al Comité Académico del “Doctorado en Sentidos, Teorías y Prácticas de la Educación”, que acompañó y sostuvo esta propuesta de formación.

A Graciela Frigerio, por su generosidad e intervenciones oblicuas que habilitaron nuevos modos de pensar.

A María Laura Méndez, que supo alentar(me) en medio de la búsqueda.

A Facundo y María Silvia, por haber conformado amistades intelectuales-sensibles-afectivas.

A Mariana, que insistió en participar de aquel primer encuentro y por mantenerse(nos) entusiasmadas.

A Renata, que apasionadamente estuvo dispuesta a emprender la caminata diaria que abrió tantas posibilidades (no)pensadas.

A Mariano, por ayudarme a pensar(me), por la compañía a través de la escucha atenta y por su presencia tranquilizadora.

A Gloria, por su movimiento vital que (me)impulsó al punto final.

# Índice

Preludio: Antes de comenzar .....	Pág. 7
<b>Obertura: A modo de introducción .....</b>	<b>Pág. 11</b>
¿Por qué el sufrimiento y la “amistosidad” son problemáticas relevantes de abordar en el campo educativo? .....	Pág. 13
¿Cuáles son las hipótesis e intencionalidades que orientan nuestra investigación educativa? .....	Pág. 16
<b>Primer acto: Sobre encuadres y decisiones .....</b>	<b>Pág. 17</b>
1. El título .....	Pág. 18
1.1 Sentidos .....	Pág. 18
1.2 Filosóficos .....	Pág. 20
1.3 Sufrimiento .....	Pág. 23
1.4 “Amistosidad” .....	Pág. 26
1.5 Efecto Ético .....	Pág. 28
1.6 Educación .....	Pág. 30
2. Estado del Arte .....	Pág. 32
2.1 ¿Cómo fue la búsqueda? .....	Pág. 32
2.2 Criterio I: Importancia del sufrimiento en la filosofía de Nietzsche .....	Pág. 36
2.3 Criterio II: Vínculos entre Spinoza y Nietzsche .....	Pág. 38
2.4 Criterio III: Aportes teóricos sobre el sufrimiento .....	Pág. 40
2.5 Criterio IV: Aportes teóricos sobre la amistad .....	Pág. 43

2.6 Criterio V: Lazos entre sufrimiento y educación .....	Pág. 45
2.7 Algunos anudamientos .....	Pág. 46
3. Los métodos .....	Pág. 50
3.1 ¿De qué manera vamos a llevar adelante nuestra investigación? .....	Pág. 50
3.2. ¿Por qué la presencia de las artes?.....	Pág. 54
<b>Segundo acto: Sobre sentidos filosóficos del sufrimiento .....</b>	<b>Pág. 60</b>
4. El lugar .....	Pág. 63
4.1 Acercamiento y distanciamientos .....	Pág. 63
4.1.1 El sufrimiento como displacer: Epicuro .....	Pág. 65
4.1.2 El mal como desobediencia al <i>logos</i> : Estoicismo .....	Pág. 72
4.1.3 El mal como deficiencia del Bien: Neoplatonismo.....	Pág. 74
4.1.4 El mal como mala voluntad: Agustín de Hipona .....	Pág. 76
4.1.5 El dolor como camino a la perfección: Shopenhauer .....	Pág. 80
5. El sufrimiento en la filosofía de Spinoza .....	Pág. 83
5.1 Puntos conceptuales: ética, modos de existencia, cuerpo y espíritu, potencia .....	Pág. 85
5.2 Primer plano .....	Pág. 89
5.2.1 Pasiones y algo más .....	Pág. 89
5.2.2 Pasiones tristes .....	Pág. 92
5.2.2.1 Servidumbre- Superstición .....	Pág. 94
5.2.2.2 El odio y sus afectos .....	Pág. 97
5.3 Segundo plano .....	Pág. 101
5.3.1 Lo malo .....	Pág. 101

5.3.1.1 El envenenamiento como arquetipo: el ejemplo de la sangre y el caso de Adán .....	Pág. 105
5.3.1.2 Hacia un criterio ético objetivo: el matricidio de Nerón y Orestes .....	Pág. 108
6. El sufrimiento en la filosofía de Nietzsche .....	Pág. 112
6.1 Ficciones interpretativas: voluntad de poder, eterno retorno y ultrahombre.....	Pág. 117
6.2 Primera perspectiva: Pensamiento trágico.....	Pág. 123
6.3 Segunda perspectiva: Indicios del sufrimiento .....	Pág. 128
6.4 El sufrimiento en primera persona.....	Pág. 134
6.4.1 Spinoza: su excomuni3n .....	Pág. 134
6.4.2 Nietzsche: enfermedad, soledad y locura .....	Pág. 137
<b>Tercer acto: Sobre la “amistosidad” como efecto ético de la educaci3n .....</b>	<b>Pág. 144</b>
7. <i>Έρως</i> y <i>φιλία</i> .....	Pág. 145
7.1 Aproximaciones a <i>Έρως</i> .....	Pág. 148
7.2 <i>Έρως</i> pedag3gico .....	Pág. 154
7.3 Entre diferentes terminologías: <i>Έρως</i> y <i>φιλία</i> .....	Pág. 161
7.4 Avatares sobre la amistad .....	Pág. 169
7.5 La amistad como liberaci3n: Spinoza .....	Pág. 178
7.6 La amistad como fuerza vital: Nietzsche .....	Pág. 184
8. “Amistosidad” de la educaci3n .....	Pág. 190
8.1 En un sentido amplio .....	Pág. 192
8.2 En un sentido específcico .....	Pág. 202

<b>Finale: A modo de cierre.....</b>	<b>Pág. 245</b>
Una conclusión que se resiste .....	Pág. 246
Coda: "Queriendo morder la cola" .....	Pág. 271
Bibliografía .....	Pág. 277

## Preludio: Antes de comenzar

... la obra todavía no hecha se impone sin embargo como urgencia existencial, es decir: al mismo tiempo como carencia y como presencia de un ser a consumir y que se manifiesta como tal, con un derecho sobre nosotros.

Souriau, 2017, p. 231

*La obra por hacer* ... “forma espiritual”<sup>1</sup>. Tiene un cierto modo de existencia: espectral, esperanzado, angelical ... es una consumación virtual, ya que, se mueve entre presencias y ausencias, se redobra y se multiplica en diferentes planos de existencia, pero todavía le queda atravesar un trayecto para metamorfosearse hasta establecerse progresivamente como *obra concreta*. Un pasaje que se da entre la existencia virtual y la concreta. Entonces, en nuestro caso, hay un ser de la Tesis antes que nosotras/os<sup>2</sup> la escribamos.

Estamos, en este preciso momento, en la apertura de nuestra *obra por hacer*. En el inicio de una pieza breve que decidimos denominar “Preludio: Antes de comenzar”. Como habrán visto en el índice, optamos por darle a esta investigación una estructura (en líneas generales) al estilo de una Ópera<sup>3</sup>. Comenzamos con este prelude: fragmento que no cuenta con una estructura fija ni forma particular, pero anticipa algunas cuestiones que entendemos necesarias antes de emprender la lectura completa de la tesis. Seguidamente, nos encontramos con la “Obertura: A modo de introducción” como recibimiento y bienvenida al lector/a. Intentamos dar un primer acercamiento que invite a embarcarse profundamente en el desarrollo de la investigación. Luego, el cuerpo

---

<sup>1</sup> Así llamada por Étienne Souriau en “Del modo de existencia de la obra por hacer” (referencia que nos va a acompañar a lo largo de este primer escrito cuando hablamos de *la obra por hacer* ...) que aparece como apéndice de “Los diferentes modos de existencia”.

<sup>2</sup> Optamos por la primera persona del plural porque entendemos que siempre estamos siendo asistidas/os. Pensamos con otras/os que de una u otra forma se muestran y consideramos pertinente reconocer estas presencias que nos acompañan. Además, en ocasiones recurrimos “a/o” para evidencia la (no)univocidad del género sin desconocer las limitaciones que esta decisión conlleva.

<sup>3</sup> Lévi-Strauss en “Mitológicas” (de cuatro volúmenes) recurre a diferentes formas musicales para estructurar su escritura: tema con variaciones, sonata, sinfonía, fuga ... En nuestro caso, salvando las diferencias, nos basamos en el formato que propone la ópera.

mismo de la Tesis que está organizado en actos: “Primer acto: Sobre encuadres y decisiones”. “Segundo acto: Sobre sentidos filosóficos del sufrimiento”. “Tercer acto: Sobre la “amistosidad” como efecto ético de la educación”. En el primero, se da cuenta del trabajo previo que va a enmarcar el posterior desarrollo. Por un lado, retomamos el título para desandar cada uno de los conceptos que lo componen. Por otro, presentamos investigaciones en las cuales podemos rastrear puntos de contactos con la nuestra. Por último, explicitamos la metodología que vamos a sostener en el transcurso de la investigación. En el segundo y tercer acto, realizamos un abordaje teórico de los principales conceptos que nos convocan: el sufrimiento y la “amistosidad”. Ambos apartados trabajados desde la filosofía de Spinoza y Nietzsche logrando ocupar un lugar significativo en el cuerpo de la tesis. Hasta detenernos puntualmente en la delimitación conceptual de lo que decidimos llamar “amistosidad”. De esta manera, llegamos a la despedida, es decir, al “Finale: A modo de cierre” en donde encontramos una conclusión que reniega de ser tal, por eso, aparece la “Coda: queriendo morder la cola” como un rodeo más para poder concluir y finalmente llegar a exponer la “Bibliografía” con la que fuimos dialogando en el transcurso de la escritura.

Más allá de las referencias anteriores, van a encontrar que cada uno de los aparados está encabezado por un fragmento que anticipa las cuestiones principales que van a desplegarse en su interior. Llegadas/os hasta aquí, estamos en condiciones de afirmar que nuestra investigación gira en torno a la problemática del sufrimiento como parte constitutiva de la condición humana y a la “amistosidad” como respuesta ética de la educación. Las cuales están anteceditas por un encuadre conceptual-metodológico y sucedidas por un apartado final en donde se da cuenta del trayecto realizado, de los derroteros en los cuales anduvimos y los hallazgos construidos.

*La obra por hacer ...* es situación interrogante porque “nos exige elegir, responder: ¿Qué vas hacer?” (Souriau, 2017, p. 242). Paso siguiente, la/el artista propone una respuesta que aflora de sí mismo. Arroja todo lo que encuentra en sí que pueda responder a esa demanda y la obra termina tomándola/o por completo. A continuación, explicitamos algunas otras decisiones que consideramos relevantes de resaltar para dar una respuesta vital a esta interpelación.

Reanudamos para continuar: estamos ante una investigación filosófica que implica, entre otras cosas, un abordaje teórico-especulativo. Nuestra preocupación se funda en el hecho de que la condición humana es sufriente, entonces, de alguna forma los estados sufrientes impactan en la educación. Por esta razón, presentamos la

“amistosidad” como una posibilidad de respuesta ante el sufrimiento del otro cuando la educación es entendida como una práctica principalmente ética. En este sentido, recurrimos a conceptos provenientes principalmente de la filosofía de Spinoza y Nietzsche. Si bien no desconocemos las diferentes líneas interpretativas que se fueron dando en torno a las mismas entendemos que resulta inevitable la referencia a Deleuze, aunque sea para distanciarse (a tal punto de sostener una perspectiva contraria o de encontrar más al autor que al propio filósofo en cuestión). Por eso, consideramos importante la presencia de su lectura tanto en el estudio de Spinoza como en el de Nietzsche, principalmente en dos de sus obras: *En medio de Spinoza; Nietzsche y la filosofía*. Por esta razón, decidimos abordar los capítulos sobre la concepción del sufrimiento de cada uno de estos filósofos a través de Deleuze y el entrecruzamiento de filósofas/os contemporáneas/os argentinas/os que hacen visible la complejidad que supone toda interpretación filosófica. Además, recurrimos constantemente a textos fuentes que, por un lado, apuntalan el constructo teórico, por otro, proclaman y rememoran la voz de ambos filósofos como pensamientos que se encarnan y hacen posible reflexionar el presente.

*La obra por hacer...* (siguiendo nuevamente a Souriau) no se refiere a un (pro)yecto que arroja la obra por delante del artista como si fuera un bosquejo o modelo que guía el trabajo hasta poder encontrarse con la obra consumada. Por el contrario, se trata de experiencias que se van atravesando en el transcurso del hacer, que se dan en la exploración y descubrimiento, en el avance de la obra. Por eso, no es sólo impulso sino resultado de múltiples encuentros de experiencias que le van dando significaciones. En este sentido, presentamos piezas provenientes de diferentes lenguajes artísticos que van acompañando la escritura, anticipando o cerrando apartados, entrometiéndose en el desarrollo conceptual, apareciendo en notas al pie ... esas son las diferentes formas de presencias que van adoptando las obras: tanto visuales, literarias o musicales. Es una decisión que tomamos (y que ampliamos en el marco metodológico) por estar convencidas/os que disponer de diferentes lenguajes abre a interpretaciones plurales y otorga un plus de sentido a lo que se está abordando. No las presentamos con el fin de analizarlas, sino por su potencial impacto de irrupción. Presencias que se ponen a disposición y que consideramos como posibles desvíos de lectura. Es necesario aclarar, que el encuentro que tuvimos con cada una de ellas no fue premeditado, sino que resultó de la mirada/escucha atenta a lo largo de estos años de investigación con el fin de toparse (de manera oblicua) con otras maneras de decir, de convocar, de alterar.

Entonces, cada pieza no es accesoria y mucho menos decorativa, sino que la entendemos como contenido embelesado.

En definitiva, se trata de una apuesta “... mientras la obra está en construcción, está en peligro. En cada momento, en cada acto del artista, o más bien *por* cada acto del artista, puede vivir o morir” (Souriau, 2017, p. 238). Lo vital en la escritura de esta investigación se manifiesta en un determinado modo de existencia, el de nuestra tesis es el modo de una partitura. Por eso, invitamos a leerla como quien interpreta una “composición” musical porque esto implica buscar la sonoridad que la obra contiene. La musicalidad se esconde y a la vez se encuentra en y entre cada uno de los elementos que conforma la partitura. Se desliza, se hace escuchar, se repliega, se oculta. Tal vez, porque lo que pretende transmitir roza lo inefable. Además, la lectura de una partitura espera poder ser abandonada, es decir, una vez leída e interpretada transformarse en punto de referencia al cual remitirse o mostrarse a disposición de una nueva interpretación.

Esta tesis se lee como una partitura porque en ella se disponen cada uno de los elementos para producir efectos de comprensión sensibles. En primera instancia, la partitura, consta de especificaciones generales de la obra: título, carácter con el cual tiene que ser interpretada, nombre del compositor/a y el año en la cual fue compuesta. Luego, encabezan la escritura del pentagrama: la clave, la armadura de clave y el indicador de compas. A continuación, la sucesión de notas y ritmos dispuestos en el pentagrama y que se deslizan a través de los compases que van delimitando cada espacio. Al mismo tiempo: indicadores de intensidad, adornos, articulaciones, repeticiones, silencios, alteraciones ... hasta llegar a la doble barra que señala el final de la pieza. Estos signos musicales se amalgaman de tal modo que resulta imposible identificarlos indistintamente al momento de la interpretación. La obra se mueve como un único cuerpo que cobra vida cada vez que pasa de la escritura a la musicalidad. En ese pasaje, además, es posible la improvisación que da un rasgo particular a la ejecución. Nuestra intención es que esta investigación pueda ser leída de ese modo porque al momento de enfrentarse ante una partitura desconocida estamos ante una incógnita que sólo puede ser abordada en el hacer mismo del o la intérprete, una acción irrepetible y nueva cada vez, sin embargo, conserva una sonoridad propia que permite reconocerla y diferenciarla de las demás.

*La obra por hacer* ... “como carencia y como presencia de un ser a consumir”. De aquí en adelante, esa experiencia instaurativa de consumación...

## **Obertura: A modo de introducción**

El término “obertura” conlleva el sentido de apertura ya desde sus orígenes, esa idea nos convoca porque pareciera que remite a un abrir la puerta. En nuestro caso, un “abrir” para fundamentar la relevancia del objeto de estudio y dar cuenta de las preocupaciones e hipótesis que movilizan esta investigación. Es una pieza breve, como se presenta en una ópera, que oficia de introducción a la investigación. Por eso, nos y les planteamos dos interrogantes iniciales: ¿Por qué el sufrimiento y la “amistosidad” son problemáticas relevantes de abordar en el campo educativo? y ¿Cuáles son las hipótesis e intencionalidades que orientan nuestra investigación educativa? Adelante...



**Martín Weber**  
*Mapa de Sueños Latinoamericanos*  
1993-201

## **¿Por qué el sufrimiento y la “amistosidad” son problemáticas relevantes de abordar en el campo educativo?**

A continuación, algunas prolongaciones interrogativas a esa primera pregunta: ¿Por qué estudiar el sufrimiento y la amistad en relación a la educación? ¿Qué tiene que ver la educación con el sufrimiento? ¿Por qué la “amistosidad” se presenta como una alternativa dentro del campo educativo? ¿De qué manera se relaciona el sufrimiento con la amistad?

En primer lugar, nuestra preocupación académica se instala en la convicción de que la condición humana es sufriente, entonces, de alguna forma el sufrimiento afecta y concierne a la educación. Por esta razón, proponemos la “amistosidad” como una forma de relación educativa que enfatiza en su carácter ético y que abre la posibilidad de responder ante el sufrimiento.

Transformar el sufrimiento y la amistad en un objeto de estudio propio del campo educativo permite ampliar los sentidos en torno a los fundamentos de la práctica educativa. Si concebimos la educación como generadora de lazos resulta imprescindible preguntarnos qué tipo de relación establecer cuando, de alguna u otra manera, media el sufrimiento. Investigar sobre los sentidos filosóficos no metafísicos del sufrimiento se presenta como una necesidad para elucidar las opciones éticas de acción en la educación. En general, este tipo de temáticas quedan al margen de los trabajos de investigación y, también, son difíciles de rastrear dentro del campo educativo. Quizás el carácter escurridizo, la dificultad del abordaje, el desconocimiento y temor que provoca el reconocimiento de la condición sufriente hacen que lo evidente deje de serlo. Tal vez, dar respuesta al sufrimiento nos obliga a enfrentarnos a él. No se trata de investigar para sufrir más, sino todo lo contrario. Transformar el sufrimiento en objeto de investigación educativa es una manera de reconocerlo para acompañar y establecer nuevos lazos que atenúen el estado de padecimiento. En este sentido, la “amistosidad”, se presenta como alternativa ética de relación ante la inevitabilidad del sufrir.

En torno a los discursos pedagógicos más difundidos sobre esta problemática presentamos algunas consideraciones tenidas en cuenta por Narodowski y Brailovsky (2006). Por un lado, en ciertas ideas pedagógicas tradicionales el aprender implica dolor, sacrificio y esfuerzo. Lo que evidencia que el sufrimiento es condición necesaria para el aprendizaje. En cambio, en nuevas ideas renovadoras el dolor ni siquiera aparece

porque lo que se busca es un ambiente propicio que supone ausencia de padecimiento. Lo que manifiesta que el sufrimiento tiene que ser erradicado para lograr aprendizajes. Nuestra postura intenta romper con esta dicotomía porque entendemos que es imposible desligarse del sufrimiento, al mismo tiempo, esa presencia puede llegar a obstaculizar el aprendizaje. Entonces, estamos ante una problemática compleja en donde diferentes perspectivas filosóficas sostienen la inevitabilidad del sufrimiento, es decir, que lo entienden como parte intrínseca de la condición humana. Todos y todas, en algún momento, sufrimos y, además, fuimos testigo del sufrimiento de otro. Por eso, es irremediable su presencia en todo proceso educativo. ¿Qué hace la educación con los estados de sufrimiento que se entrometen forzosamente? ¿Cómo intervenir para sostener la enseñanza y los posibles aprendizajes? ¿De qué manera responder para potenciar el encuentro de saberes y no terminar obturándolo?

En este sentido, podemos delinear tres alternativas en relación a los vínculos entre sufrimiento y educación. La primera, pensar que la educación es generadora de sufrimientos a través del sometimiento, castigo físico, disciplinamiento y obediencia. La segunda, afirmar que la educación lo genera porque se requiere del sufrimiento para enseñar y aprender. Por último, la tercera, cuando la educación intenta eludir lo ineludible, evitar lo inevitable, es decir, el sufrimiento porque lo concibe como ajeno e inofensivo. Estas tres perspectivas esconden el mismo sustento teórico: los principios clásicos-metafísicos. Lo que queremos decir es que la educación en general forja sus cimientos sobre doctrinas metafísicas que se instalaron y siguen operando sobre los sentidos y las prácticas educativas de nuestro tiempo. Con este fundamento no se busca transformar las situaciones dolorosas porque, en realidad, lo único que queda hacer con ellas es aceptarlas de manera sumisa ya que responden a un orden trascendente que nos excede. Además, puede entenderse que su causa es consecuencia de las acciones realizadas, que opera como castigo o, en el mejor de los casos, como medio de aprendizaje. De esta manera, resulta impensado dar una respuesta ante el sufrimiento porque nos veríamos afectados directamente y, de esta manera, podríamos llegar a generar más sufrimiento del que actualmente se está padeciendo. Entonces, ¿cómo podemos afirmar que la educación es una tarea ética?

Si bien hay algo del dolor que es intransferible, que se percibe y tramita en el ámbito íntimo esto no quiere decir que se resuelva de manera individual. Estamos convencidos/as, de la mano de Spinoza y Nietzsche, que no atender los estados de sufrimiento obtura la posibilidad de aprendizaje y disminuye la potencia de actuar. Por

esta razón, es relevante transformar el sufrimiento en un problema de investigación y otorgar a la “amistosidad” el lugar clave dentro de la ética educativa. Buscamos, por un lado, generar un punto de fuga en las concepciones que están cristalizadas y que siguen operando en las prácticas educativas, por otro, evidenciar las posibles líneas de relaciones que permitan lograr una transmutación del sufrimiento y, de esta manera, aumentar la voluntad de poder, construir lazos, hacer lugar a la palabra y a la escucha, en definitiva, para simbolizar.

En este sentido, presentamos la “amistosidad” como un modo de relación que se hace cargo del sufrimiento, es decir, del hecho que todos/as sufrimos y, por esta razón, está cargada de sentido ético. Consideramos relevante no sólo fundamentar los enfoques filosóficos del sufrimiento sino también delinear formas de establecer lazos transformadores que aumenten nuestras relaciones, tal es el caso, de la “amistosidad” que partiendo de principios propios de la amistad logra presentar una alternativa ética dentro del campo educativo.

Desde nuestra perspectiva tenemos la convicción de que es necesario transformar el sufrimiento en un objeto de la investigación educativa porque forma parte constitutiva de nuestra condición humana, por esta razón, impacta de algún modo en la educación. Dejar esta problemática invisibilizada puede llegar a producir estados mecánicos de estar que se instalan como formas de reproducir siempre lo mismo igual. Así, investigar sobre el sufrimiento humano evidencia la presencia de lo trágico, de lo traumático y de la tristeza en las relaciones educativas. Por esta razón, buscamos entrelazar la sensibilidad, las pasiones y los afectos como herramientas que respondan ante el dolor y, a la vez, generen otros estados más amables. Aquí, aparece la “amistosidad”. Consideramos importante sostener una búsqueda hacia posibles modos de estar que acompañen a la transformación de los estados sufrientes que se presentan dentro de la educación. En este sentido, investigar sobre la amistad (en general) y la “amistosidad” (en particular) cobra relevancia porque se presenta como una respuesta ética ante sufrimiento humano, como un efecto de la educación cuando ésta evidencia la inevitabilidad del sufrir. Por eso, la importancia de transformar el sufrimiento y la amistad en objeto de investigación, para que el aspecto ético de la educación deje de ser sólo una declaración y adquiera potencia vital.

## ¿Cuáles son las hipótesis e intencionalidades que orientan nuestra investigación educativa?

Hipótesis generales:

1. Los sentidos metafísicos del sufrimiento han obstaculizado la posibilidad de transformación de los estados sufrientes.
2. La amistad es una forma de relación que adquiere *Eros* y posibilita responder al sufrimiento.

Hipótesis restringidas:

3. La educación en general elude las situaciones sufrientes porque está sostenida sobre principios metafísicos.
4. Los sentidos filosóficos anti-metafísicos del sufrimiento resultan potentes para consolidar el sentido transformador de la educación entendida ésta como *oficio del lazo*.
5. La educación concebida como *oficio del lazo* consolida los sentidos anti-metafísicos del sufrimiento y, de esta manera, es capaz de responder ante las situaciones sufrientes.
6. La amistad es un modo de manifestación de *Eros* y la “amistosidad” una forma en la que se despliega el *Eros* pedagógico.
7. La “amistosidad” es una forma de relación ética dentro del campo educativo que permite transmutar el sufrimiento.

Entonces, podemos afirmar que nuestra búsqueda se encamina en dos vertientes: una dirigida a los sentidos filosóficos del sufrimiento y otra a la “amistosidad” como efecto ético de la educación.

Las intencionalidades que orientan la búsqueda giran en torno a:

Elucidar sentidos filosóficos anti-metafísicos del sufrimiento con el propósito de evidenciar la vulnerabilidad de la condición humana. Por esta razón, la necesidad de reconocer y responder a la presencia inevitable del sufrimiento en educación y presentar la “amistosidad” como relación educativa que asume esta responsabilidad ética.

## **Primer acto: Sobre las referencias conceptuales y decisiones metodológicas**

Hablar de “actos” es una forma de estructura que invita a sumergirse en una dimensión distinta porque allí siempre suceden cosas, intervienen personajes y se delinear espacios. En este primer acto se despliegan constructos conceptuales que fundamentan el título de la tesis, por otro lado, se da cuenta de búsquedas realizadas sobre los antecedentes de las problemáticas que abordamos y, además, se explicitan las decisiones metodológicas adoptadas para llevar adelante la investigación.

## 1. El título

### 1.1 Sentidos...

*Porque queremos ampliar nuestro campo interpretativo.*

Francisco Romero en el Diccionario de Filosofía José Ferrater Mora (2009) sostiene que “hablar del sentido (significado) de una palabra, del sentido (orientación de la dirección) de una fuerza, del sentido de un acto voluntario o de una vida, es, en rigor, hablar de cosas muy dispares” (p. 643). Estamos ante un término multívoco y, por eso, consideramos necesario realizar algunas precisiones que nos ayuden a focalizar la mirada. En el mismo diccionario encontramos que Harmann sostiene que todo “sentido” es un sentido para “nosotros” ya que un sentido en sí sería un sinsentido (p. 645). Por otro lado, Xavier Zubiri, al analizar la realidad biológica del hombre afirma que el sentir es común al animal y al hombre, pero con la diferencia de que, además de sentir, el hombre se siente sentir o se siente a sí mismo. El modo característico del hombre es la inteligencia sintiente, como un sentirse en el mundo (p. 645). Tal vez, esto tenga que ver con la presencia de las posibles relaciones entre sensibilidad, sentimiento e intelecto que se entrelazan en los constructos teóricos. En la misma dirección Marina y López Penas (2000) advierten las diferentes acepciones del término “sentido”, primero significó “dirección”, luego “significado” y por último estuvo referido a la idea de “experimentar de una cierta manera” (p. 51). Nos resulta sumamente interesante los vínculos que establecen las/os autores/as entre experimentar y viajar, afirman sin titubeos que experimentar es viajar y para fundamentar su posición se remiten a la etimología de la palabra “experimentar”, la cual procede de la raíz *per* que significa “viajar”, así, “sentir y experimentar son dos formas de viajar”. Nos cautiva esta idea. Tal vez, podríamos enlazar esta búsqueda de sentidos con la invitación a emprender un viaje.

En este trabajo de investigación estamos proyectando una aventura en búsqueda de los sentidos no-metafísicos del sufrimiento. Consideramos que el término “sentidos” nos da la posibilidad de mayor apertura y disponibilidad para encontrarnos con aquello que tal vez no buscamos pero que, sin embargo, producen efectos esperados.

En otro orden de ideas, consideramos que cobra una importancia capital (por su necesidad) desanudar algunas asociaciones que pueden darse en torno a la noción de “sentidos” y que se distancian de las significaciones que estamos otorgándole aquí al término. Nos referimos concretamente a representaciones que giran en torno a: sentidos

como causa; sentidos como razón de ser; sentidos como utilidad; sentidos como finalidad; sentidos como productividad; sentidos como caminos necesarios. Todas estas asociaciones-representaciones, de un modo u otro, nos remiten a los prejuicios que Spinoza presenta en el Apéndice de la Parte I de la Ética donde encontramos que un prejuicio fundamental es el de la causa final. Al preguntarse por los continuos “por qué”, en la búsqueda de las causas se llega a la idea indefectiblemente de Dios, en este contexto, se presenta la conocida frase spinoziana: “Dios es el asilo de la ignorancia”. Se llega a la idea de Dios que explica todo lo demás menos a sí mismo. De allí surgen los demás prejuicios, lo dice claramente cuando afirma que “Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin...” (apéndice part I, Ética, p. 111).

Quizás es por esta razón (cuestión de prejuicios) que se suele vincular el término “sentidos” a la razón de ser de algunas cosas o conceptos o se remite a la necesidad de una investigación que esclarezca aquello que hace que una cosa sea lo que es. Si pensáramos los “sentidos” desde esta perspectiva estaríamos buscando las razones de sufrir, nos preguntaríamos ¿por qué es necesario sufrir para aprender? Nada más alejado de esto. No apostamos a pensar la educación como aquella tarea que se afirma en el padecimiento, tal como, la encontramos materializa en frases que estuvieron (y están) presentes: “la letra con sangre entra”. Los aprendizajes, entendidos de esta manera, son fruto de mecanismos de adoctrinamiento, control y dominación. Preguntarse por la causa de una cosa esconde una búsqueda incansable que esteriliza toda acción. Más bien, queremos emprender un camino que aumente nuestra potencia de actuar. Además, tomamos distancias de aquellas concepciones que instalan la noción de utilidad como camino posible a seguir. No nos interesa preguntarnos qué aporta el sufrimiento al campo educativo ni qué produce, en sentido práctico, sino qué hacemos ante su inevitable presencia.

Por eso, hablamos de “sentidos” para no quedar acorralados entre definiciones, enfoques, posturas o significaciones que limiten la manera de abordar la problemática. Más bien, apostamos a establecer vínculos entre las significaciones que puedan darse en torno al sufrimiento, las sensibilidades y los sentimientos que afectan nuestros cuerpos e ideas. Sentidos que se van conformando en torno a la posición que ocupan en relación a otros conceptos y sentires. Sentidos que por momentos conviven con el sin-sentido y en otras ocasiones logran configurar significados claros. Sentidos que se sienten porque

estamos siendo afectados por ellos, nos sentimos en el mundo y eso obliga a extender nuestro horizonte a un campo más amplio de significación que supere la causalidad.

En este contexto, nos resulta interesante (para sostener estas afirmaciones) rescatar lo que postula Deleuze (2005) cuando afirma la relación intrínseca entre el sentido y el sinsentido, una relación que no puede entenderse como exclusión sino como un modo de co-presencia. De esta manera, declara la presencia del sinsentido en el sentido. Además, es peculiar su concepción del sentido como “efecto” producido por la circulación de un elemento que forma parte de una serie. Lo que nos lleva a suponer que es el movimiento lo que permite producir sentido.

En las series, cada término no tiene sentido sino por su posición relativa a todos los otros términos; pero esta posición relativa depende a su vez de la posición absoluta de cada término en función de la instancia = X determinada como sinsentido, y que circula sin cesar a través de las series. El sentido resulta significativamente producido por esta circulación, como sentido que remite al significante, pero también sentido que remite a lo significado. En una palabra, el sentido es siempre un efecto. No solamente un efecto en el sentido casual; sino un efecto en el sentido de “efecto óptico”, “efecto sonoro”, mejor aún, efecto de superficie, efecto de posición, efecto de lenguaje... (p. 64).

Tenemos la sospecha que a lo largo de esta investigación vamos a toparnos con sentidos, contra-sentidos y sin-sentidos que van a entrecruzarse. Nuestra tarea, entonces, va a girar en torno a la producción de nuevos sentidos a partir de otros ya existentes y determinados en tiempos anteriores y que hoy pueden ser pensados desde una perspectiva diferente. Estamos en búsqueda, al estilo Merleau Ponty, de los significados que ya están sedimentados, y, de esta manera, forman un humus, una especie de espesor que constituye la cultura, y a partir de los cuales podemos producir algo nuevo. Sentidos filosóficos del sufrimiento, sentidos que contienen sinsentidos, sentidos históricos frutos de interpretaciones ficcionales que nos permitan elucidar los efectos esperables en el ejercicio de los *oficios del lazo* dentro del campo educativo.

## **1.2 Filosóficos...**

*Porque vamos a llevar adelante una investigación filosófica sobre el concepto de sufrimiento.*

Pretendemos realizar un análisis teórico-bibliográfico que nos ayude a lograr precisiones conceptuales para pensar las implicancias del sufrimiento en la educación.

En este sentido, consideramos pertinente rescatar los aportes de Deleuze y Guattari (2015) cuando definen a la filosofía, y al hacerlo nos permiten afirmar que este proyecto implica una búsqueda filosófica sobre los sentidos del sufrimiento. Los autores, al preguntarse: ¿Qué es la filosofía?, nos ayudan a delimitar en qué consiste nuestro trabajo. En primera instancia, se remontan al origen etimológico del término: “amante de la sabiduría”; amante, pretendiente o amigo. El amigo como condición de posibilidad de pensamiento, como una categoría viva que refiere a una presencia intrínseca al pensamiento. Una filosofía entre amigos supone elementos de cuidado y confianza que garantizan un buen “uso” de lo que se comparte, partícipes de un modo de vida libre. Quizás, en el mismo sentido que Barthes (1978) lo plantea en uno de sus fragmentos:

... los amigos forman entre ellos una red en la que cada uno tiene que aprehenderse como *interior/exterior*, sometido en cada conversación a la cuestión de la heterotropía: ¿dónde estoy entre los deseos? ¿dónde estoy en cuanto al deseo? La pregunta se me plantea debido al desarrollo de múltiples peripecias de amistad. Así se escribe, día a día, un texto ardiente, un texto mágico, que no terminará nunca... (p. 71)

La amistad como cierta intimidad, inclinación y complicidad hacia el pensamiento. Esa relación con el saber, impulsado por los deseos, entre amigos/as autores/as, artistas y lectores/as, es la relación que pretendemos entablar en esta investigación. La filosofía como amiga de la sabiduría y el/a filósofo/a empeñándose en poseerla. Es evidente la relación de la filosofía con la amistad que se dispone al saber, también Deleuze y Guattari (2015) la vinculan directamente con la disciplina que se ocupa de crear conceptos nuevos.

El filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto. Lo que equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos. La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos (p. 11).

No pretendemos, al estilo de los/as filósofos/as, crear conceptos (sería muy pretencioso de nuestra parte). A lo que sí estamos dispuestas/os es a desconfiar y entrelazar conceptos ya creados que nos permitan delinear alguna noción en particular. Nuestra intención es llevar adelante un trabajo al estilo de los/as exploradores/as, aquellos/as que incursionan en diferentes terrenos transitados por filósofos/as que se dedicaron, justamente, a pensar el concepto de sufrimiento. Luego, analizar las

implicancias de esta noción dentro de la trama educativa, específicamente en relación con la ética. Decíamos, unas líneas antes, que la filosofía se ocupa de crear conceptos. Es momento entonces, siguiendo a Deleuze y Guattari (2015), de preguntarnos: ¿qué es un concepto?

Los autores afirman que se trata de una multiplicidad, no hay conceptos simples, y cada uno "...forma un todo, porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario" (p. 21). Además, está conformado por trozos que proceden de otros conceptos con los cuales se concatenan, se solapan o se distancian; pero, a su vez, cada concepto lleva a cabo una nueva repartición, adquiere otros contornos, delinea nuevos horizontes. Lo interesante es que en medio de esta creación y contacto entre otros conceptos van conformándose regiones de un mismo plano, es decir que responden a un mismo problema y que, de esta manera, son partícipes de una co-creación. Cada concepto remite a otros conceptos, justamente, por su carácter histórico, no son dados sino creados.

Lo propio del concepto es volver los componentes que lo conforman inseparables entre sí. De este modo se define la consistencia del concepto. Cada componente se aproxima a otro: "...un umbral de indiscernibilidad con otro componente" (p.25). Cada concepto, entonces, es el resultado de los puntos de coincidencia de sus componentes. "... es una heterogénesis, es decir, una ordenación de sus componentes por zona de proximidad. Es un original, una intención común a todos los rasgos que lo componen" (p. 26). Los conceptos están siempre en constante devenir, un proceso que implica establecer relaciones con otros conceptos situados en el mismo plano. Por lo tanto, se pueden ver como un punto de coincidencia de sus propios componentes, por eso son tan absolutos como relativos.

El concepto se define por *la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto en sobrevuelo absoluto, a velocidad infinita.* (...) el concepto es absoluto y relativo a la vez: relativo respecto a sus propios componentes, de los demás conceptos, del plano sobre el que se delimita, de los problemas que supuestamente debe resolver, pero absoluto por la condensación que lleva a cabo, por el lugar que ocupa sobre el plano, por las condiciones que asigna al problema. Es absoluto como totalidad, pero relativo en tanto fragmentario. Es infinito por su sobrevuelo o su velocidad, pero finito por su movimiento que delimita el perímetro de los componentes (pp. 26 y 27).

Por todo esto, estamos en condiciones de afirmar que nos embarcamos en el concepto de sufrimiento que podemos elucidar en la filosofía de Spinoza y Nietzsche remitiéndonos, además, al enfoque de Epicuro, al estoicismo, platonismo, a la filosofía de Agustín de Hipona y Shopenhauer para identificar los componentes que sobrevuelan y establecen zonas de proximidad que contribuyan a conformar un *continente* teórico para enmarcar la presencia de la ética en la educación.

En este orden de idea, creemos necesario demarcar los senderos por los cuales decidimos no transitar. Nuestra investigación no pretende hacer un análisis ni establecer vínculos con disciplinas que en la actualidad parecieran imprescindibles de abordar si hablamos de sufrimiento. Nos referimos, por un lado, a la Biomedicina y las Neurociencias; por otro, a la Psicología y la Psiquiatría; tampoco a la Teología. Además, terminamos alejándonos (no sin haber discutido sobre el tema) de los saberes de otros campos como la Sociología y Antropología, ya que, nuestro interés es adentrarnos de lleno y específicamente a las diferentes concepciones filosóficas que resultan ser relevantes para este contexto de investigación. Esto no implica que nuestra mirada va a estar disociada de los demás saberes, nada más alejado de eso, sino que es un intento de focalizar para acotar y realizar una demarcación tentativa de los caminos por los cuales vamos a transitar.

### **1.3 Sufrimiento...**

*Porque no podemos desentendernos de él.*

Como primer acercamiento proponemos explicitar su origen etimológico. Por un lado, tiene cercanía con el término griego πάτος, el *Diccionario manual VOX griego-castellano* (1993) lo define como “todo lo que uno experimenta o siente, prueba, experiencia; suceso, coyuntura; castigo, sufrimiento, desgracia, infortunio, triste suerte, desastre; enfermedad, muerte; estado del alma, disposición moral; cambio, fenómeno; afecto, pasión” (p. 443). Por otro lado, su origen latino está formado por el prefijo *sub* (inferir o por debajo de), el verbo *ferre* (llevar, soportar), el sufijo *mento* (medio, modo) indica acción. Significa, entonces, “acción de soportar por debajo”. Por lo tanto, hablamos de un estado de perturbación que implica tolerar y que inevitablemente nos ubica por debajo de algo, ese lugar no deseado.

Siempre una definición supone una delimitación, por eso, consideramos necesario presentar diferentes modos de concebir el concepto en diversos campos de estudio como es el de las ciencias biomédicas y la teología para ir distanciándonos-

acercándonos a medida que avanzamos en el desarrollo a los sentidos que pretendemos otorgarle al sufrimiento en esta investigación.

Desde la mirada de las ciencias biológicas nos encontramos con nociones claramente definidas. Por un lado, el *Diccionario de Medicina, Enfermería y Ciencias de la Salud*, Mosby (2003) define al “sufrimiento” como: “Estado emocional o físico de dolor, pena, aflicción o malestar”. Nos llama la atención una entrada aparte, diferenciada para “sufrimiento espiritual”:

- ... trastorno de los principios éticos que impregnan la globalidad de la persona y que integran y trascienden la naturaleza biológica y psicosocial de cada uno.
- Características definidoras: las características definidoras incluyen la expresión de rechazo a la deidad o cuestiones acerca del sentido del sufrimiento que se está experimentando. El paciente puede realizar bromas macabras, considerar la enfermedad como castigo, sufrir pesadillas, llorar, comportarse de forma hostil o apática, expresar sentimientos de culpa o negar cualquier responsabilidad acerca del problema, expresar rechazo o resentimiento frente a los líderes religiosos y dejar de participar en actividades religiosas.
- Factores relacionados: entre los factores relacionados se incluyen la separación de los lazos religiosos y culturales, un cambio en las creencias o en el sistema de valores, un sufrimiento intenso, un episodio de gran estrés o un tratamiento prolongado (p. 1508).

En el mismo diccionario vemos que se diferencia “sufrimiento” de “dolor”. Éste último definido como:

Sensación desagradable provocada por la estimulación perjudicial de las terminaciones nerviosas sensitivas. Es un síntoma fundamental de la inflamación y resulta muy valioso para el diagnóstico de muchos trastornos y enfermedades. El dolor puede ser leve o grave, crónico, agudo, lacinante, urente, sordo o intenso, de localización precisa o difusa o bien referido (p. 499).

Luego, continúa una extensa lista clasificatoria de tipos de dolores con sus respectivas características. En el *Diccionario Terminológico de Ciencias Médicas*, Salvat (1978) también define ambos términos. Al “sufrimiento” como: “Sensación penosa, padecimiento” y al “dolor” lo vincula con: “Impresión penosa experimentada por un órgano o parte y transmitida al cerebro por los nervios sensitivos”. Esto, nos permite evidenciar una clara diferencia entre ambos términos dentro del campo de la

medicina. Ubicando al “dolor” como efecto provocado por una alteración en lo biológico.

Por otro lado, encontramos una interesante relación entre sufrimiento y dolor establecida por Marina y López Penas (2000) quienes afirman que:

<Dolor y mal vienen a ser sinónimos cuando indican una especie de sensación desagradable que nos hace sufrir: y entonces el dolor dice alguna cosa más viva que se dirige precisamente a la sensibilidad, y el mal a alguna cosa más genérica que se dirige igualmente a la sensibilidad y a la salud. A menudo se mira el dolor como el efecto del mal, pero nunca como la causa... (p. 60).

En cuanto a la concepción teológica del sufrimiento tanto la perspectiva católica como evangélica coinciden en que el sufrimiento es inevitable en el mundo caído. Como Dios trasciende el conocimiento humano no podemos conocer las razones por las cuales sufrimos, son un misterio y vamos a encontrar la Verdad cuando logremos la eternidad. La causa del sufrimiento es el pecado, el mal uso de la libertad, comenzando con la caída de Adán y Eva. Todos/as sufrimos a causa del pecado original, aunque algunos sufrimientos trascienden la voluntad y son causados por el Mal en sí. Pero nada escapa al poder de Dios, él envía o permite el sufrimiento para enseñarnos, es un medio hacia la madurez. Por lo tanto, no se trata de evitar el sufrimiento ya que éste puede ser redentor, sino que debemos soportarlo con esperanza teniendo como referente a Cristo que asumió el sufrimiento humano para redimirnos con su muerte en la cruz.<sup>4</sup>

En primera instancia no compartimos los constructos teóricos provenientes del campo de la medicina ni de este sector de la teología ya que los consideramos reduccionista a uno y estéril al otro. Concebir al sufrimiento como estado de dolor el cual es posible de clasificar a partir de características claras, definidas y puntuales instala un esquema rígido que obliga a ubicarse en uno de los casilleros determinados. Además, el abordaje en torno al dolor es meramente biologicista porque se restringe a sensaciones provocadas por terminaciones nerviosas del órgano afectado y de esta manera se envía la información al cerebro, se genera el síntoma y posteriormente es posible llegar al diagnóstico. Se presenta un proceso lineal y progresivo que no habilita a pensarnos más allá de un cuerpo biológico-orgánico en funcionamiento.

---

<sup>4</sup> Holman (2008). *Diccionario Bíblico*. EEUU: BYH, p. 1516. Presentamos, en líneas generales, la perspectiva católica y evangélica por tener puntos de contacto en relación a la concepción del sufrimiento y por ser aquellas que más fuertemente impactan en la práctica educativa. Sin embargo, no desconocemos la posibilidad de encontrarnos con otros sentidos teológicos que se distancien de estos enfoques.

En cuanto a la mirada teológica, dijimos que la consideramos estéril porque obtura la posibilidad de acción. Si sostenemos que el sufrimiento es inevitable a causa del pecado original lo único que queda es la aceptación pasiva de aquella realidad trágica y la subordinación a él porque se lo concibe como fuente de aprendizaje y camino de salvación. Por esta razón, la sumisión se presenta como la mejor alternativa para paliar el sufrimiento.

Como dijimos anteriormente, nuestro interés gira en torno al sufrimiento, su vínculo con la ética y sus efectos en la educación, por eso consideramos necesario especificar a qué nos referimos cuando decimos sufrimiento si queremos evitar caer en posturas biologicistas y teológicas: ¿Hablamos de sufrimiento físico, el psicológico, metafísico o moral? ¿Sufrimiento, dolor, padecimiento son sinónimos? Nuestro propósito es, en primera instancia, evitar tener una mirada taxativa que termine fraccionando los sentires, en cambio, concebir el sufrimiento como una experiencia integral de malestar que repercute en la persona de un modo único y total. Concebimos al sufrimiento como una manera de enunciar la llegada del límite.

Por estos caminos pretendemos llevar adelante una reflexión integral y panorámica de la experiencia dolorosa. Queremos hacer hincapié en la singularidad de aquel/lla que está sufriendo, es decir, nos alejamos de las explicaciones metafísicas que intentan explicar el origen del mal y se alejan de la existencia. Por el contrario, concebimos el sufrimiento en sentido singular, encarnado en un ser que padece. Por esta razón, decidimos hablar de sufrimiento y no de dolor ni de mal. Además, reservamos este último término (mal) para referirnos a perspectivas clásicas-metafísicas. Si bien, no pretendemos hacer un desarrollo histórico-cronológico, sí realizamos una lectura en clave histórica porque estamos convencidos/as que el contexto socio-cultural de una época incide significativamente en los saberes que se construyen.

#### **1.4 “Amistosidad”**

*Porque no es amistad, pero tampoco deja de serlo.*

El término “amistad”, en su origen etimológico, tiene relación directa con el amor. Vemos que el verbo *amare* está contenido en su significado casi de modo indescifrable. Al provenir de *amicus* es inevitable el contacto con el amor, ya que este término latino proviene de *amare*. Entonces, hablar de amistad exige, de algún modo, referirse al amor. Pero, en nuestro caso, no hablamos de amistad, ni de amigos/as, ni de lo amistoso sino de “amistosidad”. ¿Por qué “amistosidad” y no “lo amistoso”? porque

*amistoso* es un término que proviene de amistad, en cambio, la *amistividad*, si bien está relacionada directamente con ella, termina siendo otra cosa, es decir, que no se desprende de la amistad.

Hacemos referencia a la “amistividad” como posibilidad de tramitar el sufrimiento que nos atraviesa. Hablamos de “amistividad” como respuesta que hace que la educación se defina como una práctica ética. Nos referimos a la “amistividad” como recibimiento que construye lo común sin evadir el carácter trágico de la vida. Y finalmente, decimos “amistividad” para diferenciarla de la amistad y lograr especificar lo propio de este tipo de lazo que se da en la educación cuando ésta adquiere carácter ético.

En primer lugar, entendemos que las relaciones educativas siempre son complejas e impuras, por esta razón, resulta imposible delimitar claramente, de manera tajante y definitiva en qué consiste la “amistividad”. Sería contradictorio pretender tal grado de precisión cuando abordamos cuestiones de lazos, pero tampoco pretendemos dejar todo a la deriva, por el contrario, buscamos delinear las principales notas constitutivas que seguramente van a ir adquiriendo diferentes tonalidades cada vez y en cada encuentro.

Estamos en búsqueda de un tipo de vínculo que se encarna y se ocupa de generar una atmósfera que habilite diferentes modos de estar acompañados/as y oficiar de acompañantes. Una forma de construir lo común sin colocar un velo que cubra totalmente el sufrimiento, sino capas translúcidas y permeables que posibiliten el cuidado. En este sentido, la “amistividad” reúne lo múltiple y lo uno, lo efímero y lo eterno, lo contingente y lo necesario, lo singular y lo plural, el estar y el ser porque habita lo impuro. En algunas ocasiones aparecerá como pura duración y en otras como un instante potente; a veces como estabilidad absoluta y otras como puro devenir; en ciertas situaciones parecerá ser amistad y en otras se alejará totalmente de ella. Relaciones de “amistividad” que circulan, se trastocan, se intercambian, se disuelven, se atraviesan, se confunden; “amistividades” entre estudiantes, entre docentes, entre docentes y estudiantes, entre el que enseña y el que aprende, entre los saberes, en la escuela, en un club, en las calles; sigue circulando, marcha, se detiene, comienza y termina.

Es un vínculo propio de los encuentros educativos que adquiere cierta especificidad que, por momentos, se acerca y, en otros, se aleja de la noción de amistad. Algo similar ocurre si la ponemos en relación con los afectos, principalmente con el

amor, porque por un lado es un tipo de lazo amoroso, pero por otro tampoco podemos identificarla de manera absoluta con el amor. La principal razón de estas distinciones se da por el grado de intensidad y por una cuestión temporal. Quizás, la “amistosidad” pueda ser concebida a la vez como el arte del distanciamiento, del recibimiento y de la inevitable despedida.

### **1.5 Efecto Ético...**

*Porque buscamos anticiparlo.*

En el *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Corominas (1987) indica que el término “efecto” proviene del latín *effectus* derivado de *efficere* “producir un efecto”, y éste de *facere* “hacer”. Es notable la cercanía etimológica con el término “afecto” que proviene del latín *affectus*, participio pasivo de *afficere* “poner en cierto estado”, derivado de *facere* “hacer”. ¿Será que “producir” efectos supone también “hacer” y “poner” afecto?

Hablamos de efecto, pero es necesario aclarar que no lo entendemos en términos positivistas como si se tratasen de relaciones de causalidad sino más bien como efecto-óptico, efecto-sonoro, efecto-ético, es decir efecto no lineal, efecto oblicuo, efecto de sostén. No se trata de evaluar un efecto concreto, directo, medible con el propósito de controlarlo. Por lo contrario, buscamos explorar el universo de un efecto indirecto y colateral. Tal vez, si nos remitimos a las definiciones de efectos-sonoros y efectos-visuales podemos delinear algunos sentidos a los cuales pretendemos acercarnos en este trabajo de escritura y que esperamos se den en la educación.

Los efectos sonoros son “Un conjunto de formas sonoras representadas por sonidos inarticulados o de estructura musical, de fuentes sonoras naturales y/o artificiales, que restituyen objetiva y subjetivamente la realidad construyendo una imagen” (Balsebre, 1994, p.125). También, tomamos la concepción actual de los efectos visuales (VFX) sugerida por Manuel Armenteros (2011) “Son los diferentes procesos por los cuales las imágenes se crean o se manipulan lejos del contexto de una sesión de acción en vivo”. En cuanto a los efectos visuales: Jake Hamilton (1999) señala al respecto que son “el arte de convertir lo imposible en una fantástica realidad”. Dicho de forma práctica, se trata de aquellos artificios que dan apariencia de realidad a ciertas escenas.

Podemos afirmar, entonces, que el efecto que estamos buscando puede llegar a ser producto de un conjunto de nociones que nos afectan y que se entrecruzan para

construir una imagen de sentido. Además, podemos otorgarle la función de recrear escenarios y de esta manera poder generar un *contingente*<sup>5</sup> a partir del cual sostener nuestras reflexiones.

Hacer referencia a un efecto en este sentido implica crear y manipular, en nuestro caso, conceptos que se dieron en otros tiempos y que son potencialmente válidos para pensarlos hoy y, así, narrar una posible realidad ficcional. En última instancia se trata de diseñar un efecto que opere como artificio para hacer frente al sufrimiento. El propósito, entonces, es elucidar el efecto y, quizás, anticiparlo para producirlo. La posibilidad de anticipación es lo que de algún modo permita materializarlo porque “... un efecto esperado es más una esperanza que un efecto medido. Incluso puede ser una ilusión, puesto que nada garantiza que se realizará” (Boudelot, 2008, p. 10).

En este sentido, buscamos un “Efecto Ético” deseable porque estamos ante una fuerza que, en nuestro caso, pretende generar encuentros que incrementen nuestra potencia de acción. La “amistosidad” como efecto ético deseable, es decir, como fuerza que aumenta las relaciones que componen los diferentes modos de la existencia.

También concebimos este “Efecto ético” deseable como una especie de bosquejo de la realidad esperable. Dicho de otra manera: elucidar el efecto deseable en el sentido de esperable para prevenir los efectos indeseables, aquellos que atentan contra los lazos que sostienen lo educativo. En sintonía con Merton (1980) cuando aclara que los efectos no deseados no son necesariamente indeseables. Pretendemos, entonces, evitar la aparición de lo indeseable que configura una realidad alejada del compromiso con lo común. Estamos afirmando un efecto esperable que pueden llegar a ser una ilusión porque no hay manera de garantizar su cumplimiento efectivo. Efecto imposible de medir y cuantificar porque se da de manera inmediata, pero al mismo tiempo conforma un modo de estar que sigue siendo imposible de atrapar porque lo caracteriza la fluidez del estar siendo. En definitiva, apostamos a la “amistosidad” como un efecto ético que, en última instancia, contiene muchos otros micro-efectos esperanzadores; micro-efectos liberadores; micro-efectos de acompañamientos; micro-efectos colaterales.

En este punto consideramos necesario hacer algunas aclaraciones más al respecto. En primer lugar, no concebimos la ética como un saber que pretende acercarse a un Bien absoluto, superior y trascendente. Tampoco la entendemos como deberes que

---

<sup>5</sup> “Al tomar esta noción aludimos a una figura, la que define un contorno. De este modo delimita un espacio (y por ello mismo un tiempo) ...” (Frigerio, 2018, p. 35).

imperiosamente buscan ser cumplidos. Además, nos alejamos de aquellas posturas que la reducen a un código normativo identificándola y confundiéndola con la moral. Por el contrario, cuando hacemos referencia a la ética, buscamos establecer puntos intensos de contacto con la sensibilidad ante el sufrimiento (como testigos o como protagonistas). Efecto ético que se da en un tiempo y espacio determinado, cambiante y fluctuante, de tal manera, que resulta imposible determinar normas inmutables o prescriptivas.

Estamos ante un terreno que es (por momentos) resbaladizo, lo sabemos, pero también reconocemos que ese mismo estado es propio de la educación cuando ésta se resiste al puro adoctrinamiento. La anticipación ética incluye lo deseable. Es difícil, cercano a la imposibilidad, porque tratamos con un efecto ético que se caracteriza por la indeterminación, pero hay una obligación pedagógica de anticipación que se traduce en un componente político propio de los *oficios del lazo*.

Por otro lado, hablamos de “efecto ético **de** la educación”, usamos esa preposición para establecer una relación de pertenencia. Hasta podríamos sustituir la locución “efecto ético de la educación” por “efecto educativo” porque la preposición “de” denota, en este caso, propiedad de algo. Esto muestra que estamos ante un genitivo posesivo. También podríamos pensarlo como genitivo causal, si entendemos la educación como causa de ese efecto ético. Así la educación sería generadora de un efecto deseable. Entonces, decidimos usar la preposición “de” en estos sentidos: entre pertenencias y causalidades que se van entrelazando para generar modos de ser y estar **en** educación. Aquí aparece otra preposición, “en”, haciendo alusión a la necesidad de estar ocupando un lugar, encontrarnos en un espacio determinado donde ese efecto pueda llegar a producirse, estando *en* esos “no lugares” *en* donde algo sucede. Quizás podríamos decir que afirmamos un “de” en un “en”.

## **1.6 Educación...**

*Porque es el oficio capaz de des-anudar el sufrimiento.*

Nos remitimos a las diferentes clases de palabras que van modulándose en torno a lo educativo. Como sustantivo: educación, como verbo: educar, como adjetivo: educable. Tratamos de rescatar la especificidad de la educación respecto a otras prácticas, acciones y relaciones sociales. En el *Diccionario Iberoamericano de Filosofía de la Educación*<sup>6</sup> Gabriela Diker formula una definición de educación en la cual postula

---

<sup>6</sup> Disponible en: <https://fondodeculturaeconomica.com/dife/index.aspx>

tres operaciones que hacen a una acción educativa. En primer lugar, recurre a la categoría de transmisión, es decir distribuir un fondo cultural común de saberes. Esto presupone que alguien está antes y que tiene la tarea de pasarlo a los que llegan después, lo que genera relaciones no sólo inter-generacionales sino también trans-generacionales. En segundo lugar, es una tarea que orienta a sacar algo que alguien ya tiene. En sintonía con Ranciere el cual sostiene que la relación entre docente y alumno/a es de voluntad a voluntad y no de inteligencia a inteligencia porque existe un atontamiento allí donde hay subordinación de inteligencia. Apunta a emancipar la inteligencia para que sólo obedezca a sí misma, sosteniendo la confianza intelectual de todo ser humano. En tercer y último lugar, Diker afirma que la acción educativa se una operación sobre el otro, la cual por definición siempre es fallida. Esto se da por el carácter inacabado y desmesurado de la acción educativa. Además, podemos afirmar que lo educativo excede lo escolar, va más allá de la forma o estructura escolar y, por eso, su campo traspasa los muros de las instituciones educativas. En este sentido, entendemos la educación como un *oficio del lazo*<sup>7</sup>.

En esta investigación vamos a inmiscuirnos, hacer rodeos y sobrevolar alrededor de los *oficios del lazo* que se ejercen dentro del campo educativo, oficio que alude insistentemente a un trabajo artesanal. Por eso afirmamos que nuestra propuesta consiste en presentar la “amistividad” como efecto ético de educación, entendida ésta como *oficio del lazo*. Oficios de acompañamiento, oficios que anudan, oficios que convocan, oficios que tensan, oficios que interpelan, oficios que conmueven. Todo esto para hacer frente al sufrimiento porque tenemos la convicción de que es posible hacer algo con él, transformarlo. Como afirma Frigerio (2017) es bueno no idealizar los lazos, algunos pueden ser asfixiantes, otros protectores; algunos mortificantes, otros vivificadores, pero sin duda saben asumir riesgos y es justamente de esta manera que podemos habilitar nuevos espacios que sostengan a los que están en situación de sufrimiento.

Se trata de atender al cuidado de las cosas comunes y ¿no es el sufrimiento una experiencia común? Oficios que generan confianza en aquellos momentos donde el desvalimiento se hace carne. Es animarse a situarse en los *entres*<sup>8</sup> porque en ellos se

---

<sup>7</sup> Categoría creada y desarrollada por Graciela Frigerio presentada como una “noción borrosa” que apunta a ejercer presencias, pretende intervenir en las vidas y busca una metamorfosis en el otro.

<sup>8</sup> Según Frigerio (2017), unos entres posibles: instituido e instituyente, reproducción y novedad, repetición y creación, guión y cadencia.

delinean las oportunidades, las posibilidades y tramitaciones necesarias para sostener el hilo de la vida. Intersticios que pueden pensarse como vacíos, como un estar juntos entre espacios vacíos, un co-habitar entre sujetos inacabados, deseantes, finitos y sufrientes.

Un oficio que siempre tiende la mano, una mano disponible para acompañar y también saber abandonar. Oficios que no se pueden ejercer sin alterarse “...significa el esfuerzo por no cristalizar(se), por no momificar(se), por no burocratizar(se), por no acorazar(se) ni volver(se) indiferentes a las vidas...” (Frigerio, 2017, p. 73). Oficios que se materializan en gestos mínimos que inauguran el quiebre de lo instituido y de la repetición para, de esta manera, dar paso a la posibilidad de novedad y con ella la oportunidad de cambio. “Pequeños gestos de la vida cotidiana, de las maneras de recibir, saludar, escuchar, hablar, acompañar discretamente, tender la mano, poner la oreja y poner el cuerpo... (...) Un gesto mínimo potencialmente tiene un alcance conmovedor” (Frigerio, 2017, p. 89).

## **2. Estado del Arte**

*Como todos los hombres de la Biblioteca, he viajado en mi juventud; he peregrinado en busca de un libro, acaso del catálogo de catálogos; ahora que mis ojos casi no pueden descifrar lo que escribo, me preparo a morir a unas pocas leguas del hexágono en que nací. Muero, no faltarán manos piadosas que me tiren por la baranda; mi sepultura será el aire insondable: mi cuerpo se hundirá largamente y se corromperá y disolverá en el viento engendrado por la caída, que es infinita. Yo afirmo que la Biblioteca es interminable.*

(Borges, J.L., 1998, *La Biblioteca de Babel*, p. 87)

### **2.1 ¿Cómo fue la búsqueda?**

¿Qué antecedentes encontramos? ¿Cuáles son los aportes que tomamos?, es decir, ¿de qué manera nos inmiscuimos en la Biblioteca de Babel?

El Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación cuenta con un Sistema Nacional de Repositorios Digitales en donde se encuentra la producción científica

argentina de treinta y ocho Universidades de nuestro país. Realizamos diferentes búsquedas en ese sitio web introduciendo palabras clave en el “título”, tales como: “sufrimiento”, “dolor”, “padecimiento”, “mal”, “Spinoza y Nietzsche”, “ética”, “oficios del lazo”, “amistad”, “philía”. Luego, a cada término le sumamos “educación”, así comenzamos con “sufrimiento y educación”, “dolor y educación”, “padecimiento y educación”, “mal y educación”, “Spinoza y educación”, “Nietzsche y educación”, “ética y educación”, “amistad y educación”. Resulta pertinente aclarar que uno de los criterios de búsqueda que sostuvimos tuvo que ver con la metodología utilizada, es decir, que recuperamos casi en su totalidad investigaciones teóricas que puedan tener ciertos acuerdos con la metodología propuesta en nuestra investigación. Los resultados arrojados con los cuales podemos establecer vínculos son los siguientes:

- *Nietzsche y el budismo. Consonancias y diferencias en relación a la existencia y al sufrimiento.* Tesis de Licenciatura en Filosofía. Universidad Nacional del Sur. Realizada por Santiago Maneiro y dirigida por Guillermo Goicochea. (Buenos Aires, 2014)
- *La crítica al sujeto moral en F. Nietzsche y E. Levinas: una aproximación a la problemática del mal.* Tesis de Licenciatura en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía. Realizada por Nicolás Falcoff y dirigida por Alcira Bonilla. (Buenos Aires, 2010)
- *La presencia de Spinoza en el pensamiento de Nietzsche.* Tesis de Licenciatura en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía. Realizada por Enrique Noailles y dirigida por Leiser Madanes. (Buenos Aires, 1991)
- *Una lectura sobre el duelo, la memoria y el olvido desde la perspectiva de Jacques Derrida.* Tesis de Magister. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Realizada por Orozco Villa Edisson y dirigida por Mónica Cragnolini. (Buenos Aires, 2017)

Fue de nuestro asombro no habernos topado con trabajos en donde se vincule directamente a la educación con el sufrimiento, con la ética o con la amistad. En las diferentes búsquedas aparecieron varios artículos sobre ética en general o formación ética en particular; también sobre amistad como categoría filosófica o abordada en un colectivo determinado, pero en ninguno de los casos se trabaja la educación como

acontecimiento ético en sí mismo y la amistad como vínculo posible dentro del campo educativo. Por esta razón, consideramos relevante y necesario sostener nuestro objeto de estudio para contribuir a la construcción de saberes en tono a la ética, la amistad y la educación.

Además, emprendimos otra búsqueda con el fin de lograr mayor apertura y trascender los límites nacionales. Es por eso que accedimos a otros repositorios científicos de acceso abierto en los cuales encontramos las siguientes investigaciones:

- *La filosofía vivida: Pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche*. Tesis Doctoral en Filosofía. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Realizada por Raúl de Pablos Escalante y dirigida por Antonio López Molina. (Madrid, 2016)
- *Shopenhauer y Cioran. El mundo como absurdo y sufrimiento*. Tesis de Maestría en Filosofía. Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. Realizada por Alexander Aldana Piñeros y dirigida por Luis Fernando Cardona Suárez. (Bogotá, 2016)
- *Pensar el Dolor. Aproximaciones a una algodicea contemporánea*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía. Universitat de Barcelona. Realizada por Paula Arizmendi Mar y dirigida por Goncal Mayos Solana. (Barcelona, 2014)
- *El sentido del sufrimiento en la obra de Flannery O' Connor*. Tesis Doctoral en Humanidades. Universidad Francisco de Victoria. Realizada por Susana Miró López y dirigida por Salvador Antuñano Alea. (Madrid, 2010)
- *El sufrimiento en la vida. Reflexiones en torno a la esencia humana a partir de Michel Henry*. Tesis Doctoral. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad Pontificia Comillas. Realizada por Juan Carlos Martínez Martínez y dirigida por Miguel García-Baró López. (Madrid, 2017)
- *La amistad como problema filosófico: las tensiones entre la reciprocidad y la subjetividad*. Tesis de Magister en Filosofía. Facultad de Humanidades de la Universidad de Chile. Realizada por Raimundo Frei Toledo y dirigida por Carlos Ruiz Schneider. (Chile, 2008)

- *El estatuto antropológico de la amistad y su dimensión social: perspectivas para el siglo XXI*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Realizada por Ana Romero Iribas y dirigida por Jaime Nubiola y Consuelo Martínez Priego. (Pamplona, 2015)
- *La función de la amistad ante el dolor psíquico y su relación con la intervención clínica*. Tesis de Magister en Psicología Clínica. Facultad de Psicología de la Universidad de la República. Realizada por Alba Fernández Roglia y dirigida por Ana Luisa Hounie. (Uruguay, 2012)

Además, accedimos a dos artículos en donde, uno se relaciona directamente a la educación con el sufrimiento y otro con la amistad. Nos resulta realmente significativo como aporte clave para nuestro trabajo. Si bien son dos artículos de reflexión los incluimos como antecedentes por la escasez de investigaciones sobre esos temas en particular. Se trata de los siguientes textos:

- *Del sufrimiento a la insuficiente de la educación. El declive de la razón y la impostura de la autonomía*. Artículo de reflexión publicado en “Praxis y Saber” revista de investigación y pedagogía. Escrito por Armando Zambrano Leal. (Colombia, 2013)
- *Topografía de las relaciones interpersonales en la postmodernidad: amistad y educación*. Artículo de reflexión publicado en “Revista Española de Pedagogía”. Escrito por Romero-Iribas, A. M. y Martínez Priego, C. (España, 2017)

Después de la lectura de cada uno de estos aportes y el intento por encontrar puntos de contacto con nuestra investigación decidimos clasificarlos teniendo en cuenta los siguientes criterios<sup>9</sup>: El primero: Importancia del sufrimiento en la filosofía de Nietzsche. El segundo: Vínculos entre Spinoza y Nietzsche. El tercero: Aportes teóricos sobre el sufrimiento. El cuarto: Aportes teóricos sobre la amistad. El quinto: Educación: lazos con el sufrimiento y con la amistad.

Dentro del primer criterio ubicamos dos investigaciones: 1. *Nietzsche y el budismo. Consonancias y diferencias en relación a la existencia y al sufrimiento*. 2. *La crítica al sujeto moral en F. Nietzsche y E. Levinas: una aproximación a la*

---

<sup>9</sup> Consideramos necesario aclarar que estos criterios ofician de ordenadores conceptuales, pero al mismo tiempo nos resulta imposible realizar una delimitación clara y precisa entre cada uno de ellos. Por tal motivo, puede suceder que existan aportes de las investigaciones que se ubiquen “entre” los diferentes criterios explicitados.

*problemática del mal*. En el segundo criterio colocamos otras dos tesis: 1. *La presencia de Spinoza en el pensamiento de Nietzsche*. 2. *La filosofía vivida: Pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche*. En el siguiente criterio encontramos posible de agrupar cuatro investigaciones: 1. *Shopenhauer y Cioran. El mundo como absurdo y sufrimiento*. 2. *Pensar el Dolor. Aproximaciones a una algodicea contemporánea*. 3. *El sentido del sufrimiento en la obra de Flannery O' Connor*. 4. *El sufrimiento en la vida. Reflexiones en torno a la esencia humana a partir de Michel Henry*. Dentro del criterio cuatro se encuentran: 1. *La amistad como problema filosófico: las tensiones entre la reciprocidad y la subjetividad*. 2. *Una lectura sobre el duelo, la memoria y el olvido desde la perspectiva de Jacques Derrida*. 3. *El estatuto antropológico de la amistad y su dimensión social: perspectivas para el siglo XXI*. 4. *La función de la amistad ante el dolor psíquico y su relación con la intervención clínica*. Finalmente, dentro del criterio quinto ubicamos los dos artículos: 1. *Del sufrimiento a la insuficiente de la educación. El declive de la razón y la impostura de la autonomía*. 2. *Topografía de las relaciones interpersonales en la postmodernidad: amistad y educación*. A continuación, se presenta un bosquejo de los recorridos que propone cada investigación para, luego, enunciar algunos puntos de contacto con nuestra propuesta.

## **2.2 Criterio I: Importancia del sufrimiento en la filosofía de Nietzsche**

*Nietzsche y el budismo. Consonancias y diferencias en relación a la existencia y al sufrimiento*

En esta investigación se hace hincapié en los puntos de contacto entre el budismo y la filosofía nietzscheana en torno a lo trágico. Se logra demarcar las coincidencias entre ambas perspectivas en relación al sufrimiento, ya que, a diferencia de la doctrina cristiana, el dolor se transforma en la posibilidad de transfiguración.

Por un lado, la doctrina budista, presenta una verdad monstruosa que seduce a Nietzsche: la existencia se estructura como sufrimiento. Pero ésta, a su vez, manifiesta la búsqueda de la eliminación total del sufrimiento a través de la anulación del deseo, los impulsos y los afectos. Se trata de desligarse de la vida para acceder al estado ideal de *nirvana*. Por otro lado, también se muestra de qué manera se hacen presentes las posturas sostenidas por Shopenhauer cuando afirma que “vivir es padecer” y cómo el deseo, que significa falta, y la voluntad infinita e insaciable, hacen que la redención del sufrimiento esté en la negación de la vida.

Todo esto, para concluir que Nietzsche se distancia en ciertos aspectos tanto del budismo como de Shopenhauer. Del primero, en cuanto anhelo de desligarse del dolor a través de reprimir el deseo para lograr el estado de *nirvana*. Del segundo, al afirmar que es principalmente el arte el que permite huir del pesimismo de Shopenhauer y de la quietud budista para así poder transformar situaciones dolorosas.

Esta investigación contribuye a delimitar un camino posible al momento de establecer las perspectivas que ejercieron influencias en las concepciones de Nietzsche sobre el sufrimiento, como es la budista y la filosofía de Shopenhauer. Uno de los pilares de nuestro trabajo de investigación es la perspectiva nietzscheana del sufrimiento, por esta razón, consideramos significativos los aportes teóricos de esta tesis. Tal vez resulten ser, en ciertos momentos, un faro que vaya iluminando los sectores que están oscurecidos. Además, de contribuir con bibliografía específica que podemos tener en cuenta a lo largo del desarrollo de nuestra investigación.

*La crítica al sujeto moral en F. Nietzsche y E. Lévinas: una aproximación a la problemática del mal*

Este trabajo de investigación establece relaciones en torno al problema del mal entre un autor de tradición judía como es Lévinas y otro ateo como Nietzsche. El autor de esta investigación sostiene que la categoría de sujeto moral actúa como nexo para comprender y resignificar ciertas categorías de Lévinas a partir de algunas nociones de la filosofía de Nietzsche. Además, establece la necesidad de pensar el mal a partir de la crítica a la subjetividad moderna, es decir concebir un sujeto ético despojado de la tradición moral moderna provocando así una ruptura de toda subjetividad fundada en una ontología.

En la primera parte, describe las maneras en que Nietzsche entiende los modos genuinos de relación con el otro. En la segunda sección, se analiza el modo en el que el sujeto ético levinasiano interactúa con su prójimo. En la tercera y última parte, el desafío es arribar a una moral sin *logos* y a una ética sin teodicea. Además, se focaliza en la interpretación del eterno retorno en Deleuze como “eterno retorno de lo diferente”.

Es interesante cómo van dialogando ambas perspectivas filosóficas. Si bien, en nuestro caso, no vamos a tomar a Lévinas como referente que oriente la investigación sí consideramos relevante el desarrollo que se va desplegando de la filosofía nietzscheana, específicamente en relación a la problemática del mal. Lo que nos permite establecer vínculos con un aspecto de nuestro objeto de estudio: el sufrimiento. Por eso, esta tesis

nos aporta datos precisos y reflexiones que nos ayudan a cartografiar nuestro recorrido. Por un lado, es significativo cómo contribuye a elucidar el camino histórico que se fue marcando al momento de abordar el problema del mal dentro del campo de la filosofía. Por otro, nos permite identificar los puntos de quiebre entre la moral moderna y la mirada de Nietzsche para, de este modo, ubicar a Spinoza en el intersticio que logró encontrar en su tiempo histórico.

### **2.3 Criterio II: Vínculos entre Spinoza y Nietzsche**

#### *La presencia de Spinoza en el pensamiento de Nietzsche*

Tal como lo afirma el título de esta investigación se hacen explícitas las cercanías entre ambos filósofos. El desarrollo del trabajo consiste en ir presentando las líneas directrices que se entrelazan en las reflexiones de Spinoza y Nietzsche. Toman en consideración diferentes categorías que van dialogando con ideas de uno y otro para determinar las aproximaciones y las distancias en sus perspectivas filosóficas. Se trabajan nociones como las de devenir, inmanencia, univocidad, transvaloración, necesidad y potencia.

Algunos vínculos que consideramos relevantes en relación a nuestra investigación se establecen alrededor de la concepción de la ética como naturalista. Spinoza rechaza ciertos elementos del cristianismo tradicional lo que coincide con la transvaloración de los valores de Nietzsche. La piedad y la compasión carecen de valor para ambos. En el primero, la piedad está definida como una especie de tristeza y ésta es condenable porque disminuye la potencia de actuar. Ambos se contraponen a la humildad (valor tan fuertemente defendido por el cristianismo). A su vez, ambos filósofos afirman el valor del egoísmo sosteniendo que el auto-sacrificio no tiene ningún sentido. Tampoco el arrepentimiento es visto como un valor.

Además, otro punto de contacto entre Spinoza y Nietzsche se da en relación al tratamiento del problema del bien y del mal, ya que rechazan el valor absoluto de ambos conceptos. Bien y Mal ya no son categorías válidas en términos absolutos. No hay ni bien ni mal pero sí hay lo bueno y lo malo para cada modo de existencia. De esta manera, lo bueno y lo malo sólo pueden ser definidos en términos relativos.

Como dijimos más arriba, Spinoza condena la tristeza y con ella todas las llamadas pasiones tristes: arrepentimiento, el miedo, la humildad, el odio, la envidia, la vergüenza, la nostalgia, la venganza, la crueldad, entre otras. Su ética es una ética de la alegría. Tanto la tristeza como el dolor son siempre impotencia, es la transición a un

estado de menor perfección. El dolor disminuye la potencia de actuar. A diferencia de Nietzsche que lo considera como un aspecto más de la plenitud de la vida que no debe ser evitado porque permite la superación.

Tomamos estas ideas principalmente como aportes que contribuyen a pensar nuestra investigación. Después de la lectura de esta tesis sostenemos más firmemente las perspectivas filosóficas seleccionadas para abordar la problemática del sufrimiento dentro del campo educativo. Ahora podemos afirmar fehacientemente los lazos que anudan a Spinoza y Nietzsche lo que nos permite tomarlos como punto de apoyo para anclar, de alguna manera, nuestro trabajo.

### *La filosofía vivida: Pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche*

Esta investigación tiene como objeto de estudio la filosofía de Spinoza y Nietzsche y su vínculo a partir de la noción de “afecto”. Se hace hincapié en la visión integradora del ser humano que tienen ambos filósofos, en el vínculo entre cuerpo y mente. Además, se desarrollan aspectos que comparten y sostienen ambos filósofos como la incorporación de lo afectivo dentro del ámbito del conocer, lo que permite hablar de un pensar afectivo, de una vivencia filosófica. También, comparten la convicción de que el pensamiento es una herramienta que permite la transformación de lo que es el ser humano.

La estructura del escrito está claramente delimitada. En la primera parte “Concebir a Dios” se focaliza en la filosofía de Spinoza, específicamente en la *Ética* donde se detiene en cómo a partir de la concepción de Dios se llega a la idea de hombre mediante los atributos de pensamiento y extensión. En la segunda parte “Tan múltiple como entero” se desarrolla la filosofía de Nietzsche donde se define un primado de lo afectivo-pulsional no sólo en el quehacer filosófico sino en todas las expresiones del hombre. Y así, llegamos a la tercera parte “Afectar y ser afectados” donde se exponen las relaciones entre ambos filósofos y se abordan problemáticas sobre las concepciones de cuerpo, afecto, mente.

Consideramos atrayente la revalorización que se hace a lo largo del escrito de la vivencia filosófica y cómo, de este modo, se sostiene una ética del pensamiento que trasciende lo individual y busca la transformación de los modos de vida. Después de la lectura de esta tesis podemos seguir afirmando las fuertes conexiones que existen entre Spinoza y Nietzsche, lo que nos da un grado de firmeza necesario para legitimar nuestra decisión. Hablar de ética, pensamiento, transformación y, en nuestro caso, educación

son aspectos relevantes que indudablemente podemos relacionar con la filosofía de ambos pensadores.

#### **2.4 Criterio III: Aportes teóricos sobre el sufrimiento**

*Shopenhauer y Cioran. El mundo como absurdo y sufrimiento*

En esta oportunidad se presentan dos pensadores, que si bien están distanciados en el tiempo el autor sostiene que ambos afirman la hipótesis de la vida como un absurdo. Se alejan de las ideas de causalidad, necesidad y finalidad, tampoco buscan consuelo de la vida sufriente, sino que concuerdan en una visión trágica de la existencia.

En el primer capítulo se focaliza en uno de los aspectos que coinciden ambos pensadores, la vida carece de sentido y de fundamento. La existencia se presenta, así como vacío. De esta manera se trabajan las nociones de absurdo, voluntad y vacuidad. En el segundo capítulo se relaciona lo anterior con el sufrimiento. El absurdo de la vida como fuente de dolor injustificado. Ante el sufrir sin sentido no queda otra alternativa que discernir cómo salir de él. En la tercera parte, se presentan las estrategias contra el absurdo y el sufrimiento: el suicidio, el ascetismo o la contemplación estética.

Este trabajo reafirma el fundamento que sostiene nuestra investigación: todos sufrimos. Se presenta el padecimiento como aquello que es inevitable y nos lleva a preguntarnos qué podemos hacer para no caer en el absurdo, de qué manera es posible transformar las situaciones dolorosas. Si bien ni Shopenhauer ni Cioran van a ser centro de nuestro trabajo sí vamos a establecer lazos entre la filosofía de Nietzsche y la de Shopenhauer. Además, al momento de abordar el problema del sufrimiento es imposible no hacer referencia al máximo representante del “pesimismo” filosófico.

Por otro lado, rescatamos de este trabajo la noción de “sentidos” que se desarrolla en el primer apartado para hacerla dialogar con la categoría presentada en el título de nuestra investigación.

*Pensar el Dolor. Aproximaciones a una algodicea contemporánea*

Se postula y desarrolla la categoría “algodicea” (del griego algos: dolor, diké: justicia) para abordar el sentido del dolor tras la muerte de Dios, es decir que pretende darle sentido a la experiencia dolorosa sin una divinidad. Además, se busca no caer en una mirada dicotómica que ubica al dolor como un elemento del cuerpo y al sufrimiento como una vivencia de la psique. Todo lo contrario, se pretende lograr un abordaje

holístico que evite, por todos los medios posibles, la fragmentación y, así, concebir el sufrimiento como una experiencia global de padecimiento.

El escrito está claramente organizado y se estructura en dos partes. La primera realiza un recorrido panorámico de los antecedentes de la algodicea para poder establecer una algodicea contemporánea. En este sentido, se postulan diferentes perspectivas filosóficas que tratan sobre el sentido del dolor. Parte de pensadores griegos y luego se exponen tres vertientes: la faceta metafísica, la política y la llamada “algodicea cultural” que desarrolla los conflictos que quedan fueran de las posturas anteriores. La segunda parte profundiza en los diferentes sentidos que existen alrededor de la experiencia dolorosa. Postula la narrativa biológica, neurocientífica y materialista que prima en la actualidad. De esta manera, se analiza el vaciamiento de sentidos en términos religiosos, trascendentes, metafísicos y éticos característico de las sociedades contemporáneas que deriva en la medicalización.

En este trabajo podemos establecer varias aproximaciones con nuestra investigación. En primer lugar, nos resulta significativa la propuesta de acordar a priori cuestiones terminológicas al referirnos al sufrimiento, dolor, mal o padecimiento. Además, es un valioso aporte en cuanto a lo metodológico, ya que demarca claramente la manera de llevar adelante la investigación, lo que nos ayuda a ir diagramando los métodos que nos acompañarán en esta búsqueda. También, hace un recorrido exhaustivo por filósofos que trataron la problemática del sufrimiento, desde la antigüedad hasta hoy, por eso, es un antecedente importante que requiere de nuestra consideración en diferentes momentos en los cuales va a ir transitando la escritura.

#### *El sentido del sufrimiento en la obra de Flannery O' Connor*

La investigación va en búsqueda del sentido del sufrimiento en la obra de la escritora americana Flannery O' Connor y, de esta manera, intenta descubrir alguna enseñanza para nuestro tiempo en donde parece que se intenta huir del dolor, del mal y de la muerte. La tesis sostiene que es desde el sufrimiento como se llega a comprender cuál es el auténtico amor, conocimiento imprescindible ya que nos encamina hacia la felicidad. El trabajo se sustenta desde el pensamiento de O' Connor porque se abre a la trascendencia, con el fin de redimensionar el sufrimiento y no quedar acorralado entre parámetros puramente científicos-rationales. También, se sostiene una visión cristiana que pretende encontrar en el sufrimiento la posibilidad de transformarse en una mejor persona y cultivar la compasión. Con estos principios se insiste, a lo largo de la

escritura, en el poder del hombre para comenzar una nueva vida si reconoce y logra darle sentido al sufrimiento. Además, se explicita un camino, casi modélico, por el cual el hombre doliente debe transitar para lograr la resurrección gloriosa si acepta vivir en clave de amor.

En relación a nuestro trabajo de investigación podemos encontrar que la autora de la tesis comienza haciéndose la misma pregunta que nosotros: ¿Qué sentido tiene el sufrimiento? Y es justamente este interrogante el que nos moviliza a formular otros e ir precisando sobre cuáles perspectivas filosóficas queremos adentrarnos. Es justamente en este punto donde nos distanciamos de la propuesta anterior, ya que consideramos que las respuestas dadas desde las posturas teológicas proponen aceptar el sufrimiento como víspera de una vida mejor. En cambio, en nuestro caso, sostenemos que tanto las concepciones teológicas-metafísicas obturan el cambio, no permiten la novedad y sólo queda la aceptación de lo que nos toca: sufrir.

Por lo dicho anteriormente, podemos concluir que este aporte ratifica la decisión tomada en cuanto a dirigir nuestra mirada a perspectivas filosóficas reaccionarias a los absolutismos metafísicos como también a la pasividad totalitaria que esconden las respuestas teológicas.

*El sufrimiento en la vida. Reflexiones en torno a la esencia humana a partir de Michel Henry*

La investigación es una presentación de la esencia fenomenológica del hombre a partir de la filosofía de Michel Henry. El eje de la investigación gira en torno al dolor como parte constitutiva del hombre. De esta manera, se lleva a cabo un trabajo que está sostenido por una visión fuertemente cristiana. Las reflexiones están apoyadas en obras teológicas o incluso apologético-cristianas. Se plantea la siguiente hipótesis: lo más humano es nuestra carne sufriente y al mismo tiempo es lo más sobrenatural, ya que es el lugar donde puede producirse la revelación. De este modo, se presenta el dolor como aquel lugar donde se auto-revela de manera absoluta el Absoluto.

A lo largo del escrito se va desarrollando determinados aspectos de la filosofía de Henry haciendo foco en la concepción antropológica para llegar a describir el sentido del sufrimiento en la vida del hombre.

Tomamos esta investigación porque consideramos la posibilidad de encontrarnos con interrogantes, conceptos o cuestiones metodológicas que nos ayuden a pensar en el desarrollo de nuestro trabajo. Pero, en cambio, nos hallamos ante un marco

conceptual netamente enfocado en la perspectiva de Michel Henry con el propósito de establecer una especie de guía para la salvación humana. Por esta razón, los aportes que podemos tomar son aquellos que nos ayudan a fundamentar por qué decidimos alejarnos de las posturas teológicas. De este modo, se presenta como una oportunidad para rastrear los argumentos que nos permiten seguir sosteniendo nuestras hipótesis y, de esta manera, ratificar el lugar que decidimos ocupar, ya que en torno al sufrimiento y el dolor no es fácil delimitar los campos de estudios y muchas veces la línea que separa la filosofía de la teología es muy delgada.

### **2.5 Criterio IV: Aportes teóricos sobre la amistad.**

*La amistad como problema filosófico: las tensiones entre la reciprocidad y la subjetividad.*

Este trabajo busca reconocer los cambios conceptuales sobre la amistad que se fueron dando a lo largo de la historia entre la reciprocidad y la subjetividad. Por esta razón, está estructurada en orden cronológico pasando por diferentes filósofos representativos de cada periodo histórico. En el primer capítulo presenta la amistad en sentido de *philia* propuesta en la filosofía antigua. En el segundo, se llega a la noción de intimidad vinculándola directamente con la de amistad y en el tercer capítulo es donde se produce un giro que lleva a relacionar la amistad con la enemistad. Así, en el último apartado, se propone situar la amistad entre la reciprocidad y la subjetividad; entre un orden común y la individualidad. El propósito es poder encontrar la posibilidad de pensar la amistad no de modo dicotómico entre reciprocidad y subjetividad sino, por el contrario, superarla a través de la idea de “dependencia vinculante”.

Esta búsqueda nos resulta pertinente porque aborda la categoría de amistad desde diferentes perspectivas filosóficas lo que nos permite tener un panorama amplio de los derroteros por el cual atravesó ese concepto. Además, uno de los capítulos desarrolla aspectos de la filosofía de la amistad en Nietzsche lo que se vincula directamente con nuestra búsqueda, ya que, es uno de los principales filósofos con los cuales dialogamos.

*Una lectura sobre el duelo, la memoria y el olvido desde la perspectiva de Jacques Derrida.*

Este trabajo de escritura se focaliza principalmente en las nociones de memoria y olvido interpretadas desde la perspectiva que propone Derrida y para esto se aborda la

categoría de amistad como anclaje teórico que permite sostener las posteriores discusiones sobre escrituras fúnebres. Además, se establecen relaciones entre la amistad y el duelo en medio de lecturas derridianas del nombre propio y la herencia. Se organiza la escritura en cinco capítulos titulados de la siguiente manera: 1. Descripción de la cuestión: leer la escritura, la amistad y el duelo. 2. La cuestión de amistad. 3. Supervivencia: los nombres y la herencia. 4. Memoria doliente y duelo imposible. 5. Conclusión: “Afirmar sin descanso la sobrevenida”.

Si bien, nuestra investigación no gira en torno a la filosofía derridiana, resulta evidente la necesidad de detenernos puntualmente en el capítulo dos por la referencia directa a nuestro objeto de investigación. Además, consideramos necesario rescatar nuevas interpretaciones en torno a la conocida frase Aristotélica *Oh amigos, no hay amigos* que retoma Derrida y que se trabaja en esta investigación desde su obra “Políticas de la amistad”.

*El estatuto antropológico de la amistad y su dimensión social: perspectivas para el siglo XXI.*

El presente trabajo tiene como propósito profundizar en el estatuto antropológico de la amistad a partir de la noción de persona en Leonardo Polo y, además, poner en relieve el plano social de esta problemática. En este sentido, se aborda la amistad desde dos planos: uno antropológico y otro social. Además, se ocupa de trabajar la amistad desde la contemporaneidad. En este sentido se pregunta: ¿cuál es el estatuto antropológico de la amistad?, ¿qué aporta la amistad a la comprensión del ser humano en el S. XXI? La escritura comienza presentando la postura de autores contemporáneos que pensaron sobre la amistad para después abordar la cuestión antropológica desde ese punto de partida.

Si bien el recorte que decidimos sobre nuestro objeto de estudio coloca (y no tanto) al enfoque antropológico y sociológico en los márgenes para centrarnos en los sentidos filosóficos es indudable la necesidad de tenerlos en consideración. Por eso, la esta tesis, se muestra como una manera de ampliar nuestra mirada principalmente en sus posibles aportes para pensar la amistad dentro de campo educativo que tiene su historia, pero que la importancia de su investigación es una cuestión contemporánea.

*La función de la amistad ante el dolor psíquico y su relación con la intervención clínica.*

En esta investigación se presentan aportes de diferentes posturas filosóficas con el fin de extraer “figuras de la amistad” que contribuyen a configurar un concepto de la misma. Luego, se desarrolla teóricamente las categorías de dolor psíquico y físico como así también la de intervenciones clínicas. Se nota un entrecruzamiento del psicoanálisis y la filosofía donde se desprende el potencial del lazo amistoso para abordar el dolor. La metodología, a diferencias de las demás tesis presentadas, se basa en entrevistas y análisis de fragmentos para elucidar las particularidades de las intervenciones del amigo en relación a la intervención clínica.

Este trabajo es el único que no es una investigación totalmente teórica, pero lo recuperamos por sus aportes significativos en los apartados donde trabaja la amistad a partir de mitos y leyendas y las “figuras de la amistad” que logra extraer del campo filosófico. Además, nos interesa el desarrollo teórico realizado sobre el dolor porque nos permite delimitar conceptualmente nuestra categoría de sufrimiento. Por todo esto, vemos en este trabajo la búsqueda de establecer ciertos vínculos que nosotros también queremos sostener, pero no desde la intervención clínica sino desde la intervención educativa.

## **2.6 Criterio V: Educación: lazos con el sufrimiento y con la amistad.**

*Del sufrimiento a lo insuficiente de la educación. El declive de la razón y la impostura de la autonomía*

El artículo resulta interesante, desde un primer momento, al afirmar la insuficiencia de la educación cuando se enfrenta con el sufrimiento. Por un lado, las limitaciones al momento de resolver, actuar o encarar el sufrimiento. Por otro, entendida la educación como una práctica que indefectiblemente implica experiencias dolorosas, no existe educación que no encierre sufrimiento. El autor sostiene que este contexto se da por el mecanismo racional que forja el origen de la escuela e instala modos de control a través de técnicas de disciplinamiento. Por esta razón, un apartado del artículo se ocupa de desarrollar las características de la racionalidad moderna y las fronteras que se instalan y orientan lo educativo. Más adelante, no tarda en presentar un “mundo prótesis”, el mundo posmoderno, el cual sólo se preocupa de acaparar, acumular y atesorar más y más conocimiento. La educación termina siendo prótesis para el inacabamiento humano, termina siendo insuficiente porque está alejada del afecto.

En el marco de nuestra investigación el escrito nos brinda la oportunidad de tener un acercamiento a posibles relaciones que se pueden establecer entre sufrimiento y educación. Si bien, queda claro que por las características del formato de escritura no se logra profundizar en ciertos aspectos, igualmente es un buen punto de partida para formular interrogantes que se vinculan con el objeto de estudio. Por un lado: libertad, autonomía y racionalidad como pilares de la modernidad y que la educación, en muchos casos, sigue sosteniendo. Por otro: la experiencia inevitable del sufrimiento humano y nosotros queriendo hacer algo con todo eso.

*Topografía de las relaciones interpersonales en la postmodernidad: amistad y educación.*

Este artículo viene a colación de la tesis de posgrado presentada anteriormente cuyo título es “El estatuto antropológico de la amistad y su dimensión social: perspectivas para el siglo XXI”, ya que las autoras del artículo son las que también llevan adelante la investigación, una como tesista y otra como directora. En esta oportunidad vinculan la amistad con la educación y establecen dos perspectivas al respecto, una que sostiene la amistad como medio para mejorar la educación y, otra que la educación orienta y mantiene las relaciones de amistad. El objeto de este artículo es mostrar la topografía de las relaciones interpersonales en la posmodernidad como condición de la amistad para, luego, establecer las implicancias educativas.

Nos resulta interesante este antecedente porque es un primer acercamiento entre la categoría de amistad y educación. Por un lado, para seguir cuestionándonos sobre la posibilidad de diálogo entre ambas y, por otro, para establecer ciertos distanciamientos en las relaciones que se presentan como necesarias al momento de sostener vínculos posibles. Entonces, este artículo, nos genera inquietudes y ruidos intensos.

## **2.7 Algunos anudamientos...**

El fragmento que da inicio a este apartado nos permite ir hilvanando algunas consideraciones finales en relación a los antecedentes que encontramos sobre los temas que nos interesan estudiar. Borges, en su cuento *La Biblioteca de Babel*, utiliza la metáfora como recurso para describir al universo como una Biblioteca ilimitada y al hombre como un imperfecto bibliotecario.

Si nos detenemos en la Biblioteca que describe el cuento nos encontramos con un espacio que no tiene límites perceptibles y cuyo centro es el vacío, el abismo infinito,

lugar absolutamente inaccesible. La Biblioteca es total, es decir, en ella se da la acumulación de todas las posibles combinaciones de los símbolos y reúne todos los libros, es enorme. Y, de esta manera, se termina afirmando que todo está escrito, todo aquello que es posible de expresar. Además, existe desde siempre y, así, se afirma la eternidad futura del mundo.

Muchas aristas se pueden desplegar para analizar el cuento, pero no es nuestra intención, por lo menos en este apartado, ya que excederían los márgenes que pretendemos demarcar. Nos interesa hacer foco en uno de esos aspectos: la cuestión del límite. Si bien la Biblioteca abarca todos los libros, también es, al mismo tiempo, la negación de todo conocimiento absoluto. La naturaleza de los libros es informe y caótica. No hay en la Biblioteca dos libros iguales. Esto hace que los bibliotecarios estén rodeados de libros impenetrables e imposibles de acceder. Sin embargo, afirman que debe existir un libro que sea compendio de los demás, el hombre está en su búsqueda, una búsqueda eterna.

Consideramos importante hacer hincapié en la finitud constitutiva del hombre que es justamente la que pone el límite en el descubrimiento de aquellos libros desconocidos y de aquel otro que reúne a todos los demás. El cuento también describe la tarea de aquellos buscadores oficiales a los que llama *inquisidores* que después de culminada la búsqueda regresan agotados por haber recorrido lugares intransitables, saben que es imposible descubrir algo nuevo y esa idea les resulta intolerable. También están los bibliotecarios que de vez en cuando hallan algo sabiendo, sin embargo, que toda búsqueda resulta infinitesimal ante la imponente Biblioteca.

Esta imagen es una oportunidad para pensarnos como eternos buscadores en medio de esa gigantesca Biblioteca que nos aturde y nos envuelve y nos empuja a seguir. Por esta razón, nos pensamos como peregrinos, como eternos viajeros que saben que nunca van a encontrar la verdad sino mínimos vestigios que ayudarán a construir nuevos sentidos. Emprendemos la tarea de elucidar los detalles que logran decir algo distinto en lo ya dicho. Por estas razones elegimos comenzar con ese fragmento del cuento porque somos peregrinos, viajeros, extranjeros que al culminar el viaje seguiremos afirmando que la Biblioteca es interminable.

Lo que queremos decir es que lo expuesto en las páginas anteriores en donde presentamos cada una de las investigaciones encontradas es una búsqueda parcial. En medio de una Biblioteca enorme no nos queda más opción que afirmar los límites de nuestros hallazgos. Entonces, estamos ante una selección de investigaciones entre otras

posibles, pero sabemos que es válida porque es resultado de un trabajo minucioso de encuentros y desencuentros entre trabajos publicados por diferentes universidades y, además, porque es una selección esperanzadora, ya que nos permite imaginar la posibilidad de hallar algo nuevo por más mínimo que sea.

Los diferentes trabajos académicos presentados fueron seleccionados porque de una u otra manera contribuyen a nuestro objeto de investigación. En primer lugar, decidimos describir la manera a través de la cual llevamos adelante la búsqueda para, así, presentar las investigaciones que darán consistencia al estado del arte. Luego, consideramos necesario determinar algunos criterios que nos permitan agrupar los escritos con el propósito de organizarlos y puntualizar en los aspectos comunes entre algunos de ellos. Finalmente, según los criterios demarcados, comentamos las investigaciones y establecemos vínculos directos con nuestro trabajo y el tema que pretendemos abordar.

Damos un paso más y en esta instancia consideramos necesario precisar algunos aportes generales que extraemos del corpus seleccionado. La propuesta consiste en puntualizar en algunos aspectos clave que contribuyen a nuestro escrito.

- Los trabajos que abordan la problemática del sufrimiento-mal sostienen su presencia ineludible en la existencia humana. Esta situación impulsa la búsqueda insaciable de respuestas, desde las explicaciones metafísicas, teológicas o cosmológicas. En este sentido, se afirma la inevitabilidad del dolor en la vida humana.
- En la mayoría de las investigaciones podemos rastrear un posible recorrido histórico que nos permite fundamentar la relevancia de la temática. De esta manera, estamos en condiciones de contextualizar nuestra investigación a través de las perspectivas filosóficas que se fueron dando a lo largo de la historia y que abordaron, de algún modo, tanto la problemática del sufrimiento como de la amistad.
- En otros casos, es interesante los argumentos que podemos rescatar para ratificar las hipótesis de nuestro trabajo, ya que seguimos sosteniendo (ahora más firmemente) la necesidad de alejarnos de respuestas teológicas si buscamos transformar las situaciones dolorosas.

- Además, después de estas lecturas, tenemos la posibilidad de reafirmar los vínculos existentes entre los dos filósofos pilares de nuestra tesis: Spinoza y Nietzsche. Los trabajos exponen claramente las nociones que comparten y hacen nudos en la postura de ambos filósofos ante el problema del sufrimiento humano.
- Las bibliografías de algunas investigaciones son significativas para tener en cuenta en el desarrollo de ciertos aspectos importantes que formarán parte del cuerpo del escrito.
- La totalidad de los trabajos seleccionados son movilizados, ya que otorgan la posibilidad de seguir formulando interrogantes a partir de ciertos planteos que fueron apareciendo a lo largo de la lectura. Lo que confirma que el pensar es acción con otros, es experiencia vivida y compartida.
- Por último, es importante destacar la escasez de investigaciones que vinculen directamente el sufrimiento humano y la amistad con la educación. Por esta razón, consideramos relevante el abordaje de esta temática. Estamos convencidos/as de la imperiosa necesidad de trabajar la presencia de la ética como condición necesaria para responder a las demandas de aquel/lla que sufre y en donde la educación juega un rol imprescindible si la concebimos como *oficio del lazo*.

Ya hicimos referencia más arriba a la importancia de la esperanza en las tareas que implican el trabajo de investigación. Es una espera fundada en sospechas y sostenida por convicciones que nos acompañan en todo este proceso. Si bien, sabemos que el viaje es agotador, que nos vamos a encontrar con lugares difíciles de transitar y que nuestros hallazgos son provisorios y limitados, sin embargo, hay un sustento común que oficia como fundamento para poder pisar firme y seguir avanzando. Hay un nosotros que acompaña y abala los saberes. Hay un orden, tal vez inestable, que moviliza y, al mismo tiempo, da alegría.

*La biblioteca es limitada y periódica.* Si un eterno viajero la atravesara en cualquier dirección, comprobaría al cabo de los siglos que los mismos volúmenes se repiten en el mismo desorden (que, repetido, sería un orden: el Orden). Mi soledad se alegra con esa elegante esperanza (p. 99).

### **3. Los métodos**

#### **3.1 ¿De qué manera vamos a llevar adelante nuestra investigación?**

Una vez enunciados los conceptos sobre los cuales va a girar este trabajo, consideramos necesario explicitar la metodología que hemos decidido implementar. En primer lugar, queremos dejar en claro que se trata de una investigación filosófica que implica un trabajo teórico-especulativo-sensitivo. Por lo tanto, gran parte de nuestra tarea va a consistir en realizar un acopio de aquellos textos fuentes que tengan relación con el objeto de estudio y de poner a disposición obras que provienen de diferentes lenguajes artísticos. Se trata (en parte) de entrar en contacto con los textos de los grandes pensadores que nos posibilitan la reflexión sobre nuestro tema de investigación. En este sentido, encontramos puntos de contacto con el método hermenéutico en tanto vuelta a la reflexión y búsqueda de una interpretación coherente entre los conceptos que se entran y los fragmentos que se muestran. Pretendemos sostener esta búsqueda desde la argumentación, interpelación, refutación y comprensión para derogar la lógica del discurso unívoco. Por eso, aspiramos a propiciar relaciones dialógicas de comunicación entre la escritura, los textos fuentes y las obras artísticas, cuya condición sea la posibilidad de alterar. Sin olvidar que: toda lectura es comprensión, todo texto es polisémico y toda interpretación es finita.

Nos resulta imprescindible declarar que hemos renunciado a establecer un método cuantitativo que haga uso de las mediciones controladas y se refiera a datos estadísticos. En cambio, vamos a considerar los contextos y situaciones que permiten explorar abiertamente el objeto de estudio. Pretendemos desarrollar una mirada holística, sin caer en la tentación de totalidad, universalidad ni univocidad. En este sentido, buscamos establecer lazos entre los saberes que nos lleven a transitar por atajos, tal vez, no esperados.

Además, la metodología que proponemos seguir va a estar sostenida desde una *Epistemología del Encantamiento* (Méndez, 2017) como una manera de enmarcar nuestro proyecto, ya que consideramos necesario que entren en escena diferentes lenguajes en la escritura. El arte: poemas, cuentos, obras visuales, fotografías y canciones se hacen presentes y forman una trama en la que se complementan y tienden a encantar el abordaje teórico. Este trabajo implica la habilidad de pasar por diferentes terrenos de forma transversal, enlazar conocimientos diversos, visitar distintos

discursos. Podemos afirmar que nuestra intención es superar la fragmentación en torno a los sentidos del sufrimiento y la “amistosidad”, por eso, optamos por un método panorámico que nos ayude a hilar las diversas vetas de los conceptos que vayamos rescatando.

De esta manera, queda en evidencia la textura mestiza que caracteriza a este trabajo. Por esta razón, y para continuar con la delimitación de nuestro marco conceptual, encontramos oportuno presentar un acercamiento al término *mestizaje*. Para tal fin, consideramos interesante el desarrollo que se presenta en el prefacio de la obra de Laplantine y Nous (2007). En primer lugar, los autores aclaran que esta noción no debe confundirse, como habitualmente sucede, con mezcla, hibridez, sincretismo, sino que supone embarcarse en un pensamiento de desapropiación, de ausencias, incertidumbres e inestabilidad. Se desliza entre pliegues y repliegues que requieren de una aproximación más lateral que frontal. El mestizaje es “lo que nos arranca de la repetición de lo mismo”; “... se reconoce en un movimiento de tensión, de vibración, de oscilación, que se manifiesta a través de formas transitorias que se reorganizan de otro modo” (p. 25). Resulta interesarse detenerse en otro de los aspectos que define esta categoría y la ubica como tercera vía entre lo homogéneo y lo heterogéneo con la intención de no caer en ningún binarismo. Es un pensamiento informe, con una textura propia, la mestiza, que se caracteriza por girar en torno a flexiones, curvas y tensiones.

Adherimos a la idea de mestizaje como la unión de discontinuidades, es decir, de conceptos, formas y percepciones que no se habían encontrado antes. Por eso, nos abocamos a un trabajo de tejido, de trenzado y de montaje para construir una urdimbre que nos permita entrelazar autores, artistas, filósofos, categorías, obras, poesía y fotografías. De esta manera, también nosotros afirmamos la existencia de una epistemología mestiza, a la que definen como una epistemología de la desapropiación, un modo de conocimiento que niega todo tipo de clasificación<sup>10</sup>, pero que a la vez reclama un método. Este método consiste en marchar entre conceptos que deben funcionar como operadores lógicos y sensibles, mediadores que tracen líneas curvas que se crucen, que generen puntos de encuentros, que abran espacios nuevos.

---

<sup>10</sup> Quizás cercana al estilo de la enciclopedia china de Borges: “... los animales se dividen en a) pertenecientes a Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas” (Foucault, 2002, p.9).

Ponemos disponibles algunas líneas textuales que reafirman el sentido del pensamiento mestizo: “La tensión del devenir mestizo surge en general de manera infinitamente discreta, en los márgenes de lo que es reconocido oficialmente” (Laplantine y Nous, 2007, p. 29). “El mestizaje es ante todo un devenir;” “... es burla de las jerarquías” (p. 30); “... es un tejido cuya trama integra lo que parece serle contradictorio;” “... incorpora lo que niega en una lógica de apertura” (p. 32). Por esta razón, estamos dispuestos a emprender una investigación mestiza.

Nos resulta interesante, también, pensar este trabajo como un laboratorio de imágenes, las cuales entran en juego al momento de abordar las temáticas desarrolladas en cada uno de los apartados del escrito. Pensamos la investigación como un laboratorio de ideas que se va conformando a partir de la identificación de imágenes *faro*<sup>11</sup>, las cuales se ofrecen como rastros para profundizar sentidos. De esta manera, se presenta la oportunidad de ir realizando ensayos, estableciendo relaciones, delimitando y redefiniendo nociones.

... pensar las exposiciones como laboratorios de ideas significa hacerlo desde la perspectiva de investigador-curador teniendo en cuenta no solo aquello que se produce estrictamente en la sala donde la exposición se presentará, sino también, y muy especialmente, considerando todos aquellos procesos previos que llevan a identificar algunas imágenes *faro* que se ofrecen como *indicios* para avanzar sobre las hipótesis que da lugar a la exhibición, así como a las derivas a las que cada una de estas *imágenes indiciarias* nos conducen (Wechsler, 2015, p. 1).

Se trata de un trabajo de montaje con el fin de ir construyendo presentaciones de relatos abiertos, que inciten la búsqueda, que no se presenten imposiciones ni certezas inamovibles, sino que trate de mostrar algunos caminos, atajos o escondites posibles.

Consideramos necesario, en esta instancia, recurrir nuevamente a Laplantine y Nouss (2007) para acercarnos a la noción de *montaje* que hace referencia a confrontar elementos inconexos en el interior de una misma obra, en donde no se establecen ninguna jerarquía, sino que se dan uniones a través de empalmes, collages, ensamblados que afirman diferencias. La obra montada supone una apertura potencial, una multiplicidad de montajes posibles que hacen que se vuelva susceptible de adoptar diferentes formas.

---

<sup>11</sup> Oficia de referente para los navegantes, en ciertos momentos iluminan y dejan ver, pero de repente se transforma nuevamente en penumbra que lo oculta todo. Entonces, en medio de luces y sombras se producen acercamientos-alejamientos propios del devenir del navegante.

En esta investigación el montaje adquiere tonalidades Didi-Hubermanianas. Si bien, no lo pensamos como un único método a través del cual llevar a delante nuestra búsqueda entendemos que algo del orden del montaje vamos a realizar. Como acabamos de decir, no se trata de un trabajo estrictamente de montaje, pero los sentidos que están implicados en esa tarea son similares a los nuestros. Por eso, consideramos importante recuperarlos para continuar enmarcando el modo en que vamos a llevar adelante esta tarea de investigación.

Contrastes de lenguajes, rupturas en las continuidades, relaciones explícitas de cercanía, vínculos dispersos que pueden aparecer en el transcurrir de la lectura sostenido en un fondo común que orienta la búsqueda. En este sentido, proponemos un orden que estructura y clarifica los aportes que hacen al trabajo de investigación, pero también queda abierta la posibilidad de observar, asociar o confrontar de otra manera. Detalles y espacios en blanco que generan tiempos de pausa con la intención de que el fragmento se transforme en un lugar que incremente la potencia de pensamiento.

Cada obra, poema, fotografía y apartado los concebimos como fragmentos, es decir, no serán una sumatoria de partes sueltas y aisladas, sino que formará un entramado que se irá tejiendo de una determinada manera con el fin de interrumpir un orden acumulativo de conceptos. El fragmento será como un destello que busca llamar nuestra atención, como un signo que da cuenta de algo más, como una oportunidad que otorga un plus de sentido y como gesto mínimo que garantiza la presencia de aquellos que generaron pensamiento disruptivo y dis(loca)nte. Entonces, hablamos de experimentar y afirmamos la necesidad de vernos atravesados por lo que pasa, de dejarnos afectar: sentir, percibir, mirar, escuchar.

Como Didi-Huberman (2008) sostiene, no se trata de mostrar al estilo catálogo, sino de disponer (*dis*/divergencia-separación y *ponere*/poner como un trabajo de colocación) las diferencias, organizar su orden de aparición, como un choque de heterogeneidades sin jerarquías. Mostrar por dislocaciones y recomposiciones que exige interpretaciones de relaciones para que el montaje sea un método de conocimiento, es decir, una forma visual de conocimiento que surge cuando las fronteras entre la imagen y la escritura académica son permeables. Entonces, estamos ante una tarea de desmontaje y remontaje. La imagen obliga a detenerse, a mirar, a volver hacia atrás o adelantarse para comprender, tal vez pueda desorientar, pero también generar un efecto de conocimiento. “Lo que constituye el montaje es un movimiento, aunque sea entrecortado” (Didi-Huberman 2011, p. 176). Los fragmentos se mantienen como tal,

pero además incitan a establecer asociaciones diversas. Presentamos un “mecanismo” que “funciona” y que es posible desarmar: leerlo-verlo-sentirlo por fragmentos al estilo que expone Didi-Huberman (2011):

La desmonta como se desmonta un reloj, es decir, como se desarman minuciosamente las piezas de un mecanismo. En ese momento, el reloj, por supuesto, deja de funcionar, sin embargo trae aparejado un efecto de conocimiento que sería imposible de otro modo (p. 173).

El montaje supone el efecto de desmontaje, visitar la ubicación que el fragmento tenía previamente a esta nueva disposición.

### **3.2 ¿Por qué la presencia de las artes?**

Como venimos diciendo, la propuesta metodológica consiste en partir de diferentes piezas artísticas que inquieten al que las observa-lee. Por eso, acordamos como necesario preguntarnos: ¿Qué es el arte? ¿Cuándo una obra es considerada artística? ¿Hay algo de común en la multiplicidad de lenguajes artísticos? ¿De qué manera se vincula el arte con el saber? Interrogantes que asume la estética: disciplina filosófica que se refiere a la historización del arte, los métodos artísticos, las teorías sobre lo Bello y al estudio de lo sensible. Proviene del griego αἰσθητικέ, adjetivo de αἴσθησις término que remite a “sensación”, “percepción”, es decir que se focaliza en los sentidos, cubre todo el campo referido a la representación sensible de la experiencia humana; y del latín *aesthetica* que significa “estética”, entendida como disciplina que tiene el objeto del estudio de la belleza. Siguiendo a Heidegger (2000) podemos decir que es un “...saber acerca del comportamiento humano sensible (*sinnlichen*) relativo a las sensaciones (*Empfindung*) y a los sentimientos (*Gefühl*), y de aquello que lo determina” (p. 82).

Nos resulta movilizador retomar el análisis que realiza Frigerio (2012) sobre este concepto cuando lo vincula directamente con el término *Grülp* que rescata de un cuento de Georg Simmel. Pensar la estética como *Grülp* implica, justamente, concebirla como indeterminación, ya que, se refiere a un color que no puede ser logrado a través de ninguna fórmula. Resulta de una especie de mezcla entre el verde, el gris y el amarillo, pero en realidad lo que se logra es un híbrido que adopta diferentes intensidades según las proporciones de las tonalidades usadas (pp. 25-43).

Algo similar ocurre al pensar la estética a través del tiempo<sup>12</sup>, ya que fue cobrando diferentes significados y es por eso que consideramos necesario precisar en uno de esos conceptos para enmarcar nuestro abordaje teórico. Optamos por la conceptualización que lleva a cabo Ranciere (2002) con el fin de acercarnos a una posible definición de estética, aquella que supere la dicotomía entre lo sensible y lo inteligible. De este modo, animarnos a emprender un viaje donde los márgenes no estén claros, donde sea casi imposible poder focalizar y los contornos no estén claramente delimitados.

... la estética no es la teoría de lo bello o del arte, tampoco es la teoría de la sensibilidad. Estética es un concepto históricamente determinado que designa un régimen específico de visibilidad y de inteligibilidad del arte, que se inscribe en una reconfiguración de las categorías de la experiencia sensible y de su interpretación. (...)

Lo que quiere decir <estética> es, al fin y al cabo, una <finalidad sin fin>, un placer desconectado de toda ciencia de los fines (pp. 283-286).

... un régimen específico de indeterminación y de pensamiento de las artes: un modo de articulación entre las maneras de hacer, las formas de visibilidad de esas maneras de hacer y los modos de <pensabilidad> de sus relaciones, implicando una cierta idea de la efectividad del pensamiento (p. 10).

Otro concepto que tal vez podemos enmarcarlo en estos contornos difusos es el de arte. Usamos un mismo término para referirnos a diferentes producciones. Entonces, nos preguntamos: ¿Hay algo común de lo cual participan todas las artes? Nancy (2013) aborda esta cuestión, por eso, consideramos oportuno presentarla. Uno de los aspectos que comparten las diferentes manifestaciones artísticas es la *tecnicidad*, ya que todo arte es demostración de un “saber hacer”. Se refiere a una tecnicidad autónoma y, por tanto, independiente de cualquier finalidad externa a ella misma. El placer del arte radica en la producción, entendida como un saber disponer, articular y ordenar las cosas. La técnica del arte consiste en *hacer presente*, es por eso que Nancy (2013) lo define como la técnica del presente, en el sentido de poder intensificar la presencia, producir una apertura hacia ella. Un presente arrancado del tiempo, un presente contra la precipitación del tiempo, un instante presente.

---

<sup>12</sup> No pretendemos hacer un desarrollo histórico porque excedería los fines del apartado, sólo nos interesa puntualizar en el carácter contingente del término.

El arte es disposición. Dispone la cosa según el mandato de la presencia. El arte es la técnica productora de la presencia. (...) Pero la presencia es el acto que se sustrae al paso. Sustrae así la cosa a su coseidad, o bien retira toda la coseidad de la cosa -es decir, toda la realidad de la *res*- poniéndola sencillamente por delante... (pp. 217-218).

Damos un paso más y podemos identificar otro aspecto que tienen en común las artes, nos referimos al gesto del *trazo*, cada una de ellas se definen, justamente, por ese movimiento del trazo, del *γράφειν*, ese saber de la *grama*. La línea puede haber sido trazada por un dibujante, un bailarín, un compositor, un cineasta o un cantante. “Ese trazo polimorfo, polifónico cuyo trazado o trazadura se constituye a partir de un punto o de un instante de oscuridad, el instante de un ojo que se cierra abriéndose, para abrirse” (Nancy, 2013, p. 340).

Hablamos de técnica, de presencia y de trazo. Llega el momento de referirnos al arte como un lenguaje diferente que se encuentra fuera del discurso y que logra decir de otro modo. Escapa a las lecturas literales-lineales y encuentra su sentido en la obra misma. Por esta razón, Nancy (2013), afirma que el arte tiene un referente, pero no significación, es decir, resulta imposible unificar el referente con la significación. Adopta un decir signifiante, un decir que dice, pero de otra manera y, de este modo, logra una composición que es *simbólica*, pero el hecho de simbolizar es independientemente a la remisión de algún significado. Simbolicidad que trata siempre de renunciar a una significación. Entonces, el arte es puro *signifiante*.

Lo “simbólico”, aquí, no remite a nada, no representa nada: compone, pone juntos, hace que haya distribución. Lo que lo vuelve posible es que libera en nosotros algo como el pensamiento o como *el arte* de un mundo: el pensamiento o el *sentido* -la sensibilidad o la dirección para la composición de un *cosmos*, para un *symbolon* que sería también sus *tonos* y su *melos*, su *phatos* y su *logos*- (p. 67).

Después de analizar el planteo que lleva a cabo Nancy nos resulta inevitable no establecer relaciones con el “tercer sentido” que presenta Barthes (1986) cuando distingue los tres niveles de sentidos de una obra: 1. El nivel de la comunicación, 2. El nivel de la significación (obvio), 3. El nivel de la significancia (obtusos). El primero, toma los conocimientos que le proporcionan los elementos que constituyen la obra: el decorado, la vestimenta, las relaciones que se establecen. El segundo, el nivel simbólico, que nos impulsa a una lectura interrogativa más allá del mensaje explícito

que se quiere transmitir. Este nivel implica un sentido que está antes que el espectador, va en su búsqueda, es evidente, elige el sentido y lo impone. Por eso, Barthes lo llama el *sentido obvio*, que quiere decir: *que va por delante*. El tercero, se refiere al campo del significado, que es un agregado, como un suplemento que no se logra captar por completo porque se escapa, se esconde y no se deja ver a simple vista. Le da el nombre de *sentido obtuso* que quiere decir: *de forma redondeada*. Este tercer sentido es tan amplio que abre un campo infinito de sentidos. "...el sentido obtuso es un significante sin significado; por ello resulta tan difícil nombrarlo" (p. 61). Está fuera del lenguaje articulado y en permanente movimiento: entre lo que aparece y desaparece, entre el sentido y la pérdida de sentido porque "...hace fracasar al sentido, ya que no se limita a subvertir el contenido; subvierte la misma práctica de sentido" (p. 62). Entonces, podemos afirmar que el sentido obtuso es lo fílmico del film, lo novelesco de la novela, lo musical de la música, lo danzable de la danza...

Concebimos el arte de esta manera, siguiendo las ideas de los autores presentados y teniendo la convicción de la carga reflexiva que conllevan las producciones artísticas. Nuestro trabajo de investigación gira en torno a este posicionamiento conceptual haciendo hincapié en ciertos aspectos que ofician de sostén de este proceso. Para aunar ideas, retomamos algunas de esas nociones: Apostamos al arte como presencia junto a la escritura porque lo concebimos como símbolo, como aquello que hace seña y, de algún modo, nos obliga a hacernos cargo de su "estar ahí". Además, entendemos el arte como existencial, un modo de existir, un modo de conocer que exige establecer íntimas relaciones entre las producciones artísticas y el conocimiento. Es interesante el planteo de Jaus, H. (1986) cuando relaciona el placer estético con el conocimiento, al afirmar que el placer estético implica en sí mismo una condición teórica, es decir, un placer que entiende. En este sentido, nuestra propuesta está sostenida por la fuerza de lo sensible, por eso afirmamos la importancia de generar experiencias estéticas<sup>13</sup>. Además, coincidimos con Goldstein (2012) cuando afirma que:

El encuentro con el arte, y con lo bello, provoca profundas impresiones, y emociones, que convocan nuestros sentidos y producen sensaciones en general de la serie del goce o del placer. Se trata de impresiones estéticas que, en algunas ocasiones, promueven efectos propios del arte y su experiencia que

---

<sup>13</sup> Como experiencias vividas en el sentido que lo plantea Baudelaire con el concepto de *shock*: momento presente, instante en relación a la experiencia estética, sorpresa-sacudida ante la obra de arte.

implican algo diferente en su significación, algo que aporta una profunda reflexión. Y que deben ser consideradas como forma de acceder a algo más que el placer estético, a algo que proporciona un efecto de conocimiento (p. 61).

Por esta razón, apostamos a las diferentes manifestaciones artísticas como otro modo de acercarnos al sufrimiento humano y la “amistosidad” como efecto ético de la educación. Tenemos dos convicciones, una que el arte conmueve de un modo diferente y, por eso, lo consideramos potencia de pensamiento; la otra, que tiene poder para perturbar, provocar y alterar los cuerpos, cuerpos que se ven afectados por las impresiones que el arte produce en ellos.

Damos un paso más y nos preguntamos: ¿de qué manera emprender un recorrido que sea riguroso y al mismo tiempo no termine convirtiéndose en puro determinismo? La categoría de *oblicuo* (Jullien, 2013) nos resulta pertinente para dar marco a este recorrido. Tomamos esta noción para no interrumpir arbitrariamente las posibles asociaciones que los lectores vayan realizando. Ante la presencia de aquello que no se puede abordar frontalmente, lo huidizo, lo que se oculta, se propone relacionarnos de manera *oblicua*, es decir, descubrir un *sesgo* en el camino. Una tarea que no recae en lo intelectual sino más bien en el trabajo manual-artesanal directamente relacionado con un “saber hacer”. Supone correrse de la idea tradicional de *método*, término que proviene del griego μέθοδος que significa “camino”, “procedimiento”, “los pasos a seguir para realizar una cosa”, ya que el trayecto no es proyectivo sino procesual, no pretende marchar directo a la meta. El camino *oblicuo* reconoce que el terreno no es llano, que se pueden marcar atajos o tomar caminos que no son los necesariamente más cortos, es más, alargándolos intencionalmente al elegir desvíos desconocidos.

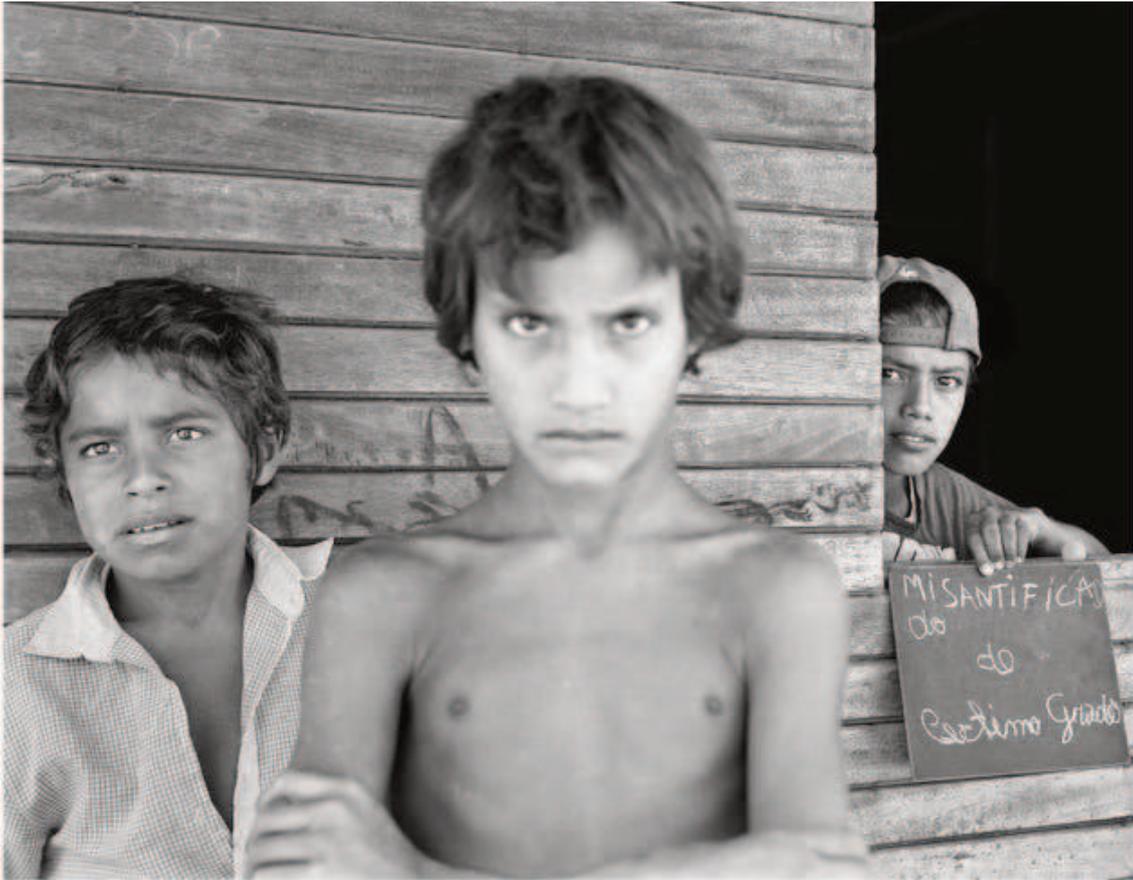
... cuando se trata de concebir un recorrido que sea riguroso, pero no *metódico*; un recorrido que no deje de tener coherencia, que no esté librado a la suerte, pero que no dependa por ello de prescripciones *a priori*. (...) Frente a aquello que no podemos abordar *frontalmente*, mediante nuestro razonamiento, que rige de antemano, que proyecta y que implica, no tendremos pues otro recurso que relacionarnos de la única manera posible: una manera que llamamos *oblicua*. No tendremos otro recurso que descubrir un *sesgo*, en el camino... (Jullien, 2013, p. 71)

Se trata de generar espacios para que las palabras se pronuncien de *soslayo* y no esperar la frontalidad sino llevar adelante una especie de intervención lateral, no directa, sí difusa e insinuante. Esperamos que el encuentro con este escrito suponga perderse-

encontrarse, pensarse-sentirse, conservarse-transformarse, lo que sólo podemos llegar a incitar oblicuamente. En este sentido, afirmamos que se trata de una declaración de movimiento, de variaciones y relaciones que escapan a lo determinado, que se aleja de un proceso progresivo-lineal para embarcarse en el devenir de lo que acontece. Esta disposición, de imagen circular, niega todo límite, cada uno de los temas que la componen se entrelazan con los demás. Constituye un entramado de líneas curvas que conforman recorridos sinuosos, que implica ir y venir, descubrir nuevos lugares y volver a transitar los conocidos y, de esta manera, llevar adelante una investigación desde una perspectiva anti-metafísica del sufrimiento, que hunda sus raíces en una ética encarnada para apostar a una educación transformadora.

## **Segundo acto: Sobre sentidos filosóficos del sufrimiento**

Nuestra investigación gira en torno a dos problemáticas, por un lado, la del sufrimiento y, por otro, la de la “amistosidad”. En este segundo acto nos detenemos en los sentidos filosóficos del sufrimiento que elucidamos en el pensamiento de Spinoza y Nietzsche. Por esta razón, comenzamos delimitando “el lugar” que decidimos ocupar entre lecturas a las cuales nos acercamos y posturas a las que nos distanciamos. Luego, nos adentramos en cuestiones que atañan puntualmente a la filosofía del sufrimiento en cada uno de estos filósofos. Con este propósito, al inicio de estos apartados, recuperamos algunos conceptos que provienen de sus filosofías y que consideramos clave (tanto en Spinoza como en Nietzsche) para sostener el posterior desarrollo.



**Martín Weber**  
*Mapa de Sueños Latinoamericanos*  
1993-2013

## *Lo fatal*

*Dichoso el árbol, que es apenas sensitivo,  
y más la piedra dura porque esa ya no siente,  
pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo,  
ni mayor pesadumbre que la vida consciente.*

*Ser y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,  
y el temor de haber sido y un futuro terror...  
Y el espanto seguro de estar mañana muerto,  
y sufrir por la vida y por la sombra y por*

*lo que no conocemos y apenas sospechamos,  
y la carne que tienta con sus frescos racimos,  
y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos,*

*¡y no saber adónde vamos,  
ni de dónde venimos!...*

(Rubén Darío, 1966, p.181)

## 4. El lugar

### 4.1 Acercamiento y distanciamientos

Nuestro principal propósito es elucidar la posibilidad de transformación de las situaciones sufrientes. Una de nuestras hipótesis, como ya dijimos, sostiene que las posturas metafísicas obturan toda oportunidad de cambio. Por esta razón, optamos abordar la postura filosófica del sufrimiento en Spinoza y Nietzsche, ya que consideramos que son reaccionarios a toda ontología de raíz parmenídea. Apostamos a la creación y transformación como forma de operar sobre el inevitable sufrimiento humano. En este sentido, ambos filósofos, son nuestros filósofos y los convocamos a pensar juntos.

Antes de embarcarnos en esa travesía consideramos importante ocuparnos del epicureísmo como antecedente, ya que lo consideramos ineludible por su fuerte influencia en las perspectivas filosóficas anti-metafísicas del sufrimiento. La ética de Epicuro se presenta como una fuerte influencia a la que necesariamente tenemos que remitirnos para sostener el desarrollo teórico de aquellas posturas filosóficas con las cuales decidimos entablar conversación: Spinoza y Nietzsche.

Nietzsche tiene contacto con la filosofía de Spinoza de manera indirecta, ya que fue a través de la obra de Kuno Fischer, *Historia de la filosofía moderna*, que se acerca a su doctrina. Después de esta lectura, Nietzsche manifiesta su admiración por Spinoza y lo anuncia como su precursor. En la carta que escribe a su amigo Franz Overbeck del 30 de junio de 1881 afirma:

¡Tengo un predecesor, y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que ahora haya sentido la necesidad de él ha sido un «acto instintivo». No sólo su planteamiento general coincide con el mío – hacer del conocimiento el afecto más potente –, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en estas cosas: niega la libertad de la voluntad –; los fines –; el orden moral del mundo –; lo no-egoísta –; el mal–

La cercanía de ambos pensadores se basa en el contenido de sus filosofías, tales como: la reivindicación de la inmanencia, sus perspectivas críticas sobre la moral (específicamente en el problema de la voluntad, las nociones de bien y de mal y en el tema de la compasión), la defensa del horizonte práctico de la filosofía, la concepción

del pensamiento como acción transformadora, la íntima unión entre cuerpo y alma, la crítica a la subjetividad moderna, la revalorización de la importancia de los afectos. Por estas razones tenemos la convicción que ambos filósofos están atravesados por conceptos comunes que podemos ir hilvanando para abordar la problemática del sufrimiento en general y luego vincularla al campo educativo.

Como siguiente paso, presentamos la filosofía estoica como una perspectiva que consideramos necesaria cuestionar, ya que afirma una racionalidad única, trascendente y total que rige sobre el universo. El mal, en este contexto, es ir en contra de ese *logos*, es decir no adaptarse a las pautas que impone la naturaleza. Por lo tanto, el sufrimiento no tiene sentido. El estoico no sólo acepta los dolores de este mundo, sino que pareciera que los busca como modo de reafirmar el poder de soportarlos o de evitarlos a través de la insensibilidad porque entiende que todo lo que le pasa es bueno y, de esta manera, busca anular la sensibilidad ante el padecimiento. De esta manera, ubica al mal en el orden sensible.

Luego, pensamos que es clave poner en crisis a la filosofía platónica en su interpretación plotiniana porque se afirma un orden inteligible entendido como la “realidad que verdaderamente es”. De esta manera, se postula la idea de Bien como “más allá del ser”, un bien trascendente que es principio de todo lo que existe. El Uno, lo inmóvil, lo lleno, lo eterno, lo saciado instala una moral eterna e inmutable. De esta manera se menosprecia la existencia y se afirma que es el cuerpo el que arrastra al alma hacia el padecimiento.

A continuación, presentamos la postura de Agustín de Hipona como referente de la filosofía medieval y uno de los máximos influyentes en la teología cristiana. Reaccionamos a todos los componentes que hereda del estoicismo y neoplatonismo como es la noción de *Summun Bonum* (Bien absoluto y universal) y la necesidad de subordinación del hombre a la voluntad divina. Además, sostiene la idea del cuerpo como fuente de perversión y de la voluntad como posibilidad de corromper el alma. También, concibe al sufrimiento como una especie de castigo con el fin de corregir las conductas. Todo esto a causa de la afirmación de un “más allá” que sostiene una lógica dualista entre “este mundo” versus “otro mundo”.

Por último, como gran influyente de Nietzsche y al mismo tiempo un admirado adversario, presentamos la perspectiva de Schopenhauer porque consideramos que continúa la línea de pensamiento que venimos desarrollando. Lo que se pone en cuestión es, principalmente, su espíritu ascético. En este sentido, plantea la necesidad de

emprender un camino de purificación en el cual se logre suprimir el deseo, el goce y termine en la negación de la voluntad de vivir. De esta manera, aceptar el sufrimiento humano es la alternativa para acceder a una vida superior. Además, apuesta a la compasión como valor lo que lleva a que se desconozca la necesidad del sufrimiento en aquel que lo padece.

Llegados hasta aquí, es momento de desplegar cada una de estas posturas para hallar el lugar en el cual vamos a situarnos.

#### **4.1.1 El sufrimiento como displacer: Epicuro**

La filosofía epicúrea valora más la vida práctica que la contemplativa pues la felicidad reside en un conocimiento certero y preciso de cómo son las cosas. El conocimiento de la naturaleza es una de las mayores fuentes para lograr la *ataraxia*, es decir, la tranquilidad del alma. Ésta se alcanza librándose de las perturbaciones, evitando temores infundados e innecesarios y ahuyentando las opiniones vacías para obtener la felicidad.

Si nos preguntamos qué es el bien en Epicuro inevitablemente vamos a enfocarnos en algunos aspectos propios de la *hedoné*. Por eso, consideramos relevante comenzar abordando el placer como criterio de verdad, es decir, como bien supremo. Luego, entrar en la clasificación epicúrea de los placeres: de la carne y del alma, los cinéticos y catatemáticos. De esta manera, adentrarnos en el cálculo de los placeres como resultado del ejercicio de la virtud. A través de este recorrido pensamos que es posible, también, preguntarnos sobre el sufrimiento. Al saber qué es el bien podremos acercarnos por oposición al mal.

El placer como criterio de verdad.

Consideramos significativo comenzar esta sección con la siguiente cita: “...en el *Canon* Epicuro afirma que los criterios de la verdad son las sensaciones, las prolepsis y las afecciones...” (Diógenes Laercio, X, p. 524).

La *sensación* es la fuente más firme de creencia y la vida es identificada con la sensibilidad, ya que la muerte es la privación de sensación. De esta manera, se distancia de muchos predecesores que concebían a la sensación como un tipo de conocimiento falible, mutable e inestable. En relación a la *prolepsis*, es decir, la pre-concepción, pre-noción o anticipación, la concibe como la causa de una serie de sensaciones repetidas en el pasado y acumuladas por la memoria que da como resultado una imagen mental o

concepto general. Si no se daría la prolepsis cada percepción sensible sería siempre la primera. El tercer elemento, la *afectación*, se constituye como criterio infalible del placer y del dolor, ya que sólo podemos juzgar si algo es placentero en relación al modo en que nos afecta. De esta manera medimos los placeres que van a ser lo que en definitiva otorgan felicidad.

...el placer es principio y culminación de la vida feliz. Al placer en efecto, reconocemos como bien primero, a nosotros connatural, de él partimos para toda elección y rechazo y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como norma. Y como éste es el bien supremo y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor (Carta a Meneceo, 130, p.73).

Por lo tanto, la ética epicúrea versa entre lo que se debe buscar y lo que se debe evitar para alcanzar la vida feliz. La consecución del placer y la evitación del displacer es lo que tiene que guiar nuestras elecciones. De esta manera, la *hedoné*, se constituye en la meta de nuestro actuar, no hay otro objetivo trascendente, sino que el propósito de nuestro existir se encuentra en la propia existencia.

Resulta interesante detenernos por un momento en el sentido que le otorga Epicuro al término *hedoné*, ya que lo concibe como algo más amplio de lo que solemos comprender habitualmente por ese vocablo. García Gual (2002) sostiene que se pueden elucidar varias denotaciones que este término fue adquiriendo a lo largo de la obra de Epicuro. Por un lado, se presenta en un sentido genérico, es decir, como el uso común de la palabra. Además, el autor recupera a Merlan para realizar algunas precisiones al respecto, ya que afirma que no hay ningún término en las lenguas europeas que pueda abarcar todo el campo semántico del vocablo *hedoné*. Como una posible traducción propone utilizar “gozo” - “goce” junto al del “placer” y enfatiza en que la *hedoné* catastemática de Epicuro corresponde al “gozo de vivir”. Por eso, se puede decir que la filosofía de Epicuro no es la filosofía del placer sino la del gozo (p. 162). Lo que inevitablemente nos invita a seguir pensando la complejidad de este vocablo.

#### Clasificación de los placeres.

Epicuro distingue los placeres del cuerpo de los placeres propios del alma. La felicidad se compone de dos bienes: el cuerpo sin dolor y el alma sin perturbación. Es necesario recordar que tanto el alma como el cuerpo o más precisamente los placeres de

la carne (*sax*) y los de la mente (*diánoia*) son corpóreos y materiales que componen un único organismo. Los placeres de la carne, en cuanto placeres básicos, son urgencias naturales que requieren ser satisfechos como principio primero de la vida feliz. En “Fragmentos y testimonios escogidos” afirma que el “Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Incluso los actos más sabios e importantes a él guardan referencia” (33, p. 89). Éstos son placeres básicos, los placeres del vientre, son la raíz de cualquier bien, y que de lo contrario impiden el acceso a cualquier otro tipo de placer superior como los provenientes de la inteligencia. En este contexto, placer se entiende como aquello que sobreviene cuando el dolor se retira, es decir, como ausencia de perturbación.

Esta concepción del placer tiene fuertes vínculos con el atomismo griego, específicamente de Demócrito, el cual sostiene que el cosmos está organizado por dos principios: el átomo y el vacío y que todo lo que existe es materia corporal. Por esta razón, la naturaleza humana también es resultado de un compuesto de átomos y vacío que funcionan armónicamente. Cuando esa armonía se pierde sentimos dolor, es decir, que es cierta pérdida de equilibrio natural. Por el contrario, la conservación de dicha armonía es placentera.

El primer sentido del placer, el cinético, está vinculado justamente con ese movimiento que lleva a la recomposición del equilibrio perdido. Supone una falta inicial que requiere ser restituida. Pero el hedonismo de Epicuro se funda en otro tipo de placer, el catastemático, aquel que surge una vez recobrada la armonía. Cuando esto se produce llega la imperturbabilidad del alma, es decir, la ausencia del dolor. No supone una falta anterior, sino que consiste en el ejercicio de la propia naturaleza restablecida. Confirmando este tipo de placer, encontramos en “Fragmentos y testimonios escogidos” que “La serenidad del alma y la ausencia de dolor corpóreo son placeres catastemáticos. La dicha y el gozo se revelan por su actividad como placeres en movimiento” (27, p. 87). De este modo, se logra la felicidad, la *ataraxia*, es decir, la imperturbabilidad. Ambos placeres, cinéticos y catastemáticos, se complementan, pero es indudable el privilegio que adquiere este último en la filosofía epicúrea.

Cuando, por lo tanto, decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o mal interpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma (Carta a Meneceo, 132, p. 74).

Una vez alcanzado el placer catastemático es posible lograr una especie de embellecimiento o diversificación que deviene una vez que el dolor es eliminado. Lo que se conoce como *coloración*, ésta no aumenta el placer, sino que le da una tonalidad especial. Es importante destacar la relación que tiene con la clasificación de los deseos según la necesidad y la naturalidad:

Y hay que considerar que de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma (Carta a Meneceo, 127, p. 72).

Son deseos naturales y necesarios, por ejemplo: hambre, sed, frío. La satisfacción primaria de estos deseos constituye los placeres cinéticos. En cambio, los deseos naturales no necesarios son los que colorean el placer sin quitar el dolor, por ejemplo: un buen vino o alimentos sofisticados. Éstos no aumentan el placer catastemático sino que adquiere matices distintos, esta diversificación satisface un deseo natural pero no necesario. Además, es importante tener en cuenta el riesgo que se corre, ya que estos deseos pueden llevar a un acostumbamiento de lo innecesario, lo que puede dificultar el camino hacia el mayor de los bienes que es la felicidad entendida como *aponía* (ausencia de dolor) del cuerpo y *ataraxia* (ausencia de turbación) del alma.

Cálculo de los placeres.

...muchos dolores estimamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña mayor placer: Ciertamente todo placer es un bien por su conformidad con la naturaleza y, sin embargo, no todo placer es elegible; así como tampoco todo dolor es un mal, pero no todo dolor siempre ha de evitarse. Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo conveniente... (Carta a Meneceo, 129, p. 74).

No todo placer es elegible. Lo argumenta muy bien García Gual (2002) cuando afirma que no se persigue el placer desenfrenado, sino aquel que aparece al eliminar el dolor y lograr la serenidad del ánimo, ya que, de este modo se emprende la búsqueda de la *eudaimonía* a través de una ascética calculada. Es así como la conducta prudente es la que decide sobre ese cálculo según las ventajas y desventajas de cada caso para encontrar el equilibrio y el modo de lograr una felicidad estable. De esta manera, se puede evidenciar claramente la relación entre placer y virtud, dado que se requiere de la

prudencia, la nobleza y la justicia para vivir placenteramente. Son las virtudes capaces de ponderar la diversidad de circunstancias particulares para disminuir el dolor y aumentar el placer. Es, justamente, la prudencia la encargada de realizar ese cálculo que no es meramente cuantitativo porque evitar dolores hoy podría acarrear mayores pesares en el futuro. En este sentido, podemos decir que la inteligencia es la que sirve de guía, García Gual (2002) sostiene que "...la pauta ética coincide con la *phrónesis*, la "sensatez", que se despliega en la virtud tradicional de la "templanza", la *sophosyne*" (p. 194). Estas virtudes son las que imponen el criterio del cálculo no porque sean una esencia trascendente y objetiva sino por su matiz utilitaria que termina siendo conveniente para lograr la felicidad. Así, las virtudes se presentan como medios que conducen hacia la obtención de mayor placer.

Pues ni banquetes ni orgías constantes ni disfrutar de muchachos ni mujeres ni de peces ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa engendran una vida feliz, sino un cálculo prudente que investigue las causas de toda elección y rechazo y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que se adueña del alma. De todas estas cosas, el principio y el mayor bien es la prudencia (Carta a Meneceo, 132, p. 75).

Epicuro recomienda limitarse a lo mínimo como clave para la serenidad del alma, es decir, satisfacer las urgencias naturales y necesarias mientras que lo demás puede ser apreciado como un agregado, una especie de lujo. La práctica para alcanzar una vida feliz es saber limitarse a lo natural y gozar de los placeres que vengan gratuitos, rechazando las falsas valoraciones. En este orden de ideas García Gual (2002) dice que "Se trata de una ética de la resistencia, desconfiada de la retórica moralizante tradicional" (p. 198). En sintonía con lo que venimos diciendo en "Fragmentos y testimonios escogidos" encontramos afirmaciones como la siguiente: "Con una actividad desenfrenada se acumula gran cantidad de riquezas, pero a ellas se les une una vida desgraciada" (21, p. 85). Además, exhorta "...a placeres continuos y no a esas virtudes vacías y necias que conllevan inquietas esperanzas de fruto" (31, p. 88).

Lo opuesto al placer.

...la mayor perturbación de las almas humanas se origina en la creencia de que éstos (cuerpos celestes) son seres felices e inmortales, y que, al mismo tiempo, tienen deseos, ocupaciones y motivaciones contrarios a esa esencia; y también en el temor de algún tormento eterno, y en la sospecha de que exista, de acuerdo

con los relatos míticos; o bien en la angustia ante la insensibilidad que comporta la muerte, como si ésta existiera para nosotros; y en el hecho de que no sufrimos tales angustias a causa de nuestras opiniones, sino afectados por una disposición irracional, de modo que, sin precisar el motivo de sus terrores, se experimenta la misma y amplia perturbación que el que sigue una creencia insensata (Diógenes Laercio, Carta a Heródoto, 81, p. 543).

La *ataraxia* supone liberarse de todas esas perturbaciones y, para hacerlo, se debe atender a las afecciones y a las sensaciones, así, descubrir el origen del temor y el dolor con el fin de lograr liberarse definitivamente de ellos. Además, conocer las causas de los fenómenos celestes permite desterrar el tormento que produce este tipo de creencia.

Como estuvimos viendo anteriormente, en la ética epicúrea el placer se presenta como el bien supremo, entonces, el mayor mal, por oposición, es el dolor. Por esta razón, el placer tiene que ser apetecible y el dolor evitado. Por otro lado, tanto el placer como el dolor proceden de la sensibilidad y son los sentimientos básicos de todo ser vivo y, de esta manera, se transforman en criterios inmediatos de la percepción sensible. El dolor es generado por un desequilibrio del organismo tanto en el cuerpo como en el alma, en este sentido, García Gual (2002) afirma:

En Epicuro el mal físico, el dolor corpóreo, está visto como una deficiencia, una falta o carencia (*endeia*), como algo ajeno al organismo, y por tanto el estado placentero es lo natural, lo propio, como ya señalamos. En cuanto al pesar del alma, está producido por perturbaciones y falsas concepciones causadas por opiniones y creencias vagas, vanas e irracionales, que la prudencia y la filosofía consiguen pronto extirpar (p. 165).

Entonces, el cuerpo sin dolor y el alma sin perturbación hacen a la vida feliz. Por un lado, los dolores por carencias físicas son fáciles de eliminar, en cambio, las penas sufridas por vanas opiniones afectan tanto al alma como al cuerpo por lo que conviene cuidarse más de estas últimas. Pero, por otro lado, las dolencias de la carne suelen ser más urgentes de atender porque refieren a requisitos básicos, aunque la mente tiene poder para contrarrestar ese tipo de dolor. En este sentido, el estado placentero es aquel carente de dolor, de perturbación sensible y espiritual y, además, con un ánimo capaz de dominar los infortunios. Por eso, Epicuro sostiene que es el filósofo el médico del alma, ya que es capaz de ayudar a eliminar las vanas opiniones y los deseos superfluos

mediante un adecuado estudio de la naturaleza en búsqueda de una vida que establezca vínculos filiales a través de la amistad.

Por lo desarrollado hasta el momento, quizás resulte interesante elucidar algunos puntos de contacto entre las posturas filosóficas de Spinoza y Nietzsche (con las cuales decidimos dialogar en este trabajo de investigación) y la ética epicúrea. Aspectos que nos permitan ir generando anclajes en medio de la vorágine de la escritura.

En relación a Spinoza podemos establecer fuertes lazos principalmente en estos postulados que caracterizan su filosofía:

- Todo lo que le sucede al alma, también le sucede al cuerpo y viceversa.
- El hombre es principalmente deseo.
- El Bien y el Mal no se presentan como algo absoluto y trascendental, sino que lo que existe es lo bueno y lo malo los cuales se definirán dependiendo de si compone o descompone relaciones.

- El rechazo de todo tipo de valores trascendentes, ya que se trata de una filosofía de la vida.

- La fuerte influencia del atomismo-materialismo. Cada cuerpo está formado por partes que se relacionan de una particular manera y se componen para formar la característica propia de cada individuo.

En cuanto a Nietzsche consideramos significativo remarcar los puntos de contacto en algunos aspectos clave de su filosofía, tales como:

- El hombre dionisíaco que afirma la complejidad de la vida y acepta el dolor. Así, el sufrimiento aparece como consecuencia de la vida, de la voluntad que crece.

- Es inevitable el dolor, por eso, hay que intentar disminuirlo si es estéril y, si está a nuestro alcance, afrontarlo para transformarlo en algo bello.

- No huir de las experiencias dolorosas si éstas permiten el incremento de la sabiduría y el gozo de vivir.

Por estas razones, Nietzsche elogia el espíritu de Epicuro<sup>14</sup> de esta manera:

---

<sup>14</sup> Además, queremos dejar disponible un nuevo elogio a Epicuro que encontramos en los versos de Lucrecio:

*El valor extremado de su alma  
se irrita más y más con la codicia  
de romper el primero los recintos  
y de Natura las ferradas puertas.  
La fuerza vigorosa de su ingenio  
triunfa y se lanza más allá los muros  
inflamados del mundo, y con su mente  
corrió la inmensidad, pues victorioso*

Esa felicidad solo ha podido ser inventada por alguien que sufre constantemente, la felicidad de un ojo ante el que el mar de la existencia ha llegado a ponerse en calma, y que ahora ya no puede saciarse de ver su superficie y esa piel del mar polícroma, delicada y que se estremece: nunca antes hubo semejante modestia de la voluptuosidad (*La gaya ciencia*, máxima 45, p. 82).

Con el propósito de continuar delimitando el lugar que decidimos ocupar en esta investigación, a continuación, puntualizamos en algunas posturas filosóficas de las cuales tomamos distancia.

#### **4.1.2 El mal como desobediencia al *logos*: Estoicismo**

El estoicismo es una escuela filosófica que surge en el período helenístico, a finales del S. IV aC. Su fundador es Zenón de Citio. Esta corriente floreció en su paso de oriente a occidente, en donde se encuentra uno de los filósofos más destacados, Séneca. De los escritos estoicos sólo se conservan algunos fragmentos sesgados que permiten delinear su pensamiento. Además, los dos volúmenes de la obra de Elorduy (1972) nos brindan un acercamiento a su filosofía. Con este sostén teórico podemos desarrollar las nociones clave que fundamentan su ética.

Los estoicos introducen en la naturaleza el *lógos*, la razón que rige el universo, y la identifican con la divinidad que, al penetrar en la naturaleza introduce también en ella la racionalidad. Toda vinculación cósmica depende de la acción creadora u ordenadora del *lógos* divino. En este sentido, el *lógos* estoico es concebido como una fuerza motriz, fuerza que obra, modela y domina, es decir como principio y origen de todas las acciones, como causa ordenadora de la materia y elemento integrador de todo ser. Por esto vemos que para Zenón, Dios es *lógos* y para Séneca Dios es la Sabiduría Divina y se identifica con el Bien Supremo.

Esta estructura racional que rige la *phýsis* condiciona los principios de la ética estoica los cuales postulan la necesidad de adoptar una actitud coherente con los

---

*nos dice cuáles cosas nacer pueden,  
cuáles no pueden, cómo cada cuerpo  
es limitado por su misma esencia:  
por lo que el fanatismo envilecido  
a su voz es hallado con desprecio;  
¡nos iguala a los dioses la victoria!*

(De la naturaleza de las cosas, Lucrecio, libro I, 100-110)

principios físicos y lógicos para vivir en armonía con el cosmos. Esto significa vivir de acuerdo con el *lógos*, aferrados a la naturaleza para contribuir a la armonía cósmica. Por eso, el Bien va a consistir en la obediencia de aquello que la razón postula como un deber y el mal es una corrupción del orden establecido por el *logos*.

En la filosofía estoica se utilizan como sinónimos los siguientes términos: “afecto”, “perturbación” y “pasión”, que están relacionados con la cuestión del mal. El problema de los afectos coincide con el del mal moral. La lucha moral se da entre principios antagónicos que radican en un mismo ser, es un combate interno que se lleva a cabo en un idéntico *lógos*. Se hace referencia al afecto como una perturbación antinatural que es contraria a la recta razón y que ejerce una acción demoledora en el alma. Es la ruptura del equilibrio porque se relaciona con aquello prohibido por precepto natural.

Una de las definiciones más conocidas del afecto, es ὁρμή πλεονάζουσα: una tendencia exorbitante, una pasión desbordada. Esta definición, que proviene ya del mismo Zenón, fue del agrado de todos, como se ve por los muchos autores que lo copian: por ejemplo Diógenes Laercio y Estobeo. Es fácil que la traducción latina *perturbatio*, que ocurre a cada paso, como equivalente de πάθος, esté inspirado en una definición, que lleva en sí como un motín interior de turbas tumultuantes o como un desmoronamiento producido en el alma por una terrible sacudida moral. En el mismo Zenón y en otros autores aparece una definición como equivalente de ὁρμή ἄλογος (tendencia irracional) o también κίνησις παρὰ φύσιν (conmoción antinatural) (Elorduy II, 1972, p. 127).

La doctrina estoica localiza el mal moral en el *lógos* como una deficiencia intelectual y llama a los afectos juicio, sospecha, opinión. Por lo tanto, el origen del mal se manifiesta en las opiniones poco maduras, en la irreflexión, en la cerrazón intelectual. En este sentido, el afecto es una perversión total del alma provocada por la desobediencia de la razón a la que ella misma ve como deber. Los estoicos no hablan de modelar las pasiones a través de la razón, sino que proponen eliminarlas por completo como un método terapéutico adecuado para el individuo que desea ser virtuoso. Para la ética estoica las pasiones son estados perversos de la razón, verdaderas enfermedades que deben ser erradicadas por completo. Por esta razón, las pasiones siempre implican exceso o error cognitivo y para los estoicos no hay estado intermedio entre virtud y vicio.

Por todo lo expuesto anteriormente podemos decir que el mal para el estoicismo es un conocimiento limitado que impide tener una perspectiva cósmica; por lo tanto, es consecuencia de la ignorancia. Por eso, el comportamiento del sabio debe ser el de adaptación absoluta al proceso cósmico, que viene del *lógos* divino y vuelve a él. En este sentido, vivir conforme a la naturaleza es vivir según la virtud. El hombre debe aceptar dócilmente las pautas de la naturaleza y obedecer sus exigencias porque la sabiduría es un efecto de la conducta que actúa conforme a la naturaleza. Entonces, el mayor bien es vivir racionalmente.

Por lo cual, Zenón fue el primero que, en el libro *De la naturaleza del hombre*, dice que el fin es vivir conforme a la naturaleza, quiere decir vivir según la virtud, puesto que la naturaleza nos conduce a ella. Lo mismo dicen Cleantes en el libro *Del deleite*, Posidonio y Hecatón en sus libros *De los fines*. Asimismo que vivir según la virtud es lo mismo que vivir según la experiencia de las cosas acaecidas conforme a la naturaleza, como dice Crisipo en el libro I *De los fines*, pues nuestra naturaleza es una parte de la naturaleza universal. Así, el fin viene a ser el vivir conforme a la naturaleza... (Laercio, D., 1985, p. 69).

#### **4.1.3 El mal como deficiencia del Bien: Neoplatonismo**

En relación a las investigaciones platónicas, se habla de diferentes paradigmas interpretativos. Reale (2003) desarrolla un trabajo muy interesante sobre esta problemática hermenéutica de la filosofía platónica. Por eso, seguimos su obra para realizar el siguiente desarrollo teórico. Sostiene que antes del renacimiento del platonismo medio y neoplatonismo el paradigma que prevalecía era el consagrado por los discípulos de Platón, que tiene sus raíces en las enseñanzas llevadas a cabo por el propio maestro. Luego, las interpretaciones medioplatónicas, que van desde el final de la era pagana hasta los dos primeros siglos del cristianismo. A partir del siglo III prevalecen los cánones interpretativos neoplatónicos hasta que surge el paradigma de Schleiermacher que intenta sustituir al anterior. Este reciente paradigma realiza una traducción literal de los diálogos platónicos en desmedro de las doctrinas no escritas de Platón. Nietzsche critica esta postura al remontarse al diálogo *Fedro* donde Platón sostiene que lo escrito sólo tiene significado para el que ya sabe, como un recordatorio para la memoria. De esta manera, se comienza a dar paso a un nuevo paradigma interpretativo de Platón proveniente de la Escuela de Tubinga el cual afirma que la tradición indirecta ofrece la clave para una relectura de la filosofía platónica.

Presentamos a continuación la interpretación neoplatónica porque consideramos que fue la más influyente en la historia y que sus perspectivas llegan hasta nuestros días. Por esta razón, suponemos que muchas de sus interpretaciones son las que se siguen sosteniendo cuando se hace referencia a la filosofía de Platón. Además, sospechamos que esas lecturas son las fuertemente cuestionadas tanto por Spinoza como por Nietzsche.

Los neoplatónicos afirman la doctrina del Uno como principio supremo que hacen coincidir con el Bien, entendiéndolo como por-encima-del-ser-y-del-pensamiento. En la cima se encuentra el Uno, la perfección absoluta que no se puede alcanzar nunca por medio del razonamiento abstracto, pero se llega a través de la contemplación mística. Nada falta en él y, además, puede dar parte de su perfección, es absolutamente inefable e impensable porque todo concepto es una determinación, es el infinito y la indeterminación absoluta. El Bien se comunica sin sufrir por ello ningún aminoramiento. Engendra primero lo más perfecto después de él, el *Noûs*, no es con respecto a él lo que la parte es en relación al todo, sino lo que es el efecto en relación a la causa. El efecto se asemeja a la causa, aunque no posea toda su virtud. La Inteligencia engendra a su vez al Alma, con la que se llega a los límites del mundo inteligible y toca el origen del mundo sensible. También es eterna pero inferior al *Noûs* y se encuentra dispuesta a entrar en contacto con el mundo material. De esta manera, el Alma engendra el mundo sensible (Plotino, 1998, *Enéadas V y VI*).

Plotino adhiere a la idea de Bien presentada en el libro VI de la *República* de Platón, es decir que sostiene que el Bien está más allá del ser. Además, afirma la segunda tesis presentada por Platón en el *Parménides* allí se establecen tres vías de investigación dialéctica: “el Uno es”, “el Uno no es”, “el Uno es y no es”. Toma la segunda tesis del diálogo, es decir “el Uno no es”, hace una predicación negativa del Uno y es esto justamente la novedad que introduce a la concepción platónica. Porfirio, discípulo de Plotino, quien escribe las *Enéadas*, a diferencia de su maestro, adhiere a la tercera tesis del *Parménides*, es decir “el Uno es y no es”, no es en relación a las cosas, pero es en cuanto causa de lo que es. Más tarde, a fines del siglo III y principios del siglo IV, Mario Victorino traduce las *Enéadas* al latín y toma la tercera tesis del diálogo metafísico, igual que Porfirio, pero en vez de colocar al Uno pone a Dios en su lugar.

El último término de la procesión es la materia, sede de lo múltiple y principio del mal. Es pura multiplicidad, sin estabilidad, puro devenir. No conserva nada del Intelecto, sino que es principio de todo error, la ausencia de bien total. Los seres

proceden uno de otros, se alejan más y más del Bien. Por lo tanto, existe un último grado de ser, del cual nada puede engendrarse: el mal. Plotino reduce el mal a una deficiencia del Bien. Así como el Uno, principio de todo, es el primer Bien. La materia sensible, final de la serie, es el primer mal. De la misma manera que el Bien es el principio de bienes, la materia es principio de males.

... el mal no está en cualquier clase de carencia, sino en la total. Es un hecho al menos que quien carece del bien en poco no es malo, pues puede incluso ser perfecto a nivel de su propia naturaleza. Pero cuando se es carente de todo, como lo es la materia, eso es el mal absoluto sin parte alguna de bien (*Enn. I, tratado 1 (8), 5, 5, p. 315*).

... el mal no puede encontrarse entre los Seres ni en lo que está más allá de los Seres, porque éstos son buenos. Queda por tanto, que, si el mal existe, exista entre los no-seres, siendo como una especie de no-ser (*Enn. I, tratado 1 (8), 3, 1, p. 311*).

La unión con la materia es lo que hace posible el mal, la unión con lo corpóreo provoca el olvido de las Formas. Se muestra que el hombre es capaz del mal sólo porque su alma se halla corrompida y ha olvidado las Formas por su unión con el cuerpo. Descarnada, el alma es puramente buena. Por lo tanto, el mal se lo concibe como deficiencia de bien, como carencia por alejarse del Orden y de la Verdad. El cuerpo y también el alma corrompida son generadores del mal, es decir que se encuentra en el orden sensible, ya que en el inteligible se halla la Idea de Bien, pura bondad.

#### **4.1.4 El mal como mala voluntad: Agustín de Hipona**

Con el propósito de presentar la perspectiva escolástica decidimos hacerlo a partir del pensamiento de uno de los Padres de la Iglesia referente del pensamiento cristiano, Agustín de Hipona. Es interesante exponer las fuertes influencias neoplatónica, estoica y paulina en la concepción agustiniana del mal. Por esta razón, consideramos oportuno presentar los puntos cercanos y distantes entre las diferentes perspectivas y, de esta manera, ir desarrollando la concepción sobre el mal del filósofo de Hipona.

Agustín tiene influencias del estoicismo antiguo, puntualmente de Varrón<sup>15</sup>, y del occidental, sobre todo de Séneca. Los puntos de contacto entre estas doctrinas

---

<sup>15</sup> Discípulo de la Estoa, su doctrina la toma de Antíoco.

filosóficas que intervienen en el tratamiento del problema del mal son: la noción de *Summun Bonum*, la concepción de sabiduría, la participación activa del influjo irradiante del *lógos* y la subordinación del hombre a la voluntad divina. Para Agustín y Séneca el Bien Supremo se identifica con Dios. Tanto la posesión del bien como su privación (que es el mal para los estoicos y para Agustín) pertenecen a un mundo trascendente, pero real formado por el *lógos*. Por eso, se concibe el mal como la incapacidad del hombre de comprender la providencia divina, como un conocimiento limitado que impide tener una perspectiva cósmica y, por lo tanto, como consecuencia de la ignorancia.

En cuanto a su influencia neoplatónica, en el “Uno” plotiniano Agustín halla la noción cristiana de Dios. Además, relaciona el hecho de que el Verbo nace de Dios, en correlato con el *Logos* que procede del Uno, es decir, que al *Logos* lo concibe como el Verbo de la Sagradas Escrituras. Así interpreta la eternidad del *Noûs* plotiniano y la acción generadora del mismo, el cual produciendo el Alma Universal genera la multiplicidad de seres.

Agustín, no puede explicar el origen del mal por la materia con que Dios formó las cosas porque no concibe la materia como mala, ya que todo ser participa del Ser Supremo. Para él es una contradicción pensar que Dios es el Ser, el Sumo Bien y además puede crear seres malos; pues todo lo que es, ha recibido el ser de Él. Todo ente recibe el ser de Dios, por lo tanto, todo ente es bueno.

Podemos, después de lo desarrollado hasta el momento, explicitar las similitudes entre el neoplatonismo y Agustín: el mal es no-ser, es nada. Una privación o no-ser en el ser. El mal como no-ser en el sentido de alteridad (lo otro de), el mal se piensa como contrapuesto al bien, como carente de medida respecto a la medida; lo ilimitado respecto a lo limitado. Por ser carencia, no ser, no tiene una causa propiamente dicha. Por esto, es contradictorio suponer una sustancia absolutamente mala porque la privación nunca será total hasta el punto de no dejar subsistir bien alguno.

Nadie busque, pues, la causa eficiente de la mala voluntad. Tal causa no es eficiente, sino deficiente, porque la mala voluntad no es efección, sino defección. Declinar de lo que es en sumo grado a lo que es en menos, es comenzar a tener mala voluntad. Empeñarse, por tanto, en buscar las causas de estos defectos, no siendo eficientes, sino como he dicho, deficientes, es igual que pretender ver las tinieblas u oír el silencio. Y, sin embargo, estas dos cosas nos son conocidas, una, por los ojos, y otra, por los oídos, pero no en su especie,

sino en la privación de la misma (Agustín de Hipona; *La ciudad de Dios*, libro XII, cap. 7, p. 804).

El mal es una corrupción que afecta a una naturaleza y que puede llegar a destruirla; como corrupción es la privación de un bien que una naturaleza debería tener y no tiene. El mal no está en la materia, en cuanto creada es ser y buena, sino que reside en la voluntad que no se ajusta a las exigencias de su fin último porque no se inclina hacia lo que le es más propio: su ser, su bien, su verdad; así se aleja de ello volviéndose a sí misma. La materia, la concupiscencia y la ignorancia en sí mismas no son el mal moral, sino sólo ocasión, tentación de pecar, la voluntad libre se ve afectada, pero es ésta la única que formalmente lo causa.

... de dónde le viene a la voluntad el movimiento por el que se aparta del bien inmutable y se une al mudable, pues en este caso la voluntad se mueve, y este movimiento es malo, a pesar de que la voluntad debe considerarse como un bien, ya que sin ella nadie puede vivir rectamente. Si este movimiento, es decir, el acto de apartarse la voluntad de su Dios y Señor, es, sin duda alguna, pecado, ¿podemos acaso decir que es Dios el autor del pecado? No, y en este caso no procedería de Dios este movimiento. ¿De dónde, pues, procede? [...] Todo bien procede de Dios; no hay, por tanto, ser alguno que no proceda de Dios. Considera ahora de dónde puede proceder aquel movimiento de aversión, que decimos que es un pecado, por ser un movimiento defectuoso -todo defecto procede de la nada-, y no dudes que no procede de Dios (Agustín de Hipona; *Del libre albedrío*, libro II, cap. 20, p. 399).

Por otro lado, todo cuerpo es una parte del mundo sensible, una sustancia, y no se puede acceder a la verdad a través de éste, sino que lo máximo que el cuerpo puede hacer es no obstaculizar el acceso a la verdad. Eso deja al cuerpo del lado de lo que muta, cambia y es muere, mientras que el alma puede modificarse manteniendo un punto irreductiblemente esencial: la inmortalidad de la misma. Este peso que el cuerpo conlleva no es propio de la carne, sino que el cuerpo se vuelve corrupto a partir del alma pecadora. Ya no se trata del cuerpo como mero viviente, sino del cuerpo afectado por el pecado. No es el viviente el problema, sino la carne que deviene corrupta por el pecado mismo.

Esto se puede conectar con la cuestión del pecado original, que refleja fuerte incidencia paulina. Agustín tiene acceso a los textos sagrados en la versión conocida como *Itala Antigua* o *Vetus Latina* que proviene de la Versión de los Setenta para la

mayoría de los libros del A.T. y de los originales griegos para los libros del N.T. y Sabiduría, 2 Macabeos y Eclesiástico. Estuvo en uso en Occidente desde el siglo II hasta el siglo V.

El pecado causado por un acto de desobediencia del hombre es el único responsable de su miseria, el mal entró en el mundo debido a una mala decisión. “Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron” (Romanos 5:12). El origen del mal es un movimiento libidinoso y culpable del alma. “... cada uno es tentado, cuando de su propia concupiscencia es atraído y seducido. Entonces la concupiscencia, después que ha concebido, da a luz el pecado; y el pecado, siendo consumado, da a luz la muerte” (Santiago 1:14-15).

Dios ha capacitado al hombre para obrar en conformidad con el Bien, la razón conoce el Bien, pero es la voluntad la que decide obrar en conformidad o no con éste. En la primera pareja, Adán y Eva, las pasiones no le ponían resistencia a la voluntad, no se rebelaban, existía un perfecto orden interior. En ese estado original el hombre sólo quería estar junto a Dios, vivía en un estado de gloria. No experimentaba la corrupción del cuerpo, no envejecía, no sufría dolor, tenía abundancia de alimentos y bebida.

El mal originario radica en un deseo deshonesto y malvado de querer ser como Dios. Ésta fue la causa de la caída. El pecado es un acto de injusticia que se comete voluntariamente, un acto plenamente libre y obrado sin coacción alguna. Consiste en la transgresión del orden divino y la independencia del alma de su creador. San Agustín acude al pecado original para explicar la naturaleza pecadora de todo hombre, el pecado esclaviza y domina. Por esta razón, afirma que el mal está encarnado en la naturaleza humana y el hombre es responsable de esta inclinación hacia él. De esta manera, la naturaleza fue vulnerada y violentada a causa del primer pecado.

En este sentido, se presenta el pecado original como aquello que desata una lucha interior en el hombre y despierta una confrontación entre estos dos elementos: la ley del espíritu y la ley del pecado. Desea obrar conforme a la ley divina, pero es estorbada por la ley del pecado.

Porque sabemos que la ley es espiritual; más yo soy carnal, vendido al pecado.

Porque lo que hago, no lo entiendo; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago.

Y si lo que no quiero, esto hago, apruebo que la ley es buena.

De manera que ya no soy yo quien hace aquello, sino el pecado que mora en mí (Romanos 7:14-17).

#### **4.1.5 El dolor como camino a la perfección: Shopenhauer**

Con fuertes influencias neoplatónicas, budistas y kantiana, Shopenhauer desarrolla su concepción sobre el sufrimiento. En su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*, afirma que éste es el peor de los mundos posibles y que toda vida es esencialmente dolor. Metafísicamente, el mundo es una objetivación de una voluntad ciega. Por eso, afirma que sería preferible la no existencia del mundo a esta existencia en la cual prima el mal. Por lo tanto, la aparición del mundo es una desgracia.

Como dijimos anteriormente, el mundo es fundamentalmente voluntad, o sea, querer. Es una especie de tendencia irresistible. A partir de esta voluntad cósmica es posible establecer una analogía con la voluntad humana. Nuestro querer no cubre el amplio espectro que abarca la voluntad del universo, ya que ésta comprende, además del querer humano, los apetitos animales y todas las fuerzas de la naturaleza. La voluntad del hombre, su querer, es un conocimiento inmediato que permite acceder al conocimiento de las demás cosas. No es una dimensión desconocida, sino que le es muy familiar, por eso, sabemos lo que es la voluntad mejor que cualquier otra cosa. Otra característica propia de la voluntad es su aspiración infinita y perpetuamente insatisfecha, por esta razón, se puede afirmar que es puro impulso deseante.

... la voluntad, en todos sus niveles de manifestación, desde el más bajo hasta el más alto, carece por completo de un objetivo y un fin último, dado que anhela siempre, porque el anhelo es su única esencia, para la cual ningún objetivo alcanzado constituye un final y que por eso no es susceptible de una satisfacción finita, sino que sólo puede verse detenida por alguna traba, pero de suyo tiende al infinito (Shopenhauer, 2005, p. 404).

La voluntad está siempre hambrienta, nunca logra saciarse, está en constante estado de necesidad y falta. Por esta razón, es fuente de angustia y dolor. Así, el deseo termina siendo origen de nuestro sufrimiento. Además, la voluntad está condenada al dolor porque el querer es siempre privación de algo. De esta manera, la existencia misma se convierte en una carga insoportable.

Toda vida humana fluye entre el querer y el conseguir. El deseo supone dolor, conforme a su naturaleza; el logro alumbra de inmediato a la saciedad. El objetivo sólo era aparente; la posesión aniquila el espíritu. El deseo se presenta

bajo una nueva forma y reaparece la necesidad; y cuando no ocurre así, hace acto de presencia la tristeza, el vacío y el aburrimiento (Shopenhauer, 2005, p. 410).

Shopenhauer sostiene que es la experiencia del dolor lo que lleva al hombre a preguntarse por el sentido de su existencia. Si no tuviese la experiencia del límite que impone el sufrimiento nadie se interrogaría por la existencia del mundo ni intentaría comprenderlo. Pero, igualmente, el dolor es anterior a cualquier experiencia porque constituye la propia estructura del vivir, forma parte de la configuración ontológica. En este sentido, la lucha contra el sufrimiento es inútil porque es imposible desterrarlo, ya que es esencial e inseparable de la vida. Todos los hombres son desgraciados por el mero hecho de vivir que hace que su vida transcurra entre el querer y el lograr. De esta manera, entre el deseo y la necesidad aparece el hastío y el aburrimiento. La vida, se presenta como un cúmulo de desdicha y el hombre se aferra desesperadamente a ella por miedo a morir. Así, la vida se reduce a una lucha contra la muerte segura.

La vida de la mayoría se reduce a una continua lucha por la propia existencia, con la certeza de que es una lucha que acabará por perderse. Pero lo que le hace al hombre perseverar en esa ardua lucha, no es tanto el amor por la vida, como el temor ante la muerte (Shopenhauer, 2005, p. 408).

La vida humana se muestra como una pesada carga a causa de los esfuerzos del cuerpo y del espíritu que están en constante batalla desde el nacimiento. Primero, en búsqueda de una felicidad nunca alcanzada, luego por el temor al darse cuenta que lo que prima en el mundo no es la felicidad sino el sufrimiento. Por último, en medio de tanto trabajo para poder subsistir, si se logra estar satisfechos, aparece otra fuente del sufrimiento: el aburrimiento.

Los incesantes esfuerzos por desterrar el sufrimiento no logran más que cambiar su forma. Originariamente el sufrimiento es carencia, menesterosidad, preocupación por el mantenimiento de la vida. Si uno es tan afortunado como para desbancar el dolor bajo esta forma, lo que es muy difícil de mantener, a renglón seguido el dolor cobra otras mil formas, transformándose conforme a la edad y las circunstancias, en instinto sexual, pasiones amorosas, celos, envidia, odio, angustia, ambición, avaricia, enfermedad, etc. Si finalmente no puede tener entrada bajo ninguna otra forma, el dolor comparece con el triste y gris ropaje del hastío y del aburrimiento, que se intenta contrarrestar de tan diversas maneras. En cuanto se logre ahuyentar, difícilmente será que el dolor no adopte

de nuevo alguna de las formas precedentes para recomenzar su baile desde un principio; pues toda vida humana es arrojada de un lado al otro entre el dolor y el aburrimiento (Shopenhauer, 2005, p.411).

Shopenhauer sostiene firmemente que la vía de superación del dolor es la negación de la voluntad de vivir, la negación de sí mismo. En primer lugar, logrando una emancipación a través del arte, luego emprendiendo un camino ascético para comprender el dolor de los demás a través de la compasión y, de esta manera, lograr la negación del sufrimiento mediante un proceso místico.

El goce estético que producen las obras artísticas nos libera de toda voluntad, de todo deseo, de toda preocupación, nos libera de nosotros mismos. La experiencia artística es una forma de desvincularnos de la voluntad, ya que hay un predominio del conocimiento intuitivo sobre la voluntad. "... una gran parte del goce estético sobre lo bello consiste en que nosotros, al encontrarnos en el estado de la pura contemplación, quedamos exonerados por un instante de todo querer, esto es, de cualquiera deseos y preocupaciones..." (p. 492). Pero el problema es que la experiencia artística huye del dolor, pero indefectiblemente vuelve a caer en él con mayor intensidad. Por esta razón, el camino recomendado es la aceptación del dolor para acceder a una vida superior.

Como todo sufrimiento, al ser una mortificación de la voluntad y un requerimiento a la resignación, posee la virtualidad de una fuerza salvífica, eso explica que un gran infortunio y un profundo dolor ya inspiren de suyo una cierta veneración (Shopenhauer, 2005, p. 498).

De esta manera, se entra en un proceso de purificación, un camino ascético que consiste en apartarse de los goces de la vida. El asceta ha dejado de querer a través del conocimiento, lo que Shopenhauer llama el velo de Maya, darse cuenta que la vida individual es un engaño. Entonces, todos sufrimos. Por eso, es necesario compartir el dolor. La compasión es presentada como una virtud vinculada con el amor y la caridad. Se trata de compartir los sufrimientos de la vida, de tomar parte de los dolores ajenos. Sin embargo, existe un medio superior de redención, la renuncia absoluta de la voluntad de vivir: la mística. En este proceso se toma al dolor como un camino que hay que transitar con alegría para acceder a una vida plena, un estado del alma al que llama nada, un estado de plenitud. De esta manera, el hombre habrá vencido su propia naturaleza. "... la esencia íntima de la santidad, la abnegación, la aniquilación de la propia voluntad, el ascetismo, como negación de la voluntad de vivir..." (p. 484).

## 5. El sufrimiento en la filosofía de Spinoza



**Rembrandt**  
*Filósofo en meditación*  
Museo del Louvre, 1632

**Baruch Spinoza**

*Bruma de oro, el Occidente alumbra  
la ventana. El asiduo manuscrito  
aguarda, ya cargado de infinito.  
Alguien construye a Dios en la penumbra.*

*Un hombre engendra a Dios. Es un judío  
de tristes ojos y de piel cetrina;  
lo lleva el tiempo como lleva el río  
una hoja en el agua que declina.*

*No importa. El hechicero insiste y labra  
a Dios con geometría delicada;  
desde su enfermedad, desde su nada,*

*sigue erigiendo a Dios con la palabra.  
El más pródigo amor le fue otorgado,  
el amor que no espera ser amado.*

*(Borges, Moneda de hierro)*

Por un lado, la obra de Rembrandt, que da apertura a esta escritura, es una de las versiones correspondientes al cuadro “Estudioso leyendo” (una pequeña tela de 1630 que se encuentra en el National Museum de Estocolmo). Por otro lado, el poema de Borges, unos de los cuantos dedicados al filósofo que pareciera describir la pintura del artista. Ambas obras hablan del mismo Baruch Spinoza, *un judío de tristes ojos y piel cetrina*. En la pintura nos resulta imposible no focalizar la mirada en la intensa luz que proviene de la ventana, que penetra en la habitación y se posa sobre *el asiduo manuscrito...* A la par, quién posiblemente sería Spinoza, casi en la penumbra *aguarda, ya cargado de infinito* junto al gran libro. Solitario... excomulgado... *con geometría delicada* labra a su Dios con la palabra.

Comenzamos, así, a trazar las primeras “geometrías”: rectas, puntos, planos, espacios, ángulos, vértices que van a ir delimitando nuestro itinerario. Pretendemos realizar un abordaje riguroso de la teoría del sufrimiento de Spinoza que, si bien no la desarrolla de manera explícita, sí podemos rastrearla en medio de su filosofía. En este sentido, coincidimos con Tatián (2015) quien afirma que:

La de Spinoza no es una filosofía del presente; reflexiona el presente, pero desde un pensamiento que no se agota en él ni lo tiene por objeto principal. Quizás por eso, en cuanto filosofía, podemos encontrar aquí una potencia crítica capaz de intervenir en nuestro momento de manera significativa (p. 162).

### **5.1 Puntos conceptuales: ética, modos de existencia, cuerpo y espíritu, potencia**

En este apartado buscamos elucidar algunos conceptos spinozianos que consideramos necesarios para comprender lo que luego vamos a desarrollar. Conceptos que están latentes de manera directa en la concepción del mal e indirecta en la teoría del sufrimiento. Decidimos llamar “puntos conceptuales” a este apartado porque, la unión de los puntos forma una trayectoria y, tal vez, entrelazándolos podamos construir una red de sentidos que nos aproximen al sufrimiento en la filosofía de Spinoza. La idea no es plantear “puntos conceptuales” dispuestos solos en el espacio sino unirlos, atarlos, acercarlos, distanciarlos, conectarlos para dar otras formas conceptuales más complejas. Así, damos comienzo a la disposición de estos puntos.

Primer punto: La ética.

La filosofía de Spinoza comienza no por cómo los hombres deberían ser sino por cómo efectivamente son. A partir de las motivaciones reales que impulsan sus deseos, Spinoza, remite a lo que podrían llegar a ser. Para él la ética es lo contrario a la moral porque el problema no es lo que se debe o no hacer, ni se trata de adecuar la existencia a un derecho natural objetivo. Por el contrario, la ética, consiste en el arte de combinar encuentros que incrementen la potencia y evitar otros que la disminuyan. La ética busca qué es aquello que nos vuelve activos. En este sentido, las cosas no son ni buenas ni malas, sino que se definen en relación a si incrementan o no las potencias de cada modo de existencia. Deleuze (2013) dice al respecto:

De este modo, la Ética, es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia, reemplaza la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el *sistema del Juicio*. Pero la Ética derroca el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo) (p. 34).

No hay una teoría de los deberes ni una moderación de las pasiones. El problema no es lo que debo hacer ni adecuar mi existencia a un derecho natural, sino que es experimentar, siempre con otros. De esta manera, se muestra como la posibilidad de trabajar sobre sí mismo para sustraerse de la condición de servidumbre. El dinero, los honores y los placeres tienen gran fuerza en la vida. Por eso, la ética trata de un trabajo de enmienda, es decir, un trabajo material sobre la propia existencia. En este sentido, es lo contrario a la moral.

Su pretensión es liberar a las personas de su condición de superstición, es decir, el conocimiento confuso de lo que es el bien para la vida humana y el apego a bienes inciertos (los bienes de la fortuna: riqueza, reconocimiento y placeres) porque éstos son mutables, llevan a la inestabilidad y fluctuación de ánimo. Por lo tanto, estamos haciendo referencia a una ética que no instituye una predeterminación de las maneras de vivir, sino que proporciona un fondo común que posibilita transformar la vida tal como fue dada. En este sentido, Deleuze (2019) se pregunta:

¿Qué es lo bueno? ¿Qué nos aconsejaría la ética? Antes de hacer moral, actuar sobre las situaciones. Ahí está, la ética devendría un arte de actuar preventivamente sobre la situación. (...) ¿Qué sería entonces la ética? Para nada un arte de retirarse de toda situación, sino el arte de operar una especie de selección al nivel de la situación misma (p. 130 y 131).

Segundo punto: Los modos.

Deleuze (2019) afirma que “el modo es aquello que es, es el ente” (p. 145). “Todos somos modos. Es decir, no somos seres, somos maneras de ser” (p. 169). La consistencia de los modos no es sustancial, sino que está dada por un conjunto de relaciones. Lo que hace a una cosa es un conjunto complejo de relaciones de movimiento y reposo que se dan entre partículas. Es necesario que estas relaciones no dejen de componerse unas con otras y al mismo descomponerse entre otras. De esta manera, se da una especie de circularidad entre composiciones y descomposiciones<sup>16</sup> que mantiene a las partículas en movimiento generando un sistema de relaciones entre ellas haciendo que cada modo de ser se mantenga en duración, es decir, *conatus*.

Persevero en mí mismo en la medida en que ese conjunto de relaciones que me constituye es tal que las relaciones más complejas no cesan de pasar en las menos complejas y las menos complejas no cesan de reconstruir las más complejas. Hay una circulación de las relaciones que, en efecto, no cesan de deshacerse, de rehacerse (Deleuze, 2019, p.148).

Cada cosa persiste en la medida en que pasan las relaciones unas en otras, entre movimiento y reposo, entre composición y descomposición, es decir descomponerse de lo más complejo a lo más simple y de recomponerse de lo más simple a lo más complejo. De esta manera, se definen los entes como modos y no como sustancia porque no hay una unidad sustancial sino un conjunto de relaciones. Hay una infinidad de modos, el modo es múltiple. En este sentido, lo malo es aquello que fuerza a las partículas a establecer relaciones que no convienen y que, por lo tanto, disminuyen su potencia. Esto se define desde el punto de vista de cada modo de ser y no desde un concepto trascendental del mal.

Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento (*Ética*, IV, prop. XXXIX, p. 329).

Tercer punto: Cuerpo y espíritu.

En la doctrina del paralelismo cada modo de ser es doble: cuerpo y alma, entre los cuales hay una unidad indisoluble. En Spinoza el alma es un modo del pensamiento

---

<sup>16</sup> Hay dos tipos de descomposiciones, una que es buena y necesaria para que haya circularidad de relaciones y perseverancia, otra, que es mala porque destruye relaciones, es decir, que deja de ser efectuada. Esta última es la que se da en los encuentros inconvenientes que disminuyen la potencia de actuar.

y el cuerpo es un modo de la extensión. "... el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión" (Ética, III. Prop II, escol, p. 203). Es interesante ver que para Spinoza toda cosa, hasta la más inanimada, tiene alma porque a todo modo de extensión le corresponde un modo de pensamiento, "... lo que el cuerpo expresa en el atributo extensión, el alma lo expresa en el atributo pensamiento" (Deleuze, 2019, p. 159). Entonces, cada partícula tiene un alma, es decir, un poder de discernimiento propio del pensamiento. Todo está animado y todo tiene la capacidad de discernir con qué otras partículas conviene o no ponerse en relación. Ese poder de discernimiento es a lo que llama alma. Para Deleuze (2019), el pensamiento de Spinoza más que geométrico o físico es químico. En los cuerpos se da movimiento y reposo no así en el alma porque tanto el movimiento como el reposo son atributos de la extensión y no del pensamiento. Por esta razón, no hay movimiento en el alma sino percepciones. Lo que corresponde al movimiento y reposo de un cuerpo son las percepciones del alma (que haya dinamismo en las percepciones es otra cosa, sostiene Deleuze).

El paralelismo no pone en relación movimiento y reposo en la extensión y movimiento y reposo en el alma, sino movimiento y reposo en la extensión, siendo estos modos de la extensión, y percepción en el alma. De modo que el paralelismo no tiene nada que ver con la manera que se lo interpreta habitualmente, cuando se piensa que hay movimientos en el alma que corresponden a los movimientos del cuerpo (p. 161).

Cuarto punto: Potencia.

Kamisky (2021) afirma que Martial Gueroult diferencia entre *potestas* (poder) y *potentia* (potencia) y Deleuze (2013) sostiene que "... a la *potentia* como esencia le corresponde una *potestas* como poder de afectación" (p. 119). La potencia es activa, no puede separarse del poder de afectación, siempre es en acto. Los modos de existencias son parte de la potencia infinita de Dios, es decir que "... la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia de Dios o de la Naturaleza" (Ética, IV, demostración, prop. II, p. 296). Cada modo de existencia, entonces, tiene un grado de potencia que corresponde a su esencia y a su vez se determina como *conatus*. Allí hay una coincidencia entre perseverar en el ser y la potencia, todo ser, en cada momento hace lo que puede para conservarse a sí mismo. En este sentido la potencia de cada modo de ser es la productividad de su

esencia. Estamos hablando de una determinada potencia de acción, de una fuerza de existir que buscar incrementarse a través de experimentar alegrías y evitar tristezas. Se trata de un esfuerzo por generar encuentros que convienen a la propia naturaleza para verse atravesado de alegrías activas. “El alma se esfuerza por imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar” (*Ética*, III, prop. LIV, p. 252). Es decir, que el alma afirma siempre su esencia, lo que es, su potencia de obrar. En este sentido, su esencia es afirmante y, por lo tanto, excluye toda negatividad. No hay diferencia esencial entre poder y potencia, aunque lo único que las distancia es el hecho que en “la potencia es siempre intrínsecamente utilizada, mientras que un quantum de poder pueda restar o mantenerse disponible” (Kaminsky, 2021, p. 47). En definitiva “toda la Ética se presenta como una teoría de la potencia, en oposición a la moral como teoría de los deberes” (Deleuze, 2013, p. 127).

## **5.2 Primer plano:**

### **5.2.1 Pasiones y algo más**

En el Proemio (“Elogio de la filosofía”) del libro II de *De rerum natura* Lucrecio describe la imagen de un posible naufragio:

*Revolviendo los vientos las llanuras  
del mar, es deleitable desde tierra  
contemplar el trabajo grande de otro;  
no porque dé contento y alegría  
ver a otro trabajando, mas es grato  
considerar los males que no tienes:*

Blumengerg (1995) retoma este relato y lo interpreta como metáfora de la filosofía ubicando al filósofo como espectador (en tierra firme) que contempla a la distancia el naufragio de los otros, los no filósofos, sometidos a las tempestades del mar que representan la movilidad de los átomos y las perturbaciones de las pasiones. En Spinoza se produce un viraje al ubicar al filósofo en la nave y no en tierra firme. Aquel que juntos a otros asume el riesgo de la intemperie, de la fuerza del mar, de las sacudidas y la voracidad de los vientos para pensar las pasiones humanas.

Proponemos comenzar con algunas cuestiones generales que van a oficiar de *continente* en el desarrollo posterior en el cual buscamos elucidar los sentidos del

sufrimiento en la filosofía de Spinoza a través de lo que enmarca a las “pasiones tristes”. Por eso, consideramos pertinente comenzar a acercarnos al concepto de “afecto” y de “pasión”, luego visualizar las dinámicas de las pasiones para comprender el trabajo que supone la dimensión pasional, es decir, una labor con y a partir de ellas.

Damos los primeros pasos y, como ya dijimos, el cuerpo cuenta con una potencia de obrar dada que crece o disminuye dependiendo de la manera en la que está siendo afectado. Hay encuentros que incrementan su potencia y otros, en cambio, que la disminuyen. “El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por lo que su potencia de obrar aumenta o disminuye...” (*Ética*, III, post I, p. 201). Esto sucede porque es un compuesto de diferentes partes y está constantemente afectado por los cuerpos externos, es decir, se encuentra dentro de un complejo juego de fuerzas y potencias. Entonces, las afecciones son impresiones que un cuerpo exterior imprime en el propio cuerpo.

Deleuze (2013) cuando aborda el concepto de “afecto” en Spinoza hace una distinción entre *affectio* y *affectus*, el primero, remite a un estado pasivo del cuerpo cuando éste se ve afectado por otro cuerpo que es exterior a él. Las afecciones, en cambio, son *affectus* porque remiten a estados de pasajes, movibles y activos por las que transitamos a una mayor o menor perfección. El afecto no puede ser tomado como un “estado” de un cuerpo afectado sino como una “relación” de varios cuerpos afectados-afectantes. Encontramos en la obra de Spinoza (2017) precisiones conceptuales al respecto: “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo...” (*Ética*, III, def., p. 200).

Un afecto, que es llamado pasión del alma, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes... (...) Cuando digo *una fuerza de existir mayor o menor que antes*, no entiendo que el alma compare la constitución presente del cuerpo con la pretérita, sino que la idea que constituye la forma del afecto, afirma del cuerpo algo que implica, realmente, una mayor o menor realidad que antes (*Ética*, III, def. gral., p. 274).

Según Spinoza, una pasión significa no ser nosotros mismos la causa de un efecto que se ha producido en nosotros y cuya causa es exterior. Entonces, somos concientes del efecto, pero no de la causa, no solamente no somos la causa, sino que, además, la desconocemos. Por eso, toda pasión es un afecto, pero no todo afecto es una

pasión porque hay afectos activos. Una pasión es un afecto pasivo, es decir, el estar afectado por una causa externa de manera pasiva. Sin embargo, existe la posibilidad de ser la causa de efectos en nosotros mismos y fuera de nosotros. Cuando un afecto tiene por causa nuestra potencia de obrar ese afecto es activo. En cambio, cuando un afecto tiene una causa externa a nuestra potencia de obrar ese afecto es pasivo, es decir una pasión. “Así pues, si podemos ser causa adecuada de esas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción; en los otros casos, una pasión” (*Ética*, III, def., p. 200). En este sentido, las pasiones en Spinoza son una fuerza de existir y una potencia de obrar que se despliega dentro de un proceso relacional-transicional. Se pueden identificar dos pasiones (afectos pasivos) fundamentales: la alegría (pasión por la cual el alma pasa a una perfección mayor) y la tristeza (pasión por la cual el alma pasa a una perfección menor). Por estas razones, estamos en condiciones de afirmar que la pasión es un pasaje que experimentamos cuando la potencia se incrementa o, por el contrario, disminuye.

Por otro lado, según Kaminsky (2021), las pasiones pueden evocar su contrario, es decir, una misma cosa puede suscitar dos pasiones contrarias: ambivalencia de sentimientos (el afecto contrario al vivido provoca una fuerza contradictoria con igual intensidad para generar el impulso opuesto al sentimiento vivido). Además, un mismo objeto puede ser causa de muchos sentimientos encontrados porque el cuerpo está compuesto por muchísimos individuos de naturaleza diversas, por eso, puede ser afectado de diferentes modos. Las pasiones se propagan, circulan, se desplazan... Cuando somos conscientes de la causa exterior la alegría muta en amor y la tristeza en odio. Entonces, amar es mantener y perseverar en la cosa amada y el odio, por el contrario, es separar y destruir la cosa que se odia. Una misma cosa puede ser causa de amor y de odio esto se da cuando la “experiencia afectante” es simultánea: odiar y amar a la vez.

En este mismo sentido, las relaciones no son duales (objeto afectante-sujeto afectado) ni segmentarias sino más bien ambivalentes y contradictorias donde siempre emerge un “tercero”. Por estas razones se forman pliegues pasionales, ya que, las cosas amadas u odiadas no son puras y aisladas, sino que también están afectadas por las afecciones que provoca esa terceridad. Esas “afecciones advenidas” no pueden quedar indiferentes, sino que impactan en los diferentes modos de existencia. De esta manera, cuando la cosa amada u odiada es afectada por otro éste tiene la capacidad de afectar al mismo objeto afectado por nosotros, por eso, “Si imaginamos que alguien afecta de alegría a la cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Si, por el contrario,

imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio contra él” (*Ética*, III, prop. XXII, p.223). En esta relación trinitaria se modulan frecuencias afectivas contrarias: una para el objeto odiado y la opuesta (alegría) para el tercero. Si alguien afecta de alegría a quién odiamos, desplazamos el afecto odio hacia el tercero y la alegría que produce el tercero nos suscita, contrariamente, más odio hacia él. Por lo tanto, la fuerza de los afectos siempre corre el riesgo de romperse y desviarse hasta convertirse en su contrario. La vida de las pasiones es la vida “al filo de la navaja”.

Por todo esto, estamos en condiciones de afirmar que según Spinoza somos naturalmente pasivos, entonces, la pregunta ética es cómo volvernos activos, de qué manera intervenir en los afectos para que se orienten a la igualdad y no a la servidumbre. En definitiva, lo que quiere hacer Spinoza es una ciencia de los afectos de manera geométrica, pero sin moralizar. Entonces, queda preguntarnos qué hacer con las pasiones. Si bien son naturales no estamos condenados/as a ellas, hay algo que hacer: política. Spinoza sostiene que al no poder suprimirlas hay que hacer cosas con ellas: componerlas, desviarlas, extenderlas, enmendarlas. En definitiva, su propuesta consiste en hacer alianzas con las pasiones alegres. Por eso, no se trata de cancelarlas porque no son moralmente condenables, es decir, no son objetos de una impugnación moral, sino más bien constituyen una ciencia de los afectos.

En el *Tratado Político* afirma “No ridiculizar, ni lamentar, ni detestar las acciones humanas sino entenderlas” (I, 4, p. 80). En este sentido, las pasiones no son vicios y, además, forman parte constitutiva del hombre, ya que éste es esencialmente pasional. Lo que nos mueve no son las ideas sino las pasiones. Entonces, nos preguntamos: cuál es el lugar de la razón en la filosofía de Spinoza. Por un lado, no es racionalista en cuanto parte de la naturaleza de las pasiones de la vida humana, pero, es necesario hacer algo con eso, es decir, elucidar qué conviene y qué no. En este sentido, la razón se presenta como el hilo que orienta hacia los encuentros que componen. Podríamos decir que hay, en la filosofía de Spinoza, una “Racionalidad encarnada” o, lo que es lo mismo, una “Razón apasionada”.

### **5.2.2 Pasiones tristes**

... la tristeza consiste en el paso a una menor perfección, y no en esa menor perfección misma, supuesto que el hombre, en la medida en que participa de alguna perfección, no puede entristecerse. Y tampoco podemos decir que la

tristeza consista en la privación de una perfección mayor, ya que la <privación> no es nada (*Ética*, III, definiciones, p. 262).

Nos preguntamos: ¿los sentidos del sufrimiento en Spinoza giran en torno a los efectos que producen las pasiones tristes? Interrogante que nos guía en este tramo en donde vamos a abordar y entrelazar diferentes problemáticas tales como: la tristeza, la servidumbre, la superstición, el deseo, la experiencia y el odio. Entonces, proponemos comenzar delineando algunas ideas en torno a la tristeza y la experiencia para, luego, abordar “servidumbre-superstición” y finalmente desarrollar “el odio y sus afectos” como corolario en donde el sufrimiento se deja ver.

Damos comienzo a este recorrido afirmando, junto con Spinoza, que la tristeza es una forma de impotencia y un modo de ejercer dominación. A ese estado Kaminsky (2021) lo denomina alienación:

Las tristezas conspiran contra el esfuerzo de imaginar algo que sienta la potencia de obrar; pero, siendo la potencia del hombre pura positividad, el sentimiento de la propia impotencia *no puede tener lugar sino cuando es suscitado por el efecto de otro en uno mismo, el cual restringe o debilita las propias fuerzas o energías esenciales*. No nos parece abusivo denominar a este estado y proceso de entristecimiento intersubjetivo: *alienación* (p. 46).

Por eso, la necesidad de revertir esa materialidad y la manera de lograrlo es actuando y pensando, es decir, volviéndose activos. Por otro lado, la impotencia que genera esa alienación es la que fomentan aquellos hombres que sostienen las pasiones tristes. Sin embargo, un afecto triste puede ser desplazado por un afecto contrario más fuerte que el anterior y de sentido opuesto. De lo que se trata es de generar una trama de afectos emancipatorios para desvanecer los afectos tristes (tarea que no se logra con ideas sino a través de la dinámica pasional). No hay voluntarismo ni intelectualismo, un afecto no puede ser vencido por una idea, ni por la razón, tampoco por el entendimiento, sino por otro afecto más fuerte y de sentido contrario. “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido” (*Ética*, IV, Prop. VII, p. 299).

Otro aspecto a considerar es la cuestión de la experiencia, en el proemio de *Tratado de la reforma del entendimiento* (2000) Spinoza comienza diciendo: “La experiencia me enseñó que cuanto ocurre frecuentemente en la vida ordinaria es vano y fútil...” (p. 22) y en el esolio de la proposición XXIII de parte V de la *Ética* que trata sobre la beatitud, la felicidad y la libertad como punto de llegada de su filosofía

encontramos que “... no por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos” (p. 399). Nos encontramos ante dos experiencias: la de vanidad y la de eternidad. Lo que sucede justamente en esas experiencias es la filosofía: entre la experiencia de la vanidad como impulso y la experiencia de la eternidad como plenitud. La primera es en relación a la vanidad de las cosas, el desencanto que provoca la futilidad, en definitiva: el infortunio, es decir, la fortuna en la medida en que es adversa. Entonces, lo que lleva al pensamiento filosófico es la experiencia de la insustancialidad de los bienes de la vida común. Además, hay un vínculo entre experiencia e infortunio, hay un afuera-exterior que no se controla ni domina y que habilita la posibilidad de lo imprevisible. Así, la fortuna, en un momento a otro puede convertirse en infortunio. Por otro lado, hay una experiencia de tres fuerzas que arrasan y que son del orden de los afectos-pasiones: 1. Dinero-riqueza, 2. Honores-reconocimiento, 3. Placer sensible. A su vez, desencadenan tres pasiones: 1. Avaricia, 2. Ambición, 3. Libido. Son poderes que establecen formas de vida. El pensamiento es capaz de establecer una nueva forma de vida que escape a la determinada por estas tres pasiones. Igualmente, las pasiones de la vida común no son moralmente condenables. La *Ética* de Spinoza no es un moralismo sino una especie de elucidación que deja en evidencia los “peligros” que conllevan esas formas de vidas.

### **5.2.2.1 Servidumbre-Superstición**

Cuando hablamos de pasiones tristes aparece inmediatamente la cuestión de la servidumbre en Spinoza:

Llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor (*Ética*, IV, prefacio, p. 280).

Spinoza utiliza el término *servitudo* - *servitude* que desarrolla principalmente en la parte IV de la *Ética* cuyo título es: “Sobre la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos”. Nos habla de la servidumbre en un sentido ético más que político. Servidumbre significa estar sometidos a los afectos que pertenecen a la fortuna y que fuerzan, de alguna manera, a hacer lo peor por más que se tenga conocimiento de lo mejor. Ver lo que es mejor, pero por vulnerabilidad, impotencia, debilidad, imposibilidad hacer lo que es peor, es decir, estar forzado por los afectos a hacer lo menos conveniente. Entonces, la ética es un trabajo sobre la propia existencia para

sustraerse de ese estado de servidumbre a los que se ve expuesto. Spinoza propone auto-percibirse como una parte que se encuentra excedida por otra infinidad de partes. No hay subjetividad autónoma ni soberana, sino que estamos sometidos por naturaleza.

... cuando en nosotros se produce algo cuya causa somos sólo parcialmente, esto es algo que no puede deducirse de las solas leyes de la naturaleza. Así, pues, padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza, que no puede concebirse por sí sola, sin las otras partes (*Ética*, IV, demostración, prop II, p. 295).

La filosofía de Spinoza desmonta toda posibilidad de una sociedad basada en la servidumbre. Las costumbres no coinciden con la vida ética, como máximo constituye un límite inferior, su punto de partida, el nivel más elemental, ya que, reproduce la servidumbre y se transmite de generación en generación. Puede darse el deseo de servir, es decir, que esté orientado a la servidumbre y esto puede suceder "... porque causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal modo que éste se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía..." (*Ética*, IV, demostración, prop. XX, p. 311).

Lo distintivo en Spinoza es ver que en su filosofía no tiene sentido hablar de una perversión del deseo, no hay un *conatus* original, sino que siempre está afectado por el exterior. El deseo nunca es mío, no soy dueño de mi deseo, está siempre exo-determinado, hetero-determinando, siempre afectado y colmado de efectos producidos por causas externas. No hay perversión del deseo, sino orientaciones porque no hay una dirección natural.

Por lo desarrollado hasta el momento podemos afirmar la necesidad de afrontar el infortunio que puede darse a través de la superstición o de la filosofía. La pretensión de la ética es liberar a las personas de su condición de superstición. Si bien, son una forma de orden, una posible interpretación y manera de dar sentido, Spinoza afirma que terminan siendo destructivas porque hay un vínculo entre superstición y tristeza, así se convierte en un dispositivo político de dominación que somete a la vida a las pasiones tristes.

En el apéndice de la parte I de la *Ética* (texto central para trabajar sobre la superstición en la filosofía de Spinoza) vemos una fuerte crítica a la idea de las causas finales: el ser humano como centro de la creación, la existencia de un Dios trascendente, el vínculo entre virtud y felicidad. Lo podemos identificar claramente en el siguiente pasaje:

En medio de tantas ventajas naturales no han podido dejar de hallar muchas desventajas, como tempestades, terremotos, enfermedades, etc.; entonces han afirmado que ello ocurría porque los dioses estaban airados a causa de los errores cometidos en el culto. Y aunque la experiencia proclamase cada día, y patentizase con infinitos ejemplos, que los beneficios y las desgracias acaecían indistintamente a piadosos y a impíos, no por ello han desistido de su inveterado prejuicio... (p. 115).

Las desgracias naturales le suceden indiscriminadamente al que vive de un modo o de otro. No obstante, el hombre persevera en esos prejuicios y la superstición se presenta como una manera de estabilizar la inestabilidad de la experiencia. Como dijimos, la riqueza, el honor y el placer son causa del infortunio, entonces, la cuestión que está en juego aquí es la del amor porque en definitiva el infortunio tiene que ver con un régimen del amor dirigido a bienes que perturban. Por eso, la necesidad de tener cuidado en lo que se ama. Para Spinoza el amor es una categoría física, una noción geométrica, es un afecto que incrementa nuestra potencia de existir acompañada por la idea de su causa. Es un afecto que tiene que ver con una causa externa de la que somos concientes. En definitiva, es la pasión alegre por excelencia y el odio una tristeza acompañada por la idea de su causa. Cuando el amor está depositado en los bienes de la fortuna desencadena una serie de pasiones tristes.

Spinoza tiene la convicción que el pensamiento es capaz de transformar la vida y de producir maneras de vivir. El dinero, el honor, el placer tienen una gran fuerza en la vida, por eso, de lo que se trata es de llevar a cabo un trabajo material sobre la existencia. Como ya lo dijimos en algún momento, ésta es la tarea de la ética. Así, no se apela a nada trascendente ni sobrenatural, sino que es necesario hallar en la vida común los motivos por los cuales superar los “peligros”. La filosofía es capaz de mostrar el peligro y hacerlo evidente, desenmascarar lo que no se ve e impulsar a vivir de otro modo. En este sentido, es una decisión vital que supone dar un salto que nos aleje de aquello en lo que estamos acorralados por naturaleza. Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento* lo deja claro cuando afirma que:

Veía que estaba expuesto a un peligro extremo, y obligado a buscar, con todas mis fuerzas, un remedio, aunque fuera inseguro, como el enfermo grave que, cuando prevé una muerte segura si no recurre a algún remedio, se ve impelido a buscarlo con todas sus fuerzas, por incierto que sea, pues constituye toda su esperanza. Ahora bien; las cosas que el vulgo persigue no sólo no ofrecen

ningún remedio para la conservación de nuestro ser, sino que la impiden y son, a menudo, causa de ruina de los que las poseen y siempre causa de muerte de los poseídos por ellas (p. 25).

Entonces, la tarea consiste en emprender la búsqueda de un bien que no esté afectado por la pérdida, la imprevisibilidad, la fortuna y que procure alegría que no sea capaz de transmutar en tristeza. El amor a los bienes de la vida común procura una alegría que inexorablemente va a transformarse en tristeza. En esta búsqueda no se trata de cancelar las pasiones, ya que “un afecto solo es malo o nocivo en la medida en que impide al alma que pueda pensar” (*Ética*, V, demostración, prop. IX, p. 250). Entonces, la decisión gira en torno a asumir o no el riesgo de abandonarlo todo por un bien que es cierto por naturaleza, pero incierto en cuanto a su consecución. El sumo bien, entonces, es alcanzar la naturaleza para gozar con otros de esa naturaleza plena.

#### **5.2.2.2 El odio y sus afectos**

Damos un paso más para toparnos con una cuestión central en la filosofía de las pasiones de Spinoza: el odio. Problemática clave porque tiene que ver con el deseo, con una forma que adopta el deseo, es *cupiditas*, que significa: apetito, potencia, *conatus*, en definitiva, es una fuerza de existir. En la parte III de la *Ética* desarrolla la problemática del odio, ya que es la destinada a trabajar las pasiones y lo define como “la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior” (prop. XIII, p. 136). Por lo tanto, es una pasión triste. Lo primero que hay que reconocer en Spinoza es el carácter connatural del odio que se da por el hecho de ser finitos, de estar con otros, de habitar en un mundo en el que no estamos solos y en estos encuentros se generan perturbaciones del deseo.

Como ya dijimos, el deseo spinoziano se define como una fuerza productiva, es decir una capacidad. El deseo es la acepción que adopta el *conatus* cuando se refiere a los seres humanos, esa fuerza productiva la tienen todos los modos de existencia, pero en éstos es llamada *conatus* y en el hombre deseo. Hay infinitos modos que viven de infinitas maneras cada uno de los cuales desea perseverar en el ser, es decir, el querer seguir siendo. Esa fuerza que sostiene en la vida es una parte infinitesimal de la potencia infinita de Dios. No hay en Spinoza un instinto de muerte, siempre la muerte viene de afuera, todo quiere seguir siendo como es, si no lo hace es porque su perseverancia en el ser es incompatible con otros modos de ser exterior a él, cuyo poder es más fuerte y le provocan la destrucción. Llega hasta la afirmación de que el suicidio es causado por error de percepción “Toda una zona de partículas bajo relaciones dadas ya no reconocen

como siendo más. O tuyas, a las otras partículas, bajo sus otras relaciones, y se vuelven contra ellas” (Deleuze, 2019, p. 181).

Llegados a esta instancia, consideramos necesario retomar algunas ideas ya expuestas para tomar impulso y continuar avanzando. En páginas anteriores afirmamos que en el encuentro con otros modos de existencia podemos componernos o, por el contrario, descomponernos porque estamos constantemente en una circulación interrumpida de afecciones. El estar permanentemente siendo afectados y afectantes es propio de la condición finita. Esos encuentros siempre producen una variación en el deseo, la esencia siempre es variable, crece o decrece en función de los encuentros.

Los afectos son modificaciones del deseo, es decir, formas que adopta el deseo. Una pasión alegre es un efecto en el deseo de una causa exterior en virtud del cual la potencia se incrementa. En cambio, una pasión triste es un efecto en el deseo de una causa externa en virtud del cual la potencia decrece. El afecto es una realidad variable, el inicio de un tránsito, el paso de una cantidad de potencia a otra. Así, se llama alegría al tránsito de una potencia menor a una mayor y tristeza al tránsito de una potencia mayor a una menor. El odio, al ser una pasión triste, disminuye el deseo, la capacidad de obrar y de permanecer en la existencia. Hay dos pasiones tristes fundamentales: el odio y el miedo. Nos preguntamos: ¿serán estas pasiones las generadoras de sufrimiento? Las pasiones alegres: la alegría, el amor, la generosidad... las pasiones tristes: la tristeza, el odio, venganza, la ira, el arrepentimiento... Entonces, podemos afirmar que no hay pasiones buenas o malas, sino pasiones alegres o tristes, por eso, no hay impugnación moral. Siempre vamos a ser más pasivos que activos. Sólo la sustancia es infinitamente activa. Los modos son objetos de acciones externas, nuestra potencia puede abrirse paso a esa pasividad, podemos ser más activos que antes.

En este contexto, consideramos pertinente exponer la dinámica fluctuante que se da entre algunas “afectos del odio” tales como: la *ira*, la *venganza*, el *miedo*, la *esperanza*, la *indignación* y la *ambición*. Spinoza establece algunas diferencias entre la *ira* y la *venganza* que se sostienen en el hecho de recibir o no daño de otro. En la *venganza* uno se ve dañado por otro, en cambio, en la *ira* no necesariamente tenemos que haber sufrido un daño directo. Por eso, podemos sentir ira hacia alguien que nada nos hizo. En este aspecto, ira y venganza son dos pasiones de odio, pero no hay una identificación absoluta, ya que “el esfuerzo por inferir mal a aquel a quien odiamos se llama ira, y el esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho se llama venganza” (*Ética*, III, escolio, prop. XL, p. 241).

Por otro lado, entre el *miedo* y la *esperanza*, el primero, es siempre miedo a que algo no se produzca y la esperanza de que no suceda aquello a lo cual se teme. Así, la esperanza siempre contiene miedo y el miedo siempre esperanza. En primera instancia, el miedo surge a causa del estado de naturaleza y la necesidad de seguridad, también miedo al castigo y esperanza de recompensas.

... la esperanza no es sino una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos. Por el contrario, el miedo es una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad, y del miedo, la desesperación... (*Ética*, III, XVIII, escolio II, p. 221).

El deseo a los bienes inciertos de la fortuna hace que se fluctúe entre el miedo y la esperanza. Ambos, son concebidos por Spinoza como dispositivos de dominación que llevan a la pasividad, que someten a otro a causa de una promesa falsa de seguridad y que en realidad terminan siendo un instrumento de obediencia.

En cuanto a la *indignación*, es un afecto que surge por un mal que otro recibe, es decir, no somos objeto de manera directa, se define como el "... odio hacia aquel que ha hecho mal a otro" (*Ética*, III, escolio, prop. XXII, p. 224). La indignación que, por un lado, es una pasión triste y una pasión de odio, sin embargo, también es la pasión de la revuelta. Surge cuando un estado de cosas se vuelve insoportable y se activan pasiones que producen una rebelión. Lo preocupante de la indignación en Spinoza es que desemboca en la justicia "por manos propia" porque "... aunque la indignación parezca ofrecer la apariencia de equidad, lo cierto es que se vive sin ley allí donde a cada cual le es lícito enjuiciar los actos de otros y tomarse la justicia por su mano" (*Ética*, IV, Cap. XXIV, p. 368).

Continuamos y encontramos, la *ambición* entendida como la pasión que tiende al reconocimiento, los honores y la alabanza, pero que termina generando un odio recíproco porque al buscar ser amados por todos resulta que terminan odiándose entre sí. Es un amor inmoderado que muta en odio porque remite a una lógica de rivalidad, discordias y descontentos. "Este esfuerzo por conseguir que todo el mundo apruebe lo que uno mismo ama u odia, es, en realidad, ambición" (*Ética*, III, escolio, prop. XXXI, p. 232). "La ambición es el deseo inmoderado de gloria" (*Ética*, III, def. afe. XLIV, p. 272). Está detrás de todo deseo porque siempre que se da un deseo se instala, al mismo tiempo, un apetito de gloria. Además de la ambición, hay otros afectos que son

resultados de deseos inmoderados como: la *gula* (deseo inmoderado por comer), la *embriaguéz* (deseo inmoderado por beber), la *avaricia* (deseo inmoderado de riquezas).

También, podemos sumar estos otros efectos que provocan pasiones tristes, éstos se encuentran definidos en la parte III de la *Ética*: “La *repulsión* es una tristeza acompañada por la idea de alguna cosa que es, por accidente, causa de tristeza” (p. 264). “La *conmiseración* es una tristeza, acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros” (p. 266). “La *envidia* es el odio, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se entristece con la felicidad de otro y se goza con su mal” (p. 267). “La *humildad* es una tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad” (p. 267). “El *arrepentimiento* es una tristeza acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma” (p. 267). “La *vergüenza* es una tristeza, acompañada por la idea de alguna acción que imaginamos vituperada por los demás” (p. 269). Como se puede notar, muchos de estos afectos son considerados virtudes para la tradición religiosa que configura los sentidos de la vida social de aquellos (y estos) tiempos.

Más allá de estos afectos y de la lógica que desenvuelven las pasiones, en general, el odio es el deseo de que alguien padezca un daño o que deje de existir. Está orientado a la supresión, a la extinción, al exterminio, a la expulsión. Según Tatián (2015) “... expresa nuestra potencia, pero de la manera más baja y destructiva; no es en realidad ejercicio de potencia sino algo que a ella le sucede: es, en sentido estricto, impotencia” (p. 101). Si bien en Spinoza no hay una moralización contra el odio sí afirma que los amores pasionales transmutan en odio. ¿Amor y odio serían la misma pasión? “El amor -en sí mismo una alegría- a un bien incierto, significa la posibilidad de su no posesión, o de su pérdida, y puede por tanto redundar en tristeza” (p. 102). Hay una transitividad del odio como lo afirmamos al inicio de este apartado al hablar de las fluctuaciones del alma. Si bien el odio es una pasión triste también hay alegrías del odio.: “Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos de tristeza se asemeja en algo a otra que suele afectarnos, con igual intensidad, de alegría, la odiamos y amaremos a la vez” (*Ética*, III, Cap. XVII, p. 218). Por un lado, el amor pasional es el amor al dinero, a los honores y placeres, amores que llevan a la muerte. Por otro lado, el amor intelectual es afecto y está articulado con el pensamiento. Un amor pensante y un pensamiento amante. Entonces, *Amor Dei intellectualis*, reúne lo que tradicionalmente se presenta como contradictorio y termina definiéndose como una pasión (amor) racional (intelectual). Entonces, se trata de un afecto que nace del conocimiento. Lo propone

como un desvío, es decir, un cambio en el régimen del amor. A diferencia de cualquier amor pasional no tiene posibilidad de convertirse en odio.

### **5.3 Segundo plano:**

#### **5.3.1 Lo malo**

“El mal no es”. En la tradición clásica (ya lo vimos en las primeras páginas de esta investigación) que el mal “no es” porque todo es Bien. Del Uno, como idea de Bien, proceden los demás seres, por lo tanto, todo “ser” participa del Bien Supremo. Entonces, el mal al “no ser” se presenta como privación y carencia de “ser”, por eso, no hay una causa en sí porque la privación nunca puede ser total. Así, el mal se da por la degradación ontológica que se produce en la generación de seres que proceden del Uno-Bien. Lo llamativo en Spinoza es que sostiene esta misma afirmación: “El mal no es”, pero la diferencia está en que no afirma el Uno, es decir, no hay un Bien trascendente al ser como tampoco hay un Mal absoluto. El Mal no es nada como tampoco el Bien. Vemos, entonces, en la filosofía de Spinoza una negación tanto del Bien como del Mal. Por estas razones, no hablamos de Bien y Mal sino de lo bueno y de lo malo como dependiente de los modos y relaciones que entran en juego en cada encuentro. En la parte IV de la *Ética* dice: “Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil. Por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien” (def., p. 290). En este sentido, Deleuze (2019) se pregunta “¿Cómo es que pudo hacer una ética si no hay ni bien ni mal?” (p. 121).

El problema del mal es propio de la *Ética* (2017) pero Spinoza no lo plantea en esa obra, sino que lo encontramos desarrollado en el intercambio epistolar que realiza con Blyenbergh entre diciembre de 1664 y junio de 1665. En esas cartas Spinoza se ve “obligado” a responder y lo hace como si estuviera fascinado por el tema. En las primeras cartas se nota un tono amable en la conversación, por un lado, Blyenbergh en ese primer acercamiento, muy cuidadoso de sus palabras y, por otro, Spinoza que le contesta de buena gana y se compromete a “responder a conciencia todas las preguntas que envía ahora y todas las que envíe de acá en adelante, sino también a hacer todo lo que de mi parte pueda llevarnos a conocernos más de cerca y a una amistad sincera” (Epístola II, p. 25). Ante esta propuesta Blyenbergh vuelve a escribir muy entusiasmado y postula fuertes objeciones a ciertos principios de la filosofía spinoziana. Esta situación pareciera alterar a Spinoza porque el tono de su respuesta es notablemente áspero. En la primera carta Spinoza creyó ver que entre ambos coincidían en opiniones, pero ahora

evidencia un desacuerdo de principios que contamina el “estilo” que se venía dando en el intercambio. Encontramos, por ejemplo, que le dice: “... veo que ninguna prueba, por bien fundada que esté en las leyes de la demostración, vale para usted...” (Epístola IV, p. 51) “... lo que no le agradezco de ninguna manera es el que me atribuya las ideas que se le antoja deducir de mi carta (Epístola IV, p. 52). “Si hubiera leído mi carta con más atención...” (Epístola IV, p. 53). Pasado un tiempo, Blyenbergh le contesta mostrándose algo asombrado y diciéndole que esperaba recibir una respuesta amable de su parte, igualmente continuó con otras objeciones y finalmente le comenta que va a pasar a saludarlo personalmente. Antes del encuentro, Spinoza le escribe haciendo referencia a sus objeciones y, si bien, siguen notando algunas asperezas, el tono es dentro de lo que podríamos definir cordial. Finalmente se da el encuentro personal, después del cual Blyenbergh vuelve a escribirle con el fin de aclarar algunos puntos de las cuestiones que se plantearon en aquella visita, pero Spinoza no se hace cargo de estas nuevas discusiones porque van más allá del problema del mal que era aquel que motivó el intercambio inicial. De este modo, en una última carta (notablemente más corta que las anteriores) va dar fin a la tensionada relación que mantenían. En este entramado de intrigas, reproches, objeciones, encuentros y desencuentros se va delineando una concepción del mal que queda latente en toda la filosofía de Spinoza.

En este contexto, quizás, resulte pertinente poner a disposición algunas de las discusiones que se encuentran en *Las cartas del mal* como puerta de entrada al análisis que realiza Deleuze (2019) y que presentaremos seguidamente.

#### Primer intercambio: Epístolas I y II.

La objeción más fuerte de Blyenbergh a Spinoza ronda en torno a Dios. Lo que plantea es que si Dios crea las sustancias también crea sus movimientos, es decir que dirige los impulsos del alma. Luego, plantea como ejemplo la decisión de Adán de comer el fruto prohibido afirmando que, según lo establecido anteriormente, lo hace por influencia de Dios, entonces, la acción en sí no es mala o Dios determina y es causa de la mala voluntad. En otras palabras: la voluntad mala no es un mal o Dios es causa del mal. A lo que Spinoza responde que, en primer lugar, no está definiendo claramente qué entiende por mal y que pareciera ubicarlo en la voluntad y, por eso, llega a esa conclusión. En el caso de Adán, su decisión (sin compararla con otras) fue perfecta según su esencia, no fue mala ni contraria a la voluntad de Dios. No se trata de una prohibición sino “... que Dios le reveló a Adán que comer de ese árbol le causaba la

muerte, tal como nos revela por el entendimiento natural que el veneno es mortal” (Epístola II, p. 29).

Segundo intercambio: Epístolas III y IV.

En esta oportunidad Blyenbergh pareciera aprovechar la disponibilidad mostrada por Spinoza al responder amablemente a su primera carta y esboza una larga serie de objeciones sostenidas en dos reglas: “... una es la comprensión clara y distinta de mi entendimiento, la otra es la palabra revelada o la voluntad de dios” (Epístola III, p. 31). Aquí, deja en evidencia su posicionamiento, lo que tal vez fundamente el posterior malestar evidenciado en la respuesta que realiza Spinoza. En líneas generales lo que Blyenbergh plantea es que si el mal, como privación de una perfección mayor, no puede ser una esencia, sin embargo, sí procede de ella. Por otro lado, el mal como privación de un estado mejor es con respecto a Dios una negación. “... el hombre no puede mostrarse más perfecto que la esencia que ha recibido de dios, lo que a su vez es hacer a los hombres dependientes de dios como los elementos, las piedras, las plantas...” (Epístola III, p. 36). Si el mal es a causa de los límites del entendimiento y depende de la esencia otorgada por Dios, si se recibe la perfección que nos permita no errar, no se cometerían errores. Afirma, además, que le parece imposible que el mal sea una negación respecto a Dios. Entre otras cosas se pregunta: “¿cómo podemos ser peores por nuestra imprudencia o mejores por nuestra prudencia? (...) ¿Qué motivos hay entonces para que no cometa yo todos los crímenes? (...) ¿cómo puedo amar la virtud si no me es dada tal perfección y tal esencia?” (Epístola III, p. 41 y 42). Finalmente, llega a cuestionarle que no toma las Sagradas Escrituras como verdad infalible y revelada. Le pregunta por qué tiene que aceptar su versión sobre el caso de Adán en lugar de la propuesta por los profetas. Tampoco le queda claro que Dios reveló una ley de la naturaleza cuando no es una cuestión de entendimiento sino de experiencia, de ver y oír sobre alguna situación en la cual ingerir tal sustancia haya causado tal efecto.

Ante estas y otras cuestiones Spinoza decide responderle más allá de reconocer que no acuerdan en principios y, por lo tanto, toda demostración va a resultar siempre insuficiente. La mayor diferencia entre ambos, según Spinoza, radica en que él concibe a Dios como aquel que comunica una determinada perfección, en cambio, Blyenbergh lo entiende como juez. En cuanto al mal como privación, aclara que es “no tener”, negarle algo que pertenece a determinada naturaleza, es decir algo que debería tener y no lo tiene. El entendimiento, libre de toda superstición, se entrega a dios y esa

dependencia no significa entenderse como materia inerte o muerta sino, por el contrario, con mayor perfección.

... cuando dice: si Dios no castigara un delito (quiero decir como un juez y con un castigo que no resultaría por sí mismo del delito, ya que es sólo eso lo que nos importa), ¿qué consideración me impediría cometer todos los crímenes posibles? Ciertamente, quien deja de hacerlo solamente por temor al castigo (lo cual no quiero creer de usted) no obra nunca por amor ni abraza la virtud en lo más mínimo. En lo que a mí me concierne, yo dejo de hacer esas cosas o trato por lo menos de dejar de hacerlas porque van expresamente en contra de mi peculiar naturaleza y me desviarían del amor y del conocimiento de Dios (Epístola IV, p. 58).

Tercer intercambio: Epístolas V y VI.

En medio de estas idas y vueltas, en la nueva correspondencia que envía Blyenbergh insiste sobre la cuestión de la esencia y la dependencia de Dios. Afirma que si sostenemos las premisas spinozianas se llega a la conclusión de que Dios quiere tanto los crímenes como las virtudes, por eso, es la causa de ambos. Haga lo que haga depende de la esencia que se haya recibido, tanto buscar o no la perfección es algo que excede la voluntad del hombre. El deseo de placer o crimen depende de la esencia que recibo del poder divino. Ante este planteo, Blyenbergh termina afirmando que “no puedo encontrar en los escritos V.S. una regla según la cual llamar más o menos perfecto a algo...” (Epístola V, p. 67), es decir, que le cuestiona el hecho de que no haya nada objetivo que defina lo bueno y lo malo “porque todo depende inseparablemente de la voluntad divina y, por consiguiente, lo uno es tan virtuoso como lo otro” (Epístola V, p. 68).

Ante estas objeciones Spinoza lleva a cabo algunas aclaraciones. En primer lugar, afirma que el error y los crímenes que tienen aspecto de mal, sin embargo, no expresan esencia, entonces, Dios no puede ser su causa. En este momento, recurre al matricidio cometido por Nerón y Orestes para ejemplificar que en ese mismo acto de matar la diferencia está en algo que no expresa esencia y es eso lo que se manifiesta como lo malo. En el caso de Nerón, el hecho de demostrar, al haber cometido ese acto, ser “desagradecido, despiadado, desobediente” (no es esencia). Por eso, Dios no es causa porque esos atributos son del hombre y no de Dios. Al final de la carta, en un intento de ir hasta límite en su postura, encontramos:

... quien viese claramente que de hecho disfrutaría de una vida mejor o de una esencia más perfecta si cometiese crímenes que siguiendo la virtud, sería él también loco si no los cometiera. Porque los crímenes serían virtud respecto a una naturaleza humana tan extraña (Epístola VI, p. 75).

Cuarto intercambio: Epístolas VII y VIII.

La víspera del fin llega después del encuentro, cuando Blyenbergh va a visitar a Spinoza. En la séptima carta dirigida al filósofo aparecen nuevas problemáticas que exceden la temática que se venía discutiendo. Blyenbergh hace una serie de planteos principalmente dirigidos a la relación entre cuerpo y alma, la libertad y el conocimiento de Dios. Ante esta situación, Spinoza, le escribe unas pocas líneas advirtiéndole que se tratan de cosas que no contribuyen a entender a la primera cuestión que dio origen a sus intercambios y “... que estuviera a bien desistir de su pedido” (Epístola VIII, p. 81). De esta manera, se terminan los intercambios.

\*

Después de lo desarrollado, vamos a transitar por algunos análisis teóricos realizados por Deleuze (2019) en tres de sus clases: “Introducción al problema del mal”, “El estatuto de los modos y el problema del mal”, “El criterio ético de lo bueno y de lo malo”. Este abordaje lo presentamos en dos apartados que se desarrollan a continuación: “El envenenamiento como arquetipo: el ejemplo de la sangre y el caso de Adán” y el otro “Hacia un criterio ético objetivo: El matricidio de Nerón y Orestes”. De este modo, consideramos que es posible lograr un mayor acercamiento a la concepción del mal en Spinoza que impacta y se materializa en el sufrimiento humano.

### **5.3.1.1 El envenenamiento como arquetipo: el ejemplo de la sangre y el caso de Adán**

Encontramos en Deleuze (2013) que “El modelo del envenenamiento es válido para estos casos en toda su complejidad. Es válido no sólo para el mal que sufrimos, sino para el que causamos. No somos solamente seres envenenados, asimismo somos envenenadores...” (p. 46). Con el propósito de abordar esta problemática presentamos y analizamos, en primer lugar, el ejemplo de la sangre y, en segundo lugar, el caso de Adán. Comenzamos con el primero.

Es importante aclarar que este ejemplo lo encontramos en la carta XXXII que Spinoza dirige a Oldenburg con quien entabla una amistad e inicia un extenso intercambio de correspondencia. En época de Spinoza se pensaba que la sangre estaba compuesta por el quilo y la linfa. Cada uno constituye un sistema de relaciones entre partículas, es decir, que no son cuerpos simples, sino que forman un conjunto de relaciones que entre sí se componen para formar una tercera relación: la sangre. En estado de salud, el quilo y la linfa no cesan de componer la sangre y ésta no cesa de descomponerse en quilo y linfa que se reconstituyen en sangre. El arsénico es el veneno que descompone la sangre y cuando entra en juego se destruye esa relación. Cuando se afirma que el arsénico descompone la sangre se hace referencia a que las partículas establecen otra relación y ésta termina destruyendo la anterior.

Las partículas de mi sangre constituían mi sangre en tanto que entraban bajo tal relación constitutiva de mi sangre, que era ella misma una relación de movimiento y de reposo entre esas partículas. He aquí que bajo la acción del arsénico esas partículas son determinadas a tomar otra relación. Ahora bien, la nueva relación que tomaron no circula, no se compone con las mías (Deleuze, 2019, p. 157).

En el segundo punto, el caso de Adán, Spinoza afirma que la causa de la interpretación tradicional que sostiene la idea del fruto prohibido y el pecado cometido por él al consumirlo se da a causa de haber sustituido los hechos por los juicios. El hecho es que Adán come del fruto y pierde perfección, la manzana actúa sobre él como un veneno. Adán se envenenó, se enfermó y perdió potencia. El juicio de valor que se le imprime a ese acto es entenderlo como un castigo: Dios sancionó a Adán, cuando en realidad lo que hizo fue revelar que la fruta actuaría como un veneno, pero él no lo comprendió. Adán entiende la revelación como prohibición a causa de desconocer las leyes de la Naturaleza. Al no comprender la ley lo interpreta como una prohibición. En cambio, Spinoza afirma que no se trata de una prohibición, sino de una revelación. Dios revela que comer de ese fruto es inconveniente para el modo de ser de Adán, es decir, que va a provocarle una ingesta. Entonces, es Dios quien comunica a Adán que la fruta actuará como veneno y que consumirla le provocará la “muerte”. Le revela una composición de relaciones, una verdad física y no un signo que requiere ser develado. En este sentido, no es un Padre que da consejo a un hijo, sino una manera en que la Naturaleza se expresa para revelar una ley. Dios no le prohibió nada a Adán, sino que le reveló una ley. Así, la interpretación del pasaje bíblico se trastoca, ya no es una

prohibición ni castigo divino sino una advertencia por conocer las leyes de la Naturaleza. Por eso, el hombre razonable es aquel que puede discernir entre las relaciones convenientes y las desfavorables. Esa distinción, entre lo que aumenta o disminuye la potencia, entre lo que es y no es veneno y en la búsqueda de unos encuentros y la evitación de otros es la tarea que le compete a la ética, un trabajo de selección. Adherir a aquello que provoque alegría y repeler lo que da tristeza.<sup>17</sup>

El envenenamiento es el modelo a seguir para elucidar la cuestión del mal en Spinoza por eso, para Deleuze, resulta significativo avanzar en la relación entre la ética, la salud y la enfermedad. En tiempo de Spinoza ya había una distinción entre dos tipos de enfermedades: de intoxicación y de intolerancia. Deleuze (2013) afirma que "... la tesis esencial de Spinoza: lo malo debe concebirse como una intoxicación, un envenenamiento o una indigesta. O incluso entendiendo los factores individuales, como una intolerancia o una alergia" (p. 42).

Tanto el caso de Adán como el de la sangre refieren a un mismo tipo de enfermedad causada por un agente exterior que descompone relaciones interiores. Son las enfermedades por acción-intoxicación. Un cuerpo extraño actúa de manera inconveniente sobre las relaciones. En cambio, el segundo tipo de enfermedades son aquellas en las que se pierde la propiedad de comunicación entre las relaciones. La mayor parte de las relaciones se conservan, pero de manera petrificada, ya que ni las más simples se componen, ni las más complejas se descomponen. Por eso, se pueden conservar todas las relaciones, pero ya estar muerto. Son las llamadas enfermedades del metabolismo, se mantienen los circuitos, pero no hay comunicación entre ellos lo que provoca un cadáver en estado viviente (p. 176). En el tercer caso de enfermedades lo que se pierde es el discernimiento sobre los cuerpos exteriores. Las relaciones subsisten, pero no pueden orientar reacciones, son las enfermedades de intolerancia o de reacción. Y, finalmente, el último caso, se encuentran las enfermedades donde el discernimiento interno está quebrado, es decir que moléculas del propio cuerpo no distingue otras moléculas del mismo cuerpo bajo una relación distinta, como si se desconocieran. Algunas partes se comportan como enemigas de otras partes del mismo cuerpo con intento de suprimirse entre sí. Son las llamadas autoinmunes, "... mi cuerpo, en ciertas

---

<sup>17</sup> Ante esta postura de Spinoza, Blyenbergh hace tres objeciones: que el vicio y la virtud son cuestiones de gusto, que no puede ser una revelación porque las verdades de hecho son cuestiones de experimentación y, la última, si se comete un crimen es entonces por gusto, es decir que para quien lo comente no es veneno sino una delicia.

zonas, en ciertas partes, no reconoce siquiera sus propias moléculas. Entonces las trata como intrusos, como moléculas extrañas” (p. 179).

### **5.3.1.2 Hacia un criterio ético objetivo: El matricidio de Nerón y Orestes**

Continuamos de la mano de Deleuze (2019) para analizar estos dos casos de matricidio y, de esta manera, elucidar el principio ético spinoziano. Retomamos algunas otras objeciones de Blyenbergh que nos van a dar pie para hallar lo que estamos buscando. La primera, referida a la naturaleza en general, si cada modo de ser tiene su propio punto de vista y la naturaleza es el conjunto de todas las relaciones que se componen y descomponen desde todos los puntos de vistas posibles, entonces, la naturaleza no sería más que caos.

Cuando Spinoza decía que no hay ni bien ni mal, que hay bueno y malo, precisaba que hay bueno y malo desde mi punto de vista, es decir desde el punto de vista de un cuerpo determinado. Desde el punto de vista de la naturaleza en general no hay ni bien ni mal pero tampoco hay bueno ni malo. Toda composición implica descomposiciones, toda descomposición implica composiciones. ¡Un caos! (p.182).

Al respecto Spinoza va a decir que la ética no está arrojada al caos, por el contrario, nos va a dar los medios para poder distinguir lo bueno de lo malo. Desde el punto de vista de la naturaleza no puede haber composición y descomposición sino sólo composiciones de relaciones puesto que abarca todas las relaciones y no tiene una perspectiva fragmentaria. Sólo hay relaciones que se componen, lo que disuelve el supuesto caos planteado por Blyenbergh.

La segunda objeción es la que ya anunciamos unas líneas más arriba. Desde un determinado punto de vista hay bueno y malo, lo malo descompone y lo bueno compone las relaciones, entonces, no hay nada objetivo. En relación a la virtud y al vicio no se puede llegar a generalizaciones porque todo dependería de lo que conviene a cada modo. Lo que reina, en este sentido, es un criterio de gusto. Ante esta acusación, Spinoza intenta esbozar un criterio objetivo para distinguir lo bueno de lo malo que vaya más allá del gusto. Va a tratar de demostrar un criterio ético objetivo sobre lo que es vicio o virtud. Esto lo lleva a cabo a través del análisis de dos casos de matricidio: el de Nerón y el de Orestes.

El matricidio de Nerón, por ejemplo, no fue un crimen si nos atenemos a lo efectivo de su consumación. Porque la misma acción exterior y con la misma

intención de matar a la madre la tuvo también Orestes, y sin embargo no se le culpa, al menos no como a Nerón. Y ahora me pregunto: ¿Cuál fue entonces el crimen de Nerón? Ninguno sino haber demostrado, al actuar así, ser desgraciado, despiadado, desobediente. Y es seguro que ninguna de esas cosas expresa esencia alguna, por consiguiente Dios no ha sido causa de ellas, como sí lo ha sido empero de la acción y de la intención de Nerón (Spinoza, 2006, VI, p. 73).

Si bien, tanto Nerón como Orestes mataron a su madre y cometieron el mismo acto con la misma intención hay, sin embargo, algo que los distancia. Nerón mata a su madre y al matarla se muestra “desgraciado, despiadado, desobediente” allí está la diferencia. No es el acto ni la intención, sino que la diferencia está en una tercera dimensión del acto. Realizó un acto determinado por la pasión. No es lo mismo la acción, la intención que la determinación. Deleuze (2019) afirma que “La determinación de la acción es la imagen de cosa a la cual está ligada la imagen del acto” (p. 195). Así, una misma acción puede estar asociada a diferentes imágenes de cosas. Entre la acción y el objeto hacia dónde va dirigida la acción hay una relación de asociación que puede descomponer o, por el contrario, componer las relaciones. Por un lado, la imagen del acto (lo que puede el cuerpo) y, por otro, la imagen de la cosa (el objeto sobre el cual se aplica la acción) en donde se establece una relación de asociación.

En un caso asocié mi acción a la imagen de una cosa cuya relación se compone directamente con mi acto, con la relación de mi acto. En el otro caso mi acto a la imagen de una cosa cuya relación es inmediatamente, directamente descompuesta por él. ¡Ah! ¡Tienen el criterio de la ética para Spinoza! (p. 198).

Lo bueno, entonces, es aquello que compone directamente y lo malo aquellas acciones que descomponen directamente. En el caso de Nerón, es claro que su acto descompuso directamente las relaciones. Mató a su madre y la relación de asociación entre la imagen del acto y la imagen de la cosa provocó la destrucción total de las relaciones. En cambio, Orestes, si bien mató a su madre, lo hizo porque ella había matado a su padre. La acción de Orestes contra su madre fue a causa de su padre, es decir, que su acto no lo asocia a la imagen de su madre sino a la de su padre, entonces, la relación se descompone, pero a causa de una descomposición previa (la madre destruye las relaciones al matar al padre, luego, Orestes destruye las relaciones al matar a la madre). En este caso la asociación es indirecta.

... llamo <bueno>, dice Spinoza, una acción que opera una composición directa de las relaciones, aún si opera una descomposición indirecta; y llamo <mala> a

una acción que opera una descomposición directa, aún si opera una composición indirecta (p. 200).

Por eso, Nerón actuó mal y no así Orestes. Hay siempre composición y descomposición de relaciones que se dan de manera simultánea, pero eso no implica que no se pueda discernir lo bueno y lo malo, ya que desde un punto de vista particular siempre se da una primacía de uno sobre otro. Entonces, Deleuze (2013) establece, en relación a la postura spinoziana, que:

... se puede distinguir ciertamente entre el vicio y la virtud, entre la buena y la mala acción. Pero la distinción no se refiere al acto mismo o a su imagen (<ninguna acción considerada en sí misma es buena o mala>). Tampoco se refiere a la intención, esto es, a la imagen de las consecuencias de la acción. Se refiere únicamente a la determinación, es decir, a la imagen de la cosa con la que se asocia a la imagen del acto o, más exactamente, a la relación de dos relaciones, la imagen del acto conforme a su propia relación y la imagen de la cosa conforme a la suya” (p. 48).

No hay mal conforme a las leyes de la naturaleza, sino que sólo existe en las ideas inadecuadas y en las pasiones tristes que se siguen de ellas<sup>18</sup>. Tampoco el mal reside en la esencia porque ésta siempre expresa una potencia, los estados de las esencias son tan perfectos como pueden llegar a serlo. Entonces, el mal proviene del exterior. En este sentido, Deleuze (2013) afirma que:

El mal tiene lugar cuando circunstancias exteriores determinan que las partes extensivas que nos son propias conforme a una relación entren en relaciones distintas; o bien cuando se nos echa encima una afección que excede nuestra capacidad para ser afectados. Entonces decimos que se ha descompuesto nuestra relación, o que nuestro poder de afección ha sido destruido (p. 54).

De esta manera, damos cierre a este apartado que se ocupó de los sentidos spinozianos del sufrimiento para dar paso a los sentidos nietzscheanos que se avecinan.

---

<sup>18</sup> *Ética*, IV, LXIV

*Spinoza*

*Las traslúcidas manos del judío  
labran en la penumbra los cristales  
y la tarde que muere es miedo y frío.  
(Las tardes a las tardes son iguales.)*

*Las manos y el espacio de jacinto  
que palidece en el confín del Ghetto  
casi no existen para el hombre quieto  
que está soñando un claro laberinto.*

*No lo turba la fama, ese reflejo  
de sueños en el sueño de otro espejo,  
ni el temeroso amor de las doncellas.*

*Libre de la metáfora y del mito  
labra un arduo cristal: el infinito  
mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.  
(Borges, *El otro, el mismo*)*

## 6. El sufrimiento en la filosofía de Nietzsche



*Máscara de Dionysos*  
200 a 1 a.C  
Louvre

*b. A la madre del hijo de Zeus llamado Dioniso se le dan diversos nombres: algunos dicen que fue Deméter, o Io; otros la llaman Dione; otros Perséfone, con quien Zeus se unió bajo la apariencia de una serpiente; y otros, Lete.*

*c. Pero la fábula común es la siguiente. Zeus, disfrazado de mortal, tenía un amorío secreto con Sémele («luna»), hija del rey Cadmo de Tebas, y la celosa Hera, disfrazada de vecina anciana, aconsejó a Sémele, que entonces estaba ya embarazada de seis meses, que le hiciera a su amante misterioso una petición: que no siguiera engañándola y se le manifestara en su verdadera naturaleza y forma. De otro modo, ¿cómo podía saber que él no era un monstruo? Sémele siguió su consejo y cuando Zeus rechazó su súplica, ella le negó nuevo acceso a su lecho. Entonces, Zeus se encolerizó; se le apareció en la forma de trueno y rayo y consumió a Sémele. Pero Hermes salvó a su hijo seismesino: lo cosió dentro del muslo de Zeus para que madurara allí tres meses más, y a su debido tiempo asistió al parto. Por eso a Dioniso se le llama «nacido dos veces» o «el hijo de la puerta doble»*

(Graves, 1985, *Los mitos griegos I*, p. 57)



**Dalí**  
*Dionysos*  
1967

Dionysos como el dios nacido del engaño y el dolor, resultado de “un amorío secreto” y fruto de la mentira. Nietzsche (2014), en *El crepúsculo de los ídolos*, dice no conocer un simbolismo más elevado que el representado por los griegos a través de Dionysos, en este sentido, afirma que:

Para que haya el eterno placer de la creación, para que la voluntad de vivir se afirme eternamente a sí misma, *tiene que* haber también eternamente la «tortura de la parturienta»... Todo esto significa la palabra Dioniso: no conozco un simbolismo más alto que este simbolismo *griego*, que el de las fiestas en honor de Dioniso (p. 79).

También, en la misma obra exclama: “yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, yo, el maestro del eterno retorno...” (p. 80) y llegando al final de su vida, en sus últimas cartas, reconoce haber sido él mismo Dionysos en Grecia. Dionysos aparece con máscara, una máscara esconde a Dionysos. Si bien, su figura está presente a lo largo de toda la obra de Nietzsche, sin embargo, sufre cambios que hacen que transite por diferentes sentidos desde la dupla Dionysos-Apolo, Dionysos-Sócrates, Dionysos-Cristo, Dionysos-Ariadna hasta llegar a Dionysos-Zaratustra. El dios interpretado desde la perspectiva de la contrariedad con Apolo será reemplazado por un Dionysos afirmante y múltiple. La oposición con Sócrates será insuficiente y dará paso a una diferencia más profunda entre el dios de la embriaguez y el crucificado. Y así se irá gestando el último Dionysos. Por estas razones, decidimos comenzar el apartado con dos modos de representar a este dios griego. Por un lado, la máscara de Dionysos utilizada en las tragedias griegas y, por otro, el grabado realizado por Dalí donde encontramos un Dionysos distinto al de la tragedia griega. El primero, como representación de los sentidos que giran alrededor de las obras de juventud y, el segundo, como se muestra en el pensamiento del Nietzsche maduro. Es indudable que Dalí leyó a Nietzsche y la obra surrealista que está al inicio da cuenta de eso. En *Diario de un genio* (2005), confesó:

Cuando descubrí a Nietzsche, me quedé atónito. Vi que tenía la audacia de afirmar en letras de molde: «¡Dios ha muerto!». ¿Cómo se explicaba eso? ¡Llevaba yo tiempo aprendiendo que Dios no existía, y ahora alguien me comunicaba su defunción! Zaratustra se me antojaba un héroe fabuloso, cuya grandeza del alma yo admiraba, pero al mismo tiempo se daba a conocer con unas puerilidades que yo, Dalí, hacía mucho que había superado. ¡Llegaría un día en que yo habría de ser más grande que él! El día en que empecé a leer Así

hablaba Zarathustra, me formé ya mi concepto de Nietzsche. ¡Era un hombre débil, que había tenido la debilidad de volverse loco! Estas reflexiones me proporcionaron los elementos de mi primera consigna, aquella que, andando el tiempo, acabaría por convertirse en el lema de mi vida: «¡La única diferencia entre un loco y yo es que yo no estoy loco!». En tres días terminé de asimilar y digerir a Nietzsche. Finalizada tan opípara comida, sólo me faltaba abordar un detalle de la personalidad del filósofo, un último hueso que roer: ¡sus bigotes!

Dalí muestra a Dionysos sentado sobre una cabra con su cría, la cual está arriba de un elefante y éste encima de una superficie de madera que simula una especie de carro con ruedas y capota de circo tirado por una criatura humanoide-animalesca. Dionysos tiene una de sus piernas amarrada con cadenas y tirada por otros elefantes que se encuentran en la lejanía. Subidos al carro y rodeándolo aparecen figuras difíciles de definir, entre ángeles y diablos. Se encuentran objetos como: botella, cuchillo, campana, trompeta. La lengua de lo que parece ser un dragón se mete intempestivamente en la boca de Dionysos; los rayos del sol lo traspasan como si fueran flechas venidas del cielo. Una obra confusa pero lo que sí queda claro es que la representación clásica de Dionysos está siendo ultrajada por figuras indefinibles que lo trasladan, lo someten y lo mantienen tambaleante al borde de desestabilizarlo y hacerlo caer del carro. Tal vez sea éste el último Dionysos de Nietzsche. Su filosofía es dionisiaca. Una filosofía del desenmascaramiendo.

La noción de máscara tiene puntos intensos de contacto con el concepto de persona, este término proviene del griego πρόσωπον, del latín *persōna-personare* y en el *Diccionario etimológico Coromidas* (1987) hace referencia a: “máscara de actor”, “personaje teatral” (p. 454). En este sentido, es un término que lo toma del teatro griego y encarna el problema de la relación entre ser y apariencia. Pareciera referirse a algo que se muestra y que a la vez oculta lo verdadero pero no es así. Nietzsche la máscara viene a romper esa relación entre ser y apariencia, ya no entendida como oposición. sino que aquello que se muestra es lo que es y detrás de la máscara hay otra máscara. En este sentido, no hay nada detrás de la máscara que no sea lo que la misma máscara muestra. Váttimo (1989) va a decir que

... el problema de Nietzsche se plantea en *El nacimiento de la tragedia* como en la segunda *Intempestiva* no es el de llegar, más allá de la apariencia, a la realidad; sino el de sustituir por una apariencia distinta aquella en medio de la cual vivimos y que se hace pasar por la única realidad verdadera (p. 41).

De esta manera termina reconociendo que todo es máscara.

Estamos en búsqueda de los sentidos filosóficos del sufrimiento en la filosofía de Nietzsche y consideramos necesario, para lograr tal fin, acercarnos a ciertas nociones y pensamientos desarrollados principalmente en dos de sus obras: *El nacimiento de la tragedia* y *Genealogía de la moral* porque en ellas podemos elucidar sentidos diferentes sobre la problemática en cuestión. Aunque es inevitable, también, recurrir a ciertos pasajes de *Así habló Zaratustra* como obra cumbre del filósofo en donde se condensa gran parte del propósito al cual apunta su filosofía. Entonces, proponemos comenzar por la distinción entre lo dionisiaco y lo apolíneo para, así, afirmar la figura de Dionysos; luego, acercarnos a las nociones de culpa, resentimiento y mala conciencia con el fin de presentar las bases que llevan a establecer la categoría de ultrahombre como aquella capaz de generar la posibilidad de redimir el sufrimiento. Por lo tanto, proponemos comenzar con las máscaras de Dionysos y continuar por la ficción de ultrahombre para abordar la problemática del sufrimiento en Nietzsche. Este recorrido lo vamos a transitar en medio de cuatro apartados: “Ficciones interpretativas: voluntad de poder, eterno retorno, ultrahombre”; “Primera perspectiva: pensamiento trágico”; “Segunda perspectiva: indicios del sufrimiento”; “El sufrimiento en primera persona”.

### **6.1. Ficciones interpretativas: voluntad de poder, eterno retorno y ultrahombre**

En esta oportunidad vamos a delinear algunas nociones nietzscheanas que consideramos necesarias para sostener el posterior desarrollo sobre la problemática del sufrimiento. Como lo hicimos en el apartado sobre Spinoza y con el mismo sentido presentamos tres *errores útiles* que dan marco de contención para evitar los desbordes que borran toda posibilidad de abordaje conceptual. Por esta razón, estos conceptos de la filosofía de Nietzsche ofician de soportes conceptual para interpretar desde una determinada perspectiva, la nietzscheana.

Primer error útil: La voluntad de poder.

Según Cragnolini (2003), la voluntad de poder, no es una creación terminológica de Nietzsche sino una expresión habitual de la época (principalmente en el campo de las ciencias biológicas y naturales). Lo que hizo Nietzsche es una torcedura del concepto que le otorga una intensidad que no tenía antes. La expresión, *Wille zur Macht*, es interpretada de diferentes maneras, en ocasiones cercana a voluntad de vida

Shopenhauriana, en otras, la voluntad de poder como voluntad de dominio, hasta llegar a comprenderla como fuerza interpretativa. Con la intención de despojarla de las connotaciones metafísicas, la autora, presenta la voluntad de poder como simulacro, ficción y arte. Veamos algo de esto.

Las referencias a la voluntad de poder la encontramos tanto en la primer obra publicada de Nietzsche *El nacimiento de la tragedia* como también en los *Fragmentos Póstumos*. En el primer caso, se hace referencia a una única voluntad de poder, irracional y originaria lo que deja en evidencia la influencia de Shopenhauer. Aunque, más tarde va a terminar oponiendo la voluntad de poder al querer-vivir Shopenhauriano. En cambio, en los *Fragmentos Póstumos* retoma los elementos presentados en *El Nacimiento de la Tragedia*: lo apolíneo y lo dionisiaco pero ahora otorgándoles otros sentidos, ya que en esta primera obra los elementos se presentan como opuestos y su unión da origen a la tragedia griega, en cambio, en los *Póstumos* se manifiestan como dos aspectos de la voluntad de poder. Lo dionisiaco va cobrando más fuerza en la filosofía de Nietzsche y lo apolíneo termina formando parte de lo dionisiaco. “La voluntad de poder se expresa a través de ese mismo proceso: las fuerzas se manifiestan agrupándose en torno a centros, adquiriendo una forma -lo apolíneo, la razón, la simplificación- pero no existe estatización en formas permanentes sino cambio continuo, ruptura, desgregación (p. 134).

En Nietzsche lo real es producto del encuentro de fuerzas que producen efectos de realidad. Así, el choque de fuerzas producen como efecto lo real. No hay nada que no esté poseído por una fuerza que es dominación y a la vez objeto de dominación. En este punto la fuerza es voluntad de poder, es decir cuando entran en relación estos dos sentidos: dominación y opresión. Una voluntad que ordena y al mismo tiempo obedece. La voluntad es un poder interno que se diferencia de la fuerza. Siguiendo con Cragolini (2003) es necesario aclarar que el “poder” de la voluntad de poder no es “dominio”, eso no significa que en algunos caso la idea de dominio esté presente porque ésta forma parte de la voluntad de poder pero no es lo propio de ella, ya que, lo que la caracteriza no es apropiarse de lo que carece sino autosuperarse. Entonces, es necesario distinguir “potencia” de “poder”, en Nietzsche la voluntad de poder es potencia de actuar, de pensamiento, fuerza activa y vital, distinto de un poder fijo e inmutable como también de un deseo de dominación.

En Deleuze (2019) vemos que en esta relación de fuerzas algunas actúan y otras reaccionan, distinguiendo así fuerzas activas y reactivas. Una fuerza manda por

voluntad de poder y también puede obedecer. Entonces, la voluntad de poder hace que las fuerzas activas afirmen y que las fuerzas reactivas, por el contrario, se opongan a todo lo que ellas son y nieguen. La afirmación-negación son las cualidades de la voluntad de poder como activas-reativas las cualidades de las fuerzas. En el mismo sentido, Deleuze (1993) afirma que “La fuerza es quien puede y la voluntad es quien quiere” (p. 75). “La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza” (p. 74). La voluntad de poder es plural y flexible que se determina en cada caso, no se puede separar nunca de tal o cual fuerza, es su complemento, un querer interno que hace que la fuerza sea victoriosa. La voluntad de poder es la que hace que una fuerza obedezca y a la vez una fuerza domina a otra también por su voluntad de poder. La vida es voluntad de poder. Entonces, podemos afirmar que se trata una interpretación posible de la vida que permite trazar coordenadas sobre el caos de lo deviniente para poder pensarlo, expresarlo y habitarlo.

Segundo error útil: El eterno retorno.

Hay que evitar hacer del eterno retorno un retorno de lo mismo. Encontramos en Deleuze (1993) que el eterno retorno es la afirmación del azar y el ser del devenir. En principio puede resonar la idea clásica griega del tiempo cíclico, pero no es así y resulta necesario establecer distanciamientos que diferencien ambas concepciones. La idea clásica afirma un caos ilimitado, informe, infinito que requiere de la intervención de algún principio que imponga límite y, de esa manera, adquiera alguna forma o tipo de orden. Así, el devenir termina derrotado ante las fuerzas externas que lo doblegan. Nietzsche, tiene sus recaudos ante el pensamiento de Heráclito quien afirma que el caos tiene sus propias leyes y que no termina subsumido a fuerzas exógenas que lo gobiernen. Todo esto para decir que en el eterno retorno nietzscheano no hay un primer caos que luego fue ordenado a partir de un movimiento regular, sino que el caos es eterno y el movimiento circular no deviene. Entonces, podemos afirmar que la noción de eterno retorno de Nietzsche no tiene puntos de contacto con la sostenida en el pensamiento griego porque lo que regresa no es lo mismo, sólo es lo mismo el regresar de lo que deviene.

El retorno de lo mismo, ese primer sentido cercano al tiempo circular griego lo vemos en *Así habló Zaratustra* (2014) cuando éste se encuentra enfermo porque no

soporta la idea del retorno de lo mismo ya que, de ser así, también retornaría “el hombre pequeño”:

Lo que enferma a Zaratustra es la idea de ciclo, de que todo regresa, que lo mismo regresa.

- <¡Ay el hombre retorna eternamente! ¡El hombre pequeño retorna eternamente!>. -

Desnudo había visto yo en otro tiempo a ambos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: demasiado semejante entre sí, - ¡demasiado humano incluso el más grande!

¡Demasiado pequeño el más grande! - ¡Éste era mi hastío del hombre! ¡Y el eterno retorno también del más pequeño! - ¡Este era el hastío de toda la existencia! (p. 356).

Pero cuando se recupera logra comprender lo que el eterno retorno significa, es decir, lo entiende como ser selectivo, como retorno sólo de la afirmación, como repetición que selecciona y libera, así, se emprende el camino hacia el ultrahombre, como acogida de todo lo que puede ser afirmado.

En este mismo sentido, Deleuze (1993) establece dos aspectos del eterno retorno: como doctrina cosmológica y física; como pensamiento ético y selectivo. El primer aspecto sostiene que el equilibrio de las fuerzas es imposible, entonces, el devenir no ha devenido, tampoco comenzó como devenir ni es un devenir de algo. No pudo haber empezado ni puede dejar de devenir. Es así, como Nietzsche afirma el ser del devenir. El ser del devenir es retornar. “Jamás el instante que pasa podría pasar, si no fuese ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente” (71). El retorno es el pasaje.

... nos contradecimos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple (p. 72).

El segundo aspecto del eterno retorno, como pensamiento ético y selectivo, es decir, el devenir es producto de una selección que hace el eterno retorno. El principio ético, según Deleuze (1993), es: *Lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno*. De esta manera, podemos afirmar que la particularidad de la concepción nietzscheana de eterno retorno se encuentra en que éste es selectivo. En primer lugar, como pensamiento, lo que se quiere se debe querer también su eterno

retorno. Pero no es sólo pensamiento selectivo, sino ser selectivo. Sólo regresa la afirmación, lo que puede ser afirmado. Sólo regresa la alegría y expulsa de sí (con una especie de fuerza centrífuga) todo lo que contradice la afirmación.

Y esta segunda selección es muy distinta a la primera: ya que no se trata de eliminar del querer, por el simple hecho del pensamiento del eterno retorno, lo que cae fuera de este pensamiento; se trata, por el eterno retorno, de hacer entrar en el ser lo que no podría entrar sin cambiar de naturaleza. No se trata ya de un pensamiento selectivo, sino del ser selectivo... (p. 102).

Según, Cragolini (2003) la moral nietzscheana es la afirmación de todo aquello que las morales metafísicas rechazaban: el azar, el instante, lo cambiante, lo terreno, el devenir. Eterno retorno supone concebir el devenir como retornante, entonces, afirmar el instante para que vuelva como querido es afirmar el presente, en definitiva, es la moral dionisiaca. La idea del eterno retorno es un alejamiento de la imagen lineal de tiempo para proponer la circularidad, pero sin comienzo ni fin, como una declaración en contra de la búsqueda de la causa primera y del fin último en medio del azar. Es decir, que al estar en conocimiento del azar y del sin-sentido poder generar sentidos provisorios e interpretaciones ficcionales para no caer en el vértigo puro de lo fluyente. Se trata de afirmar el presente en tanto querido justamente "... es lo que el hombre monótono-teísta rechaza. Por eso "otro hombre" que el hombre representador de *Übermensch* (superhombre o ultrahombre) es el que puede asumir el instante mediante el *amor fati* y a partir de la ficción del eterno retorno" (p. 138).

Tercer error útil: El ultrahombre.

En primer lugar, consideramos oportuno aclarar que la idea de ultrahombre<sup>19</sup> no remite a un hombre empoderado, tampoco hace referencia a una superhumanidad, sino al hombre que debe ser superado. Entonces, es una noción cercana a la de "más que hombre", "la otra cosa que hombre". Encontramos este sentido en Cragolini (2003) y afirma que lo caracteriza el poder ser muchas posibilidades a la vez, es decir, que asume identidades provisorias que se manifiestan en diferentes máscaras. Es decir, sabe que se mueve sin fundamento último y camina al borde del abismo, pero es capaz de crear sentidos para no caer en el vacío. Toda fundamentación la realiza en la des-fundamentación. Es una máscara sin rostro. La idea de máscara disuelve toda

---

<sup>19</sup> Vattimo en *El sujeto y la máscara* utiliza esta traducción de *Übermensch*

posibilidad de conservación última de sí y hace patente que no hay un rostro último y definitivo. En *Así habló Zaratustra* (2014) se anuncia:

*Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?*

Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre? (Prólogo, 3, p. 46).

En esta obra es donde Nietzsche introduce la noción de ultrahombre. La transformación de Zaratustra manifiesta la reacción ante la metafísica de la subjetividad que sostiene todo el pensamiento occidental principalmente instalada por la tradición socrática y judeo-cristiana, devaluando este mundo en nombre de otro (uno esencial, inmutable y eterno). Es la muerte de Dios y la descomposición de toda esa metafísica lo que permite a Zaratustra hacer la travesía para que los valores que eran legitimados en un mundo suprasensible puedan ahora habitar tierra firme a través de un proceso de transmutación de todos los valores. Ya no es el mundo trascendente el que debe ser tomado como sede de los valores, sino que ahora se hallan en la tierra, en la vida, en los cuerpos. La obra comienza con el anuncio de la transformación que Zaratustra va a sufrir y, de esta manera, se da el primer paso hacia lo “más allá del hombre” y convierte a Zaratustra en su anunciador.

Deleuze (1993) sostiene que a Zaratustra lo definen, principalmente, dos cosas: la transmutación de los valores (no se trata simplemente de una sustitución, sino de una conversión) y la superación del nihilismo. La primera, declara el triunfo de la afirmación de la voluntad de poder. La transmutación es la inversión de las relaciones afirmación-negación. La negación, volviéndose contra todas las fuerzas reactivas (en la última etapa del nihilismo) se vuelve ella misma una acción. La segunda, superar la perspectiva que se sostiene en el valor de nada de la vida y la negación de la voluntad de poder. La vida tiene un valor de nada siempre que se la niega. La voluntad de la nada que se sirve del hombre como ser reactivo. Se logra vencer al nihilismo invistiendo los valores conocidos y evidenciando que son ficciones que van en contra de la vida. Ante esto, Zaratustra representa la afirmación y la superación del hombre. Es el profeta que duda, que siente hastío, que se ve tentado, es causa del eterno retorno y padre del ultrahombre. Se muestra como el hombre del pasado que quiere ser superado y que quiere perecer. El león que se hace niño. El león, Zaratustra; el niño, Dionisos. De esta

manera, el juego, la risa y la danza son los poderes afirmativos que dan lugar a la transmutación de todos los valores.

Y yo lloré y temblé como un niño, y dije: <¡Hay, lo querría, pero cómo poder! ¡Dispénsame de eso! ¡Está por encima de mis fuerzas!>.

Entonces algo me habló de nuevo sin voz; <¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y hazte pedazos!>. –

Y yo respondí: <Ay ¿es mi palabra? ¿Quién soy yo? Yo estoy aguardando a uno más digno; no soy siquiera digno de hacerme pedazos contra él> (Nietzsche, 2014, p. 248).

El león se hace niño, la destrucción de los valores conocidos hace posibles nuevos valores. El ultrahombre tiene que ser pensado como promesa del porvenir que no puede ser completado ni imaginado en ninguna figura de lo humano.

Al final de *Así hablo Zaratustra* el ultrahombre se constituye en león que ríe. Momento que arriban los pájaros que caen sobre Zaratustra, su mano se posa sobre la cabeza del león, éste y las palomas lo envuelven en una nube de amor, esa es la señal que indica la llegada del ultrahombre.

Así habló Zaratustra; y entonces ocurrió que de repente se sintió como rodeado por bandadas y revoloteo de innumerables pájaros, - el rumor de tantas alas y el tropel en torno a su cabeza eran tan grandes que cerró los ojos. Y, en verdad, sobre él había caído algo semejante a una nube, semejante a una nube de flechas que descargase sobre un nuevo enemigo. Pero he aquí que se trataba de una nube de amor, y caía sobre un nuevo amigo. (...)

... su mano se posó, en efecto, de manera imprevista sobre una espesa y cálida melena y al mismo tiempo resonó delante de él un rugido, - un suave y prolongado rugido de león.

<El signo llega>, dijo Zaratustra, y su corazón se transformó (p. 507).

## **6.2. Primera perspectiva: pensamiento trágico**

Siguiendo a Deleuze (1993) vamos a acercarnos al pensamiento de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* y, de esta manera, poder ir delineando los primeros sentidos sobre el sufrimiento que más adelante se trastocan y generan una nueva perspectiva que instaurará una concepción diferente de lo trágico. Nietzsche opone la visión trágica de la vida a la socrática, a la cristiana y a la dialéctica moderna. En esta primera obra está influenciado por Schopenhauer y Wagner y se vislumbran todavía

algunas nociones metafísicas en su pensamiento. Introduce estas dos figuras: Dionysos y Apolo como instintos artísticos que permiten crear la tragedia, es decir, que ésta es el resultado de la influencia artística de ambas divinidades. En este sentido, en la tragedia, se da la reconciliación entre Dionysos y Apolo (instintos y fuerzas opuestas que en algún momento se complementan). Nietzsche (2014), en este sentido, dice que “... se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática” (p. 50). Entonces, es entre estas divinidades que se va gestando el espíritu griego.

... en la tragedia, Dionysos: <dios sufriente y glorificado>; el único objeto trágico, son los sufrimientos de Dionysos, sufrimiento de la individuación, pero absorbidos en el placer de ser original; y el único espectador trágico es el coro, porque es dionisiaco, porque ve a Dionysos como a su dueño y señor. Pero por otra parte, la aportación apolínea consiste en esto: en la tragedia, es Apolo quien desarrolla lo trágico en drama (p. 22).

Por un lado, Apolo: dios de la luz, la sabiduría y la medida. Representa el mundo de las apariencias y de las formas, maneja las artes de la escultura y la plástica. Se manifiesta en el mundo superficial y se muestra en la vida humana a través del sueño. Nietzsche (2014) sostiene que “Esta alegre necesidad propia de la experiencia onírica fue expresada asimismo por los griegos en su Apolo: Apolo, en cuanto dios de todas las fuerzas figurativas, es a la vez el dios vaticinador” (p. 52). Por otro lado, Dionysos, dios de la sombra y de los instintos. Representa el mundo del *fluir* y el éxtasis. Baila, se desborda y desestructura la métrica establecida. El coro de la tragedia es música dionisiaca que luego renace en la música de Wagner. Se manifiesta en el mundo subterráneo. Su mirada está turbada por el vino porque “... la esencia de lo dionisiaco, a la cual la alegoría de la embriaguez es la que más lo aproxima a nosotros” (p. 53). Dionysos expresa una sonrisa perturbadora porque une el más grande placer con el mayor sufrimiento. Es un depredador, los griegos lo llaman “el que come carne cruda”. En este sentido, Deleuze (1992) sostiene que...

Apolo diviniza el principio de individuación, construye la apariencia de la apariencia, la hermosa apariencia, el sueño o la imagen plástica, y de este modo se libera del sufrimiento: <Apolo triunfa del sufrimiento del individuo por la radiante gloria con la que rodea a la eternidad de la apariencia>, borra el dolor. Dionysos, en cambio, retorna a la unidad primitiva, destroza al individuo, lo arrastra hasta el gran naufragio y lo absorbe en el ser original: de esta manera

reproduce la contradicción como dolor de la individuación, pero los *resuelve* en un placer superior, haciéndonos participar en la sobreabundancia del ser único o del querer universal. Dionysos y Apolo no se oponen como términos de una contradicción, sino más bien como dos modos antitéticos de resolverla... (p. 21).

En el momento en que se componen nace el espíritu clásico como resultado de la síntesis. El sueño es la fuerza artística que se proyecta en imágenes y produce el escenario de formas y figuras; la embriaguez es el estado de desmesura que deja aparecer una realidad fundamental. Así, bajo el mundo de la belleza se encuentra el espacio de Dionysos, dios de la fecundidad de la tierra y de la música. Este Dionysos es el del *Nacimiento de la tragedia* (una divinidad metafísica que en las obras de madurez pasa a ser una divinidad de la voluntad de poder que quiere afirmar la vida). Por estas razones decimos que va adquiriendo otros significados a lo largo de la filosofía nietzscheana. También, en *El nacimiento de la tragedia* Dionysos es presentado como el dios afirmativo, no sólo resuelve el dolor en un placer mayor, sino que lo afirma bajo la influencia de Schopenhauer. La afirmación de la vida la concibe como la resolución de sufrimiento en el seno de un universal. En esta primera obra, la gran oposición no es la de Dionysos y Apolo, sino Dionysos y Sócrates, ya que a partir del intelectualismo socrático (primera negación de la vida) se da inicio al período de decadencia del espíritu griego. El “hombre teórico” en contra del “hombre trágico”. Sócrates con su intelectualismo y optimismo es quien rompe con este espíritu griego, hace declinar las fuerzas vitales y provoca el suicidio de la tragedia. Por eso, Nietzsche (2014) afirma que “... el socratismo condena tanto el arte vigente como la ética vigente: cualquiera que sea el sitio a que dirija sus miradas inquisidoras, lo que ve es la falta de inteligencia y el poder de la ilusión...” (p. 141).

La oposición Dionysos y Sócrates va a ser sustituida por Dionysos y el Crucificado. El primero afirma el sufrimiento, resuelve el dolor en una alegría más fuerte que conduce a la unidad primitiva y el segundo, en cambio, lo niega. Desde la perspectiva dionisiaca la vida justifica el sufrimiento y lo afirma, una vida concebida como esencialmente justa. Por el contrario, desde la mirada del cristianismo el sufrimiento va en contra de la vida, la acusa y la convierte en algo que debe ser justificado. Que haya sufrimiento significa que la vida es injusta y que el sufriente es culpable de su dolor, por lo tanto, requiere ser redimida para ser salvada. Entonces, el sufrimiento sirve para demostrar la injusticia de la vida y para justificarla en una instancia divina-superior. De esta manera, el cristianismo niega la vida a través de la

culpa, el dolor, la mala conciencia y el castigo. Estamos siguiendo a Deleuze (1993) y lo recuperamos explícitamente para acordar, entonces, que:

... hay dos clases de sufrimientos y de sufrientes: <los que sufren por la sobreabundancia de vida> hacen del sufrimiento una afirmación, como de la embriaguez una actividad; en la laceración de Dionysos reconocen la forma extrema de la afirmación, sin posibilidad de sustracción, de excepción ni de elección. <Los que, por el contrario, sufren por un empobrecimiento de vida> hacen de la embriaguez una convulsión o un abotargamiento; hacen del sufrimiento un medio para acusar a la vida, para contradecirla, y también un medio para justificar la vida, para resolver la contradicción (p. 27).

La esencia de lo trágico es la afirmación de lo múltiple y lo plural que se manifiesta en la alegría de esa afirmación. Entonces, estamos ante una ética de la alegría y de la afirmación. Dionysos (divinidad en perpetuo desplazamiento) enseña a danzar, a ser ligeros, a mantenerse en movimiento y a jugar. Esa otra forma, distinta a la teórica (Sócrates) y a la cristiana, la forma trágica de la existencia justifica todo lo que afirma, incluyendo el sufrimiento.

Nietzsche recupera la afirmación shopenauriana “toda vida es esencialmente sufrimiento”, pero los griegos pusieron un velo sobre esa verdad y ese velo son los dioses olímpicos: el arte de Apolo. Esto para poder tolerar el sufrimiento de la existencia y para entrever aquello que no soporta una mirada directa. Lo apolíneo coloca un velo sobre las fuerzas terribles y lo dionisiaco se entrega a ellas. De esta manera, la tragedia, se presenta como respuesta frente al pesimismo vital y manifestación de una tensión irresoluble que llega hasta el borde del abismo, se asoma y lo reconoce.

Según Cragolini (2003) en Nietzsche, a diferencia de Shopenhauer, hay un pesimismo de la fortaleza. Si bien, en su primera obra encontramos un Nietzsche pesimista por su fuerte influencia shopenauriana, ya que, todavía persiste la concepción del mundo fenoménico como apariencia y la noción de una voluntad única y universal. Además, las cosas están sometidas a un principio de individuación que lo relaciona con lo apolíneo, pero que en realidad lo verdadero está en el fondo (donde se encuentra lo dionisiaco) allí las cosas se unen en una voluntad única. Traspone el esquema fenómeno-noúmeno shopenauriano en sueño-embriaguez trágico. Nietzsche en esta obra todavía es un metafísico que toma como base la filosofía de Shopenhauer y se convierte en un pesimista decadente. El hombre de Shopenhauer busca matar su voluntad personal asumiendo el sufrimiento y aniquilándose a sí mismo como verdadero

sentido de la vida. Una hostilidad y un instinto contra la vida ante un mundo que se convierte en un escenario de dolor universal en el cual se llega al hastío y al cansancio vital. Las diferentes formas de escapar de este sufrimiento no se dan en lo individual ni en lo fenoménico, sino a través de un proceso ascético que lleva a la negación de sí mismo y del universo.

Más allá de todo esto, vemos que en Nietzsche hay algo que escapa a todo pesimismo y es “lo dionisiaco”. El mundo como apariencia, el velo que lo cubre y una voluntad única son las nociones de la filosofía de Schopenhauer que impactan más fuertemente en este primer Nietzsche. Pero, se distancia de él al concebir la tragedia como afirmación. Ese mundo de lo apolíneo es el de las formas, el límite y la individuación, pero todo particularismo se pierde en el fondo donde se encuentra lo dionisiaco que une todo en una voluntad única. La tragedia, de esta manera, es entendida como un modo de aceptación del hombre en medio del devenir: decir sí a todos los aspectos de la vida. Hablamos de un pesimismo de la fortaleza porque, si bien, es evidente que la vida justifica el sufrimiento, éste demanda una creación, no sólo supone asomarse y reconocer el abismo sino producir a partir de él. Deleuze (1993) dice al respecto que afirmar no es llevar la carga al estilo del asno, llevar a cuestas el peso de la vida y de los valores superiores “... sino *crear* valores nuevos que sean los de la vida, que hagan de la vida la ligera y la activa. Hablando con propiedad, sólo hay creación en la medida en que, lejos de separar la vida de lo que puede, utilizamos el excedente para inventar nuevas formas de vida” (p. 258). Este es el sí dionisiaco, afirmación capaz de decir no y que ha vencido al nihilismo. Decir no al nihilismo es afirmar la vida.

Si bien en *Ecce Homo* (2005) Nietzsche afirma que su primera obra “... desprende un repugnante olor hegeliano” (p. 76), también reconoce que “... había sido yo el primero en comprender el maravilloso fenómeno de lo dionisiaco” (p. 77). Sostiene que es un primer acercamiento a entender de qué modo los griegos acabaron con el pesimismo a través de la tragedia. Además, afirma que realiza dos aportes importantes: uno sobre la comprensión de lo dionisiaco y otro sobre el reconocimiento de la figura de Sócrates como instrumento que disolvió el espíritu trágico con una racionalidad que atenta contra el instinto. En este contexto es donde, por primera vez, se presenta lo dionisiaco como afirmación. Otro aspecto crucial que Nietzsche reconoce en la obra es el carácter inaugural de la moral como principio de la decadencia. Este primer escrito, según Nietzsche, se presenta como una esperanza de una próxima edad trágica y

dionisiaca “ En este sentido tengo derecho a considerarme el primer filósofo trágico – es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista” (p. 78).

Después de lo desarrollado en torno a esta primera perspectiva nietzscheana damos paso a la segunda para mostrar los cambios de enfoques que afirman que todo es cuestión de interpretación.

### **6.3. Segunda perspectiva: Indicios del sufrimiento**

Un momento fundacional de la moral nietzscheana lo encontramos en *El caminante y su sombra* (2010) donde se inaugura una forma particular de vincularse con lo viviente en general y con los animales en particular, como vemos en este fragmento:

Todavía puede observarse la génesis de la moral en nuestro comportamiento con los animales. (...) Si los animales nos reportan perjuicios, entonces nos afanamos a todos los modos en su *exterminio*, y los medios son con frecuencia bastante crueles sin que propiamente hablando lo queramos: es la crueldad de la irreflexión. Si nos son útiles, los *explotamos*: hasta que una prudencia más sutil nos enseña que ciertos animales rinden bien con otro tratamiento, a saber, con el cuidado y la cría. Sólo entonces nace la responsabilidad (parágrafo 57, p.192).

Aquí queda explícitamente planteada la crueldad como un modo de relación con los animales. Una lógica instaurada por las religiones monoteístas que forjan el modelo de hombre que fue construyéndose a lo largo de la historia de occidente. Se mata al viviente, en algunos casos, sin ningún sentido<sup>20</sup>. Esta problemática la planteamos por su carácter inaugural, pero decidimos no desplegar las aristas que supone su desarrollo para no correr el riesgo de desviarnos, tal vez demasiado, de la búsqueda que nos convoca en esta oportunidad. En otras obras de Nietzsche encontramos modos diferentes de vincularse con lo viviente que no caen en la crueldad. Por un lado, en *Así habló Zaratustra* las figuras de los “últimos hombres” y el ultrahombre se establecen una forma de relación con lo viviente humano y lo viviente no humano que permite revisar la construcción moral de occidente en su tradición judeo-cristiana. También, en *La genealogía de la moral* hay un intento de rastrear aquellos vestigios que fueron conformando ese modo de ser del hombre que forjó, luego, una lógica de la crueldad. Nos detenemos principalmente en esta obra porque podemos identificar en ella

---

<sup>20</sup> Podemos encontrar en varios artículos de Cragnolini y en esta obra en particular: “Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo” un trabajo exhaustivo sobre la animalidad en la filosofía de Nietzsche.

perspectivas que nos permiten ir demarcando algunos contornos alrededor de la problemática del sufrimiento en la filosofía de Nietzsche. En primer lugar, cuando se habla de genealogía no se hace referencia a la búsqueda del origen, sino a la invención ficcional de ese origen entendido como pervivencia. Para hacer temblar, a fuerza de martillo, y desterrar ciertas lógicas que generan al “hombre de cálculo”. En el segundo tratado de esta obra se define al hombre como un animal que hace promesas y lo vincula con la digestión como una apuesta a re-pensar lo humano a partir del cuerpo viviente. Habla del hombre desde la animalidad como perspectiva ética. En este apartado se presenta al olvido como una fuerza activa, pero hay momentos en el cual es necesario recordar como es el caso de las promesas, por eso, es necesario crear memoria. Sólo se logra hacer una memoria a través del daño “... sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria” (p. 88) y a ésta el hombre la nombra conciencia. De este modo, se va desarrollando lo que Nietzsche llama el “hombre del resentimiento”. La mala conciencia procede de la culpa (*Schuld*) pero ésta genera una deuda (*Schuld*). Hacer promesas implica generar un “hombre de cálculo”, aquel en el que hay uniformidad, es un sujeto igual en relación a los otros, ajustado a normas que encarna la razón socrática y que se caracteriza por el conocimiento de sí, aquel que necesita hacerse una memoria, una memoria de la voluntad que implica un “yo quiero”. Por eso, conlleva una promesa. Esa memoria se genera a través de ciertas prácticas-rituales que fueron dándose a través de la sangre y el sacrificio. La promesa, entonces, supone la problemática de la culpa. Culpa y deuda generan la lógica del intercambio porque hay una promesa que implica una deuda que está vinculada a la culpa, el deber ante el acreedor (figura de Dios-Padre-Creador). La culpa por tener deuda.

Este sentimiento de culpa que da origen al “hombre de cálculo” tiene que ver con la interiorización de la crueldad como mala conciencia. Detrás del sentimiento de culpa está la relación entre un acreedor y un deudor, entonces, hay que fijar precios y valores. El hombre tasador es el que mide en valores, también mide el tiempo y el espacio, se adueña y tasa a lo viviente y no viviente, todo tiene un precio y todo puede ser pagado. Pero cuando el acreedor es la sociedad y el deudor viola sus normas, entonces, la sociedad castiga de la peor manera...

... se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy: el sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*: resultado de una separación violenta de su pasado animal... (p. 123).

Las religiones monoteístas inscriben determinadas ideas y exigen el dominio de los afectos que generan un “sujeto de cálculo”. Lo calculable entre el acreedor y el deudor que necesitan una compensación. Ahí aparece el derecho a la crueldad, y se pregunta: ¿Con la historia esa crueldad se transformó en justicia? ¿En qué medida el sufrimiento compensa deudas? El hacer sufrir, ¿cómo puede ser que conlleve satisfacción? Ver y hacer sufrir producen bienestar. Nietzsche no se indigna con el sufrimiento, sino con lo absurdo del mismo y en particular contra lo absurdo de generar sufrimiento porque para Nietzsche la vida implica sufrimiento, no lo niega, lo que sí niega es el hacer sufrir. En el párrafo 28 de la tercera parte queda claro que:

... su problema *no* era el sufrimiento mismo, sino el que faltase la respuesta al grito de la pregunta: <¿para qué sufrir?>. El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, lo busca incluso, presumiendo que se le muestre un *sentido* del mismo, un *para-esto* del sufrimiento. La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición... (p. 232).

Ese sentimiento de culpa conlleva a la penalización como un modo de expiarla. En el párrafo 15 del tratado segundo dice que “... la pena domestica al hombre, pero no lo hace <mejor>...” (p. 120); y en el párrafo 13 enuncia las diferentes formas de interpretar esta práctica: “como neutralización de la peligrosidad”, “como impedimento de un daño ulterior”, “como pago del daño al damnificado”, “como aislamiento de una perturbación del equilibrio”, “como inspiración de temor”, “como una especie de compensación”, “como segregación”, “como fiesta”, “como pago de un honorario”, “como compromiso con el estado natural de venganza”, “como declaración de guerra”. La práctica ascética de penalización es donde se origina la mala conciencia como resultado del instinto vuelto contra sí. Esa es la manera en que se patentiza el odio contra la vida, la hostilidad, la crueldad sobre sí, sobre el cuerpo, los placeres y los apetitos. Odio contra el cuerpo y contra la vida.

Damos unos pasos más y nos preguntamos junto a Nietzsche: ¿qué significan los ideales ascéticos? Este es el interrogante con el cual se inicia el tercer tratado de *La genealogía de la moral*. Pregunta que retorna y retorna en cada párrafo y cuya respuesta se encuentra en el hecho de que “... la realidad fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui* [horror al vacío]: esa voluntad *necesita una meta* – y prefiere querer la nada a no querer” (p. 144). Si esta vida es un error, entonces, hay que negarla: la razón contra la vitalidad fisiológica, el alma contra el cuerpo, la vida contra la vida en

pos de conservarla. En el párrafo 13 del mismo tratado afirma que “... *el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera*, la cual procura conservarse con todos los medios, y la lucha por conservarse...” (p. 176). El hombre enfermo pide una explicación de su enfermedad y encuentra al sacerdote que se la da, pero el remedio que usa para curarla termina siendo más peligroso que la enfermedad misma porque crea la religión e inventa el “otro mundo” (llama verdadero a un mundo que no existe y niegan realidad a este mundo que es el único existente). Por eso, el hombre se vuelve malvado y se trastocan los valores porque ahora se llama malvado al que antes era bueno (al poderoso, al violento, al lleno de vida) y bueno al que antes era malvado (al hombre simple, humilde, compasivo). La figura del sacerdote es central en este escenario ascético porque se presenta como el maestro del desprecio, surge del resentimiento, busca la causa del sufrimiento y del mal y la encuentra en el hombre. La causa del sufrimiento se halla dentro de sí y ahí se da el estado de pena. Ejerce el resentimiento domesticando el alma a través de ese sentimiento de culpa. Así, el hombre queda dañado, domesticado, debilitado, postrado y castrado. El sacerdote ascético es uno de los principales responsables de la enfermedad del hombre porque lo ha corrompido y empobrecido la vida.

Llegamos hasta aquí y recurrimos nuevamente a la lectura que Deleuze (1993) realiza con el fin de entrelazar los sentidos que fueron circulando en este apartado y para presentar otros en torno a la problemática del sufrimiento en la filosofía nietzscheana. Es, el resentimiento, un aspecto crucial a atender porque en él las fuerzas reactivas prevalecen sobre las activas. El hombre del resentimiento no reactiva, está en medio de fuerzas reactivas que no se dejan activar. Lo caracteriza la invasión de una conciencia, de una prodigiosa memoria que lo imposibilita olvidar, una memoria que engendra venganza y odio. El hombre del resentimiento es en sí mismo un ser doloroso que termina manifestando el triunfo del débil y del esclavo.

El tipo del señor (tipo activo) vendrá definido por la facultad de olvidar, así como por el poder de activar reacciones. El tipo del esclavo (tipo reactivo) vendrá definido por la prodigiosa memoria, por el poder del resentimiento... (...) ... el hombre del resentimiento tiene que hacer del dolor una cosa mediocre, tiene que recriminar y distribuir los errores: su tendencia a despreciar las causas, a hacer de la desgracia <la culpa de alguien> (pp. 165 y 166).

Necesita depositar la culpa en los demás para que éstos sean responsables de las propias desgracias, así, los otros se presentan como los malos para poder sentirse bueno.

Siempre el otro es malo para poder afirmar la propia bondad. Pero los términos: “bueno” (*gut*) y “malo” (*schlecht*) tienen varios sentidos. Lo bueno no se establece en relación a valores superiores, trascendentes e inmutables. El hombre del resentimiento termina ocultando un odio contra la vida, contra lo activo y la afirmación de lo vital. De esta manera, presentan a los pobres, los débiles, los miserables como los buenos. Por el contrario, en Nietzsche, lo bueno se vincula con la acción, la afirmación y el goce; lo malo está en sintonía con lo negativo, lo pasivo, lo infeliz. Así, bueno designa al señor y malo al esclavo. En el párrafo 7 del primer tratado vemos que estos sentidos son los que denuncia Nietzsche al afirmar que:

¡Los miserables son los buenos, los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranzas, - en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también los eternamente desventurados, los malditos y condenados! (p. 52).

En este contexto, el sacerdote es quien forja las premisas negativas, cómplice de las fuerzas reactivas y su voluntad es voluntad de nihilismo. El hombre del resentimiento priva a las fuerzas activas de lo que puede, de sus condiciones de ejercicio, se vuelve contra sí y se convierte en fuerza reactiva. Al volverse contra sí produce dolor. Allí se gesta la mala conciencia que multiplica el dolor por interiorizar esa fuerza. Entonces, por un lado, la mala conciencia interioriza la fuerza activa y la convierte en dolor, por otro lado, transforma el dolor en sentimiento de culpa, temor y castigo. Hace cambiar la dirección del resentimiento y ya la culpa no la tienen los otros, sino que afirma que reside en cada uno.

*Se inventa un nuevo sentido del dolor, un sentido interno, un sentido íntimo: se hace del dolor la consecuencia de una falta, de un pecado. Tú has fabricado tu dolor porque has pecado, tú te salvarás fabricando tu dolor. El dolor concebido como una falta íntima y el mecanismo interior de salvación, el dolor interiorizado a medida que se fabrica (p. 182).*

De esta manera, se presenta el dolor como consecuencia de la culpa, como medio de salvación y se cura con más dolor interiorizándolo cada vez más. La crueldad es creciente a lo largo de la historia y en ésta se muestra otro sentido en torno al dolor, un sentido activo, no como argumento en contra de la vida, sino como excitación de la

misma. Ver sufrir e infringir sufrimiento forma parte de la vida activa. En el párrafo 6 del segundo tratado dice explícitamente; “Ver-sufrir produce bienestar; hacer-sufrir más bienestar todavía” (p. 96).

Cuando se genera una deuda con la sociedad, con Dios o con el Estado ya no se trata de liberarse de la deuda (el deudor nunca dejará de pagar) porque ahora ésta es impagable y se es deudor siempre hasta el punto que el propio acreedor se hace cargo de la deuda (Dios muere por nosotros). Así, el dolor del deudor está internalizado, la causa ya no proviene del exterior, el sacerdote inventa los medios para soportarlo. El ideal ascético se presenta como el medio a través del cual se organiza y propaga el resentimiento y la mala conciencia. La ficción de la existencia de otro mundo es lo que lleva a despreciar la vida y lo que da a este mundo un valor de apariencia. Por eso, la vida debe negarse, contradecirse y aniquilarse.

¿Para qué en absoluto el hombre? ¿Para qué sufrir? ¿Cuál es el sentido del sufrimiento en esta perspectiva de la culpa? El hombre prefiere querer la nada a no querer, esa voluntad de nada implica una adhesión contra la vida y la conformación del “hombre de cálculo”. En este contexto se presenta el ultrahombre como otro modo de ser humano que encarna la figura de tránsito continuo y desapropiación de sí. En el prólogo de *Así habló Zaratustra* cuando el sol saliente ilumina no tiene conciencia de su dar luz: “... al fin su corazón se transformó, - y una mañana, levantándose con la aurora, se colocó delante del sol y le habló así: < ¡Tú gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas!” (p. 43). Muestra, por parte del sol, una entrega desinteresada de su luz. Si bien, el astro es el dador de la luminosidad esto se lo debe a aquellos que reciben esa luz, son éstos los que dan sentido a su acto de donación y a quienes debe agradecimiento. Así, es como no se genera deuda y es posible escapar de la lógica del cálculo. Además, cuando Zaratustra baja de la montaña, el anciano (que ya lo había visto en otras oportunidades) no lo reconoce porque él vuelve transformado. El gesto de llevar cenizas (símbolo de la cremación) a la montaña representa al “último hombre”, el “sujeto de cálculo” que vuelve transformado porque trae el anuncio del eterno retorno y el ultrahombre. Además, está en búsqueda de aquellos hombres que puedan recibir este mensaje (no son los “últimos hombres” porque éstos están adheridos a esa conservación de sí, tampoco son los “hombres superiores” porque en la parte IV terminan huyendo al no aceptar ese otro modo de ser no humano y Zaratustra queda sólo con los animales). La búsqueda, en cambio, se dirige a aquellos que están

dispuestos a soltar lo humano, ese modo de ser humano para pasar a ese otro modo de ser: ultrahombre, es decir, un creador de sentidos y valores más allá del bien y del mal.

#### **6.4. El sufrimiento en primera persona**

El sufrimiento en la vida de Spinoza y Nietzsche resulta ser decisivo en sus pensamientos. Hay experiencias personales que impactan fuertemente en sus filosofías. En Spinoza, puntualmente la excomunión y en Nietzsche la constante asechanza (desde su niñez) de la soledad, las enfermedades y, finalmente, el episodio que culmina en la locura. Por estas razones, consideramos pertinente destinar algunas páginas a estos sucesos que dejan traslucir el vínculo entre lo biográfico, el sufrimiento y la filosofía. Por eso, damos comienzo con un apartado titulado “Spinoza: la excomunión” y continuamos con “Nietzsche: enfermedad, soledad y locura” para que lo teórico encuentre donde encarnarse.

##### **6.4.1 Spinoza: su excomunión<sup>21</sup>**

*Los dirigentes de la comunidad ponen en su conocimiento que desde hace mucho tenían noticia de las equivocadas opiniones y erróneas conductas de Baruch de Spinoza y por diversos medios y advertencias han tratado de apartarlo del mal camino. Como no obtuvieron ningún resultado y como, por el contrario, las horribles herejías que practicaba y enseñaba, lo mismo que su inaudita conducta fueran en aumento, resolvieron de acuerdo con el rabino, en presencia de testigos fehacientes y del nombrado Spinoza, que éste fuera excomulgado y expulsado del pueblo de Israel, según el siguiente decreto de excomunión: Por la decisión de los ángeles, y el juicio de los santos, excomulgamos, expulsamos, excretamos y maldecimos a Baruch de Spinoza, con la aprobación del Santo Dios y de toda esta Santa comunidad, entre los Santos Libros de la Ley con sus 613 prescripciones, con la excomunión con que Josué excomulgó a Jericó, con la maldición con que Eliseo maldijo a sus hijos y con todas las execraciones escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito sea cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa. Que el Señor no lo perdone. Que*

---

<sup>21</sup> Esta presentación está orientada y da cuenta de los aportes rescatados de una de las clases que Diego Tatián dictó en el marco del Seminario: “Spinoza, las ideas y las cosas” en la Universidad de San Martín en 2021.

*la cólera y el enojo del Señor se desaten contra este hombre y arrojen sobre él todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. El Señor borrará su nombre bajo los cielos y lo expulsará de todas las tribus de Israel abandonándolo al Maligno con todas las maldiciones del cielo escritas en el Libro de la Ley. Pero vosotros, que sois fieles al Señor vuestro Dios, vivid en paz. Ordenamos que nadie mantenga con él comunicación oral o escrita, que nadie le preste ningún favor, que nadie permanezca con él bajo el mismo techo o a menos de cuatro yardas, que nadie lea nada escrito o transcripto por él (Decreto de excomunión de Baruch Spinoza – 1656).*

La excomunión de Spinoza es un hecho que marca el surgimiento de su filosofía. Este episodio en el pensamiento de Spinoza es crucial. A los 24 años es excomulgado en términos extremos. El acta de excomunión está en el libro en donde se deja registro de todo lo que sucede en la sinagoga de Ámsterdam llamado “Libro de los acuerdos de la Nación”. Hasta ese momento Spinoza no había escrito nada.

Si bien, en el pensamiento spinoziano asume un papel importante la alegría y el incremento de la potencia, también (como desarrollamos en el apartado anterior) es necesario identificar el impacto que produce la experiencia del propio sufrimiento en la gestación de su pensamiento, en primer lugar, por el hecho de provenir del pueblo judío. Entonces, entendemos la excomunión como fundante de su filosofía. El estado de exclusión que conlleva ese hecho rompe con el destino que, hasta ese momento, se esperaba del joven Spinoza (ser rabino como su padre).

El término (ex)comunión tiene procedencia religiosa y se refiere a “poner fuera” algo y excluir a alguien o a un grupo de su lugar de pertenencia. En general, se presenta como una medida disciplinaria para conservar ciertas prácticas que hacen a un grupo. Medida dirigida a alguien que produce un desorden y pone en riesgo la coherencia interna del cuerpo al cual pertenece. En definitiva, son las autoridades de una congregación religiosa que segrega por considerar que se han lesionado los principios o los dogmas fundantes de dicha agrupación.

En hebreo encontramos la palabra *Hérem* que se refiere a la excomunión y tiene cercanía con: apartar, excluir, aniquilar, destruir. También, podemos vincularla con otras dos: anatema y exilio. *Hérem* equivale a maldición. En el acta de excomunión de Spinoza la palabra más usada es maldición, entre otras como: separación, execración, excomunión, expulsión. Encierra los sentidos de exterminio, deshonor, aniquilación y la presentan de manera muy similar a como aparece en el antiguo testamento. El acta dice:

“Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito sea cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa”.

El 27 de julio de 1656 en Ámsterdam se reúne la comunidad y se lee el acta de excomunión (Spinoza no asiste). Un texto cruel y enigmático (siendo que va dirigido a Spinoza que hace de la cautela parte de su vida y filosofía) ¿Cuáles eran las tremendas herejías y actos monstruosos que podría haber cometido? Para dimensionar este hecho es necesario resaltar que en el S. XVII la pertenencia de una persona a una comunidad no es sólo política sino principalmente religiosa. Una persona es judía, cristiana, musulmana... la puesta fuera de esa pertenencia es una especie de amputación generada por una exclusión radical. En este contexto, Spinoza, termina abandonando Ámsterdam.

Hay diferentes hipótesis, según las biografías de Spinoza, respecto a las causas que llevan a su excomunión. Una de ellas afirma que el responsable del desvío de Spinoza respecto a la comunidad es un ex jesuita, maestro de latín de Spinoza, que enseña a través del teatro (Spinoza actúa en algunos personajes como manera de internalizar el latín). Este ex jesuita es conocido como libertino, un libre pensador, en esa época: sinónimo de ateo. Presuntamente, mientras le enseña latín también le acerca los libros de Descartes, Maquiavelo y Hobbes.

Otra teoría, en cambio, sostiene que la heterodoxia spinoziana tiene origen en la heterodoxia judía, es decir, en grandes pensadores provenientes del judaísmo como: Filón de Alejandría, Maimónides y un poeta llamado León Hebreo cuyo libro: “Los diálogos de amor” fue encontrado en la biblioteca de Spinoza. Por otro lado, Richard Popkin, afirma que hay otro libro: “Los pre adamitas” que también forma parte de la biblioteca de Spinoza. En éste se afirma que Adán no es el primer hombre sino el primer judío lo que habilita la posibilidad de una población pre judía. Por estas razones, le atribuyen la responsabilidad del “desvío” de Spinoza.

También, está la hipótesis que es una secta protestante llamada “colegiantes” (un grupo de cristianos primitivos anti clericales que buscan conciliar filosofía y religión) la causante del apartamiento de Spinoza. Además, en esos tiempos en las universidades holandesas se discute entre los cartesianos y aristotélicos. Por eso, para algunos, la excomunión de Spinoza vendría a demostrar que en su seno no se admiten “cartesianos”. Al excomulgar a Spinoza queda clara la no pertenencia de los considerados seguidores de Descartes.

Otra posibilidad más descabellada es la que vincular la causa a un maestro de Spinoza que en el año en que fue excomulgado estaba en Londres. Escribe un libro

llamado “Esperanza Israel” donde afirma la inminente llegada del mesías porque un judío que pasa por América Latina (puntualmente en Colombia) dice que allí hay una tribu que hace ritos judíos. Entonces, terminan afirmando que se trata de una de las tribus perdidas de Israel. Una vez que los judíos estén dispersos por todo el mundo vendría el mesías. Sólo falta la admisión de judíos en Inglaterra y la excomunión de Spinoza habría sido un comunicado dirigido a Londres para mostrar que la comunidad no admite ateos ni libertinos en su seno.

Una nueva hipótesis, tal vez más verosímil que la anterior, dice que a Spinoza lo excomulgan por razones financieras. Su padre muere dos años antes de la excomunión y la empresa familiar queda en la quiebra. Lo que Spinoza hace es adherir a una ley holandesa que consideraba menor de edad a toda persona menor a 25 años y, si tiene un tutor, puede desligarse de las deudas familiares.

Otra teoría más reciente la formula el biógrafo Nadler que sostiene que el quiebre con la comunidad judía lo provocan las tempranas convicciones democráticas de Spinoza. Él es uno de los pocos filósofos clásicos que fundamenta su filosofía en un orden democrático. Lo interesante es que, además, Nadler dice que cada uno de estos presuntos motivos que acabamos de enunciar son insuficientes para explicar la excomunión y que tal vez sea necesario entramarlos. Si se trata de buscar al corruptor de Spinoza vamos a terminar afirmando que es la misma ciudad de Ámsterdam.

Para terminar, algunos otros (entre los cuales está Tatían) dicen que Spinoza se hizo excomulgar porque está establecido en Ámsterdam donde no hay problemas con la radicación de los judíos siempre y cuando éstos sean ortodoxos. Por eso, las autoridades judías deben estar al resguardo y establecer las condiciones de vida en la ciudad. Hubo un gesto de disidencia en Spinoza que termina en su excomunión haciendo que el nombre de Spinoza sea por siempre escandaloso.

#### **6.4.2 Nietzsche: enfermedad, soledad y locura**

A principios de enero de 1880 Nietzsche escribía a su médico, Otto Eiser:

«Mi existencia es un peso terrible; ya me la habría quitado de encima si precisamente en semejante estado de sufrimiento y de renuncia casi absoluta no hiciera las pruebas y los experimentos más instructivos en el ámbito espiritual y moral; esta alegría ávida de conocimiento me traslada a cimas donde yo venzo sobre todo martirio y desesperación. En conjunto soy más feliz que nunca en la vida».

Tenemos aquí una de las numerosas cartas en las que Nietzsche habla de la estrecha relación entre sufrimiento corporal y triunfo espiritual. De 1877 a 1880 le había ido especialmente mal. Se produjeron los regulares ataques de tremendos dolores de cabeza, vómitos, mareo, presión en los ojos y disminución de la vista hasta llegar a la ceguera. El invierno de 1876-1877 en Sorrento trae algo de alivio. Pero cuando en el verano de 1877 Nietzsche emprende de nuevo la actividad docente en Basilea, reaparecen los dolores. Se atormenta a lo largo del semestre con lecciones y seminarios sobre temas que pueden tratarse rutinariamente. Pide dispensa de las obligaciones docentes en el instituto (pedagógico). Los amigos se preocupan. Ida Overbeck cuenta en su diario una conversación con la hermana, que aduce algunas razones «que probablemente llevarán a su hermano al manicomio». También Nietzsche mismo se angustia, pues está llegando a la edad en la que su padre murió de dolores cerebrales. Teme que le amenace un destino semejante. En Bayreuth, donde reina la indignación por el giro ilustrado de Nietzsche, circula el diagnóstico del médico Otto Eiser, según el cual la más reciente publicación de Nietzsche indica «un comienzo de perturbación mental» (Safransky, 2000, p.126).

En este fragmento en particular y a lo largo de la biografía escrita por Safransky (2000) se pueden rastrear diferentes experiencias dolorosas vivida en el transcurso de la vida de Nietzsche. Una de ellas es la temprana muerte de su padre como también del hermano menor, de una tía y la abuela. La oscuridad aparece desde muy temprana edad y nunca lo deja del todo. A lo largo de su vida sufre *ataques de tremendos dolores de cabeza, vómitos, mareo, presión en los ojos y disminución de la vista* que lo atormentan fuertemente hasta el punto de interrumpir sus actividades como docente por largo tiempo. Sin embargo, sabemos que en diferentes pasajes asume el sufrimiento como fuente de su filosofía donde se da una *estrecha relación entre sufrimiento corporal y triunfo espiritual*. Siempre se resiste a los lamentos y a proclamar la desdicha como, así también, a valorar la compasión (postura que mantiene a lo largo de su propia experiencia de dolor).

Se suma, a este padecimiento físico, el abandono de cada uno de las amistades que fue conformando, empezando por Wagner, con el cual entabla una intensa amistad que termina en un rechazo irreconciliable. Cada amigo de cada época se termina alejando de él y hacen que la soledad se instale como parte de su vida. La vida de Nietzsche, en general, es solitaria, a veces por decisión propia y otras forzadas por las

circunstancias. No sólo de amigos, sino también de toda la comunidad académica que desde su inicio (se recibe de filólogo a los 24 años) se muestra fuertemente reticente con su pensamiento (hasta el primer maestro quien le auguraba una próspera carrera se distancia de él).

El dolor físico, el abandono de los amigos y también el desencanto amoroso de Lou Salomé. Nietzsche, Lou y Paul Rée conforman una comunidad intelectual que también termina en ruptura a causa de los entrelazamientos amorosos de ambos amigos con Lou. Finalmente, ella termina rechazando las propuestas de matrimonio que Nietzsche se anima a formularle y tiene una relación amorosa con Rée, de esta manera, el trio se disuelve. Esta separación afecta fuertemente a Nietzsche y lo lleva nuevamente a la soledad.

Enfermedades, soledad, desamor y, finalmente, el episodio que deja a Nietzsche diez años en estado de latencia hasta su muerte<sup>22</sup>.

El 3 de enero de 1889 deja Nietzsche su vivienda. En la plaza Carlo Alberto observa cómo un cochero pega a su caballo. Llorando se arroja Nietzsche al cuello del animal, con ánimo de protegerlo. Sobrecogido por la compasión, se derrumba. Pocos días después Franz Overbeck busca al amigo mentalmente trastornado. Nietzsche vegetó todavía durante diez años. La historia de su pensamiento termina en enero de 1889. A partir de ahí comienza la otra historia, la de sus repercusiones e influjos (Safransky, 2000, p. 226).

Un tiempo antes de este episodio, vemos que en diferentes cartas que escribe a sus amigos afirma que la estadía en Turín fue agradable, disfruta de la comida y el clima, frecuenta restaurantes, contempla el paisaje, escucha la música de Bizet<sup>23</sup>, atiende a su forma de vestir y las vendedoras del mercado le seleccionan la mejor fruta. Lo miran, lo saludan, se siente tratado como un príncipe. Disfruta del otoño y escribe. Todo esto se presenta como una especie de respiro antes de la caída. Sigue escribiendo y en una carta dirigida a Cosima Wagner<sup>24</sup>, la define como su amada Ariadna, le dice:

Es un prejuicio que yo sea un ser humano. Pero ya he vivido a menudo entre los humanos y conozco todo lo que los humanos pueden vivir, desde lo más bajo

---

<sup>22</sup> En este enlace [https://www.youtube.com/watch?v=2qT4\\_ggUWbk](https://www.youtube.com/watch?v=2qT4_ggUWbk) podemos ver a Nietzsche tiempo después de aquel trágico episodio.

<sup>23</sup> Encuentra en la música de Bizet lo que creía haber encontrado antes en la de Wagner.

<sup>24</sup> Hija, fruto de un romance, del compositor Franz Liszt. Fue la segunda esposa de Wagner. Entabla una extraña complicidad con Nietzsche que comienza y termina en el mismo momento en que comienza y termina la amistad entre Nietzsche y Wagner. Es una de sus mejores interlocutoras, su musa y, tal vez, la misma Ariadna.

hasta lo más elevado. Yo he sido entre indios Buddha, en Grecia Dioniso, - Alejandro y César son mis encarnaciones, al igual que el poeta de Shakespeare, Lord Bacon. Por último he sido incluso Voltaire y Napoleón, quizá hasta Richard Wagner... Pero esta vez vengo como el victorioso Dioniso que convertirá la tierra en un día de fiesta... No es que tuviera mucho tiempo... Los cielos se alegran de que esté aquí... He estado incluso colgado en la cruz... (3 de enero de 1889)<sup>25</sup>.

Período en donde escribe cartas y las firma como el Crucificado, Dionysos o César dando cuenta de su incipiente locura. Atraviesa momentos de alucinaciones que hacen que se perciba separado de sí mismo como si fuera aquella imagen que refleja el espejo o como la voz que escucha y habla a través de él. Dionysos es su última identidad. Ahora él es definitivamente Dionysos<sup>26</sup>.

\*

Dionysos es su última identidad. Ahora él es definitivamente Dionysos. Después de este recorrido podemos afirmar que, en estos casos, se filosofa desde el sufrimiento. Las experiencias trágicas de Spinoza y Nietzsche hacen que sus filosofías hayan recorrido ciertos territorios que, seguramente, no hubieran sido los mismos sin esos golpes que desviaron su camino inicial.

Como cierre de este apartado proponemos volver y seguir para presentar nuevamente lo mismo de manera diferente haciendo que, tal vez, algo nuevo podamos decir al respecto. Continuamos desde el comienzo y nos remontamos a la problemática de lo apolíneo y lo dionisiaco como dos instintos que podemos rastrear en toda la

---

<sup>25</sup> Correspondencia, vol VI, Madrid: Trotta, p. 372

<sup>26</sup> En esta época escribe "Ditirambos dionisiacos" su única composición poética dedicada al dios Dionysos que envía a publicar al mismo tiempo que escribe estas cartas dando cuenta de su tránsito hacia la locura. Donde en su primer poema encontramos versos como estos:

*¡Solamente loco! ¡Solamente poeta!  
solamente un multicolor hablar,  
hablar policromo de enmascarado bufón,  
que trepa por mendaces puentes de palabras,  
sobre un arcoiris de mentiras  
entre falsos cielos  
deslizándose y divagando.  
¡Solamente loco! ¡Solamente poeta!...*

filosofía de Nietzsche, aunque los sentidos van cambiando en relación a cómo los encontramos en *El Nacimiento de la tragedia* y en cómo se expresan en escritos posteriores. En esta primera obra, la tragedia griega, es resultado de la síntesis entre el dios Dionysos y Apolo dando origen al espíritu clásico. El coro canta a Dionysos, baila, ríe, entra en éxtasis en oposición a Apolo que en la superficie ilumina, da forma y armonía. Dos fuerzas en constante tensión: una la embriaguez, la otra el sueño. Así, la tragedia griega se presenta como respuesta frente al pesimismo vital, pero esta potencia del espíritu clásico llega hasta Sócrates que instala la racionalidad y hace que se pierda la fuerza de lo trágico. Entonces, ante eso que no se puede mirar directamente (como es el mismo sufrimiento) es necesario crear “otro mundo” para soportarlo en pos de una vida más perfecta. Pero en Nietzsche hay un pesimismo de la fortaleza que, si bien reconoce la existencia del abismo, no cae en él, sino que lo entiende como fuerza creadora.

En *La genealogía de la moral* describe la figura del sacerdote como aquella responsable de crear ese “otro mundo” que refleja la auto-negación de la vida y que, a la vez, genera cierto goce al que Nietzsche llama crueldad. El sacerdote, el filósofo y el científico son partidarios de mantener el ideal ascético. Como una voluntad de venganza contra la vida. La vida en sí misma no tiene sentido, pero justamente al no tener un sentido último abre posibilidades de crear nuevas formas. Ficciones lógicas que permitan dar valor y significado a las cosas. Entonces, lo que Nietzsche condena es lo absurdo del sufrimiento que necesitó de los dioses como testigos para ser justificado.

En esta misma obra, el término *Schuld*, cobra relevancia y puede ser traducido por “culpa” o “deuda”. Hay una raíz semejante entre *Schuld* y *Schulden* que plantea una vinculación terminológica entre culpa y deuda. Estos términos instalan una lógica del intercambio porque hay una promesa que implica una deuda que está vinculada a una culpa. El hombre calculador es quien mide y otorga valor a todo. Éste necesita hacerse de una memoria de la voluntad que implica una promesa. Promesa y culpa. Donde el origen de la culpa y de la mala conciencia es la relación entre acreedor y deudor. Culpa, mala conciencia y resentimiento proceden de la crueldad en el sufrimiento. Desde una pedagogía de la crueldad se instalan los valores que tradicionalmente son considerados como buenos. En este contexto, Nietzsche apuesta a la transmutación de todos los valores como proyecto capaz de emprender un “otro hombre”.

Por eso, la noción de ultrahombre, es ineludible en la filosofía de Nietzsche y viene a aportar sentidos que confirman la “fortaleza” en la filosofía nietzscheana. Este

término lo introduce en *Así habló Zaratustra*. El libro comienza con el anuncio de la transformación de Zaratustra y lo que provoca este hecho es el conocimiento de la muerte de Dios. Zaratustra desciende del valle y enseña la doctrina del ultrahombre al pueblo reunido en el mercado, anuncia la muerte de Dios y la voluntad de poder a sus discípulos y amigos, pero habla del eterno retorno sólo consigo mismo. El hombre como tal debe desaparecer, es necesario su transformación, es algo que debe ser superado, no es el hombre en superlativo (como si fuera la máxima expresión de lo humano), sino que es la posibilidad de pensar un más allá de lo humano.

Por esta razón, en *Así habló Zaratustra* (2013) se presentan tres figuras que sufren transformaciones: el camello, el león y el niño. El camello dice: “Tú debes”, mandato que viene dado del exterior y ante el hecho de que no podemos escapar del sufrimiento se presenta la posibilidad de entenderlo en la existencia de “otra vida”. Cuanto más sufrimos, aumentan las posibilidades de alcanzar una meta más elevada y una vida más perfecta. Esta figura representa el nihilismo decadente<sup>27</sup>, una verdad que se carga como la joroba del camello normas que limitan la vida. Si bien se relaciona con la nada la termina ocultando tras una verdad. El camello transita el desierto y la búsqueda se dirige a transformarse en león. “Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu de carga: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto” (p. 66).

En cambio, el león dice: “Yo quiero” y así comienza la etapa del espíritu libre en donde logra liberarse de las cadenas de la religión, de la metafísica y de la moral, pero todavía no tiene la capacidad y la posibilidad de crear. Para esto requiere de otra transformación: el niño. El león representa el nihilismo integral, la filosofía del martillo que rompe con las verdades del nihilismo decadente, con sus garras hiere la verdad y se enfrenta a la nada. “Crear valores nuevos – tampoco el león es aún capaz de hacerlo: más crearse libertad para un nuevo crear – eso sí es capaz de hacerlo el poder del león” (p. 67).

Última transformación, el niño, como posición moral, se ubica más allá de la moral, más allá del bien y del mal y ocupa una posición extra-moral. Esto es lo que le permite destruir y construir, realizar configuraciones nuevas sin quedar adherido a ninguna convención. De esta manera, afirma el devenir de la existencia. En esta figura aparece el elemento dionisiaco como fuerza libre que rompe con lo figurativo, que está

---

<sup>27</sup> En “Albergando el desierto: Nietzsche y la cuestión de la nada” de Cragnolini encontramos un desarrollo de los diferentes modos del nihilismo en Nietzsche.

constantemente desbordando de sentido y generando nuevas representaciones simbólicas. El niño representa el nihilismo futuro que, si bien sostiene que no hay verdad, que no hay fundamentos y que sólo hay abismo, a diferencia del nihilismo absoluto, reconoce que es posible danzar alrededor de él, crear simulacros e interpretaciones. “Inocencia del niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (p. 67).

Y si hablamos de movimiento se afirma la vida como constante fluir y, entonces, ponerle límites es lo que provoca el sufrimiento. No hay sustancias sino fuerzas que se incrementan, que predominan conformando una red que producen efectos, eso es la voluntad de poder. Las fuerzas producen como efecto lo real, lo que se conoce es ese cruce de fuerzas activas y reactivas. Detrás de lo real están las interpretaciones. El predominio de una fuerza por sobre otras. Movimiento que fluye y que se traduce en una nueva ficción nietzscheana aquella que Zaratustra no la comunica a otros, sino que solo habla de ella consigo mismo: el eterno retorno de lo mismo. “Eterno” porque no tiene comienzo ni fin, “retorno” porque vuelve y “de lo mismo” porque hay algo mismo que vuelve nunca igual. Pero si es eterno no hay primera vez, no hay presente, sólo hay retorno. Afirmar la vida posibilita que vuelva ahora afirmada. El eterno retorno finalmente es selectivo y permite relacionarse con el instante de un modo distinto. Cuando vuelva va a venir modificado por haberle dicho sí, por haberlo afirmado, por decirle sí a la vida. Vuelve, ahora como afirmación. Una posible ética de la afirmación del instante, pero que también es una ficción porque, en definitiva, no hay instante posible.

Finalmente, en el inicio: la máscara, noción tomada del teatro griego, que entra en éxtasis pero que no muestra nada diferente a la máscara misma. Nada se esconde detrás de ella. Nietzsche, finalmente se coloca la máscara de Dionysos. Dionysos como el dios nacido del hambre y el dolor, resultado de “un amorío secreto” y fruto del engaño.

## **Tercer acto: Sobre la “amistosidad” como efecto ético de la educación**

Después de haber abordado los sentidos filosóficos del sufrimiento en Spinoza y Nietzsche llega el momento de asumir la problemática de la amistad como oportunidad para lograr especificar el vínculo de la “amistosidad” como efecto ético de la educación. En este contexto, consideramos pertinente comenzar delimitando algunos acercamientos al concepto de *ἔρως*, principalmente en sus orígenes, con el fin de establecer relaciones con *φιλία* (como lazo amoroso). Después de haber recuperado diferentes aportes teóricos nos proponemos asumir el desafío de definir, delimitar y hacer *continente* de aquello que decidimos llamar “amistosidad”.

7. Ἔρως y Φιλία



**Caravaggio**  
*Cupido victorioso*  
1602

a. Algunos sostienen que Eros, salido del huevo del mundo, fue el primero de los dioses, pues sin él ninguno de los demás habría podido nacer; le hacen contemporáneo de la Madre Tierra y el Tártaro, y niegan que tuviera padre o madre, como ésta no fuera Ilitía, Diosa de los Alumbramientos.

b. Otros sostienen que era hijo de Afrodita y de Hermes o de Ares, o del propio padre de aquélla, Zeus; o hijo de Iris y del Viento Oeste. Era un niño indómito que no mostraba respeto por la edad ni la posición social, sino que volaba de un lado a otro con alas doradas disparando al azar sus flechas afiladas o incendiando desenfrenadamente los corazones con sus terribles antorchas.

\*

1. Eros («pasión sexual») era una mera abstracción para Hesíodo. Los griegos primitivos lo describían como un Ker, o «malicia» alada, como la Vejez o la Peste, en el sentido de que la pasión sexual sin freno podía perturbar la sociedad ordenada. Poetas posteriores, no obstante, encontraban un placer perverso en sus travesuras y en la época de Praxíteles se le trataba ya sentimentalmente como un hermoso joven. Su santuario más famoso se hallaba en Tespías, donde los beocios le rendían culto como un simple pilar fálico: el pastoral Hermes o Príapo con un nombre diferente. Los diversos relatos acerca de su ascendencia se explican por sí mismos. Hermes era un dios fálico; y Ares, como dios de la guerra, aumentaba el deseo en las mujeres de los guerreros. Que Afrodita era la madre de Eros y Zeus su padre es una insinuación de que la pasión sexual no se detiene ante el incesto; su nacimiento del Arco Iris y el Viento Oeste es una fantasía lírica. Ilitía, «la que viene en ayuda de las mujeres en el parto», era un título de Artemis; su significado es que no hay amor tan fuerte como el materno.

2. A Eros nunca se le consideró un dios lo suficientemente responsable como para figurar entre la familia gobernante de los doce olímpicos.

(Graves, 1985, *Los mitos griegos I*, p. 59-60)



**Caravaggio**  
*Cupido dormido*  
1608

Las obras de Caravaggio, entre “Cupido victorioso” y “Cupido dormido” hacen una clara alusión a la ambigüedad y dualidad constitutiva del amor. Por un lado, a “Cupido victorioso” lo vemos lleno de vida, contento y con la fuerza de la juventud. Ese ímpetu le permite pisotear todos los objetos que están desparramados en el piso como si fueran insignificantes en comparación al amor. Además, está listo, en su mano tiene los dardos del amor disponibles para ser usados. Muestra descaro, desparpajo y hasta podríamos decir que su sonrisa es algo irónica. En cambio, “Cupido dormido” se muestra recostado, tendido e indefenso. La luz emana de su figura dando la sensación que su propio cuerpo es portador de luz. Hay un violento contraste entre luces y sombras generando un ambiente tenebroso. Un cupido dormido entre las tinieblas que muestra y oculta a la vez. Un arco y cuerda que permanecen desarmados y en la total penumbra como si el amor estuviera derrotado. De esta manera se muestra un Cupido abatido, dormido, ¿muerto?

El mismo sentido ambivalente lo encontramos en los relatos sobre el nacimiento de *Ἔρως* los cuales son tan inciertos como su propia definición. Pareciera que es justamente eso lo que conserva, lo que mantiene intacto, lo que no se modifica: su indeterminación. Algunos dicen que está desde el inicio mismo de la Tierra, sin padre y sin madre; otros afirman que proviene de dioses, pero no coinciden en cuáles. Movedizo, travieso y amigo del azar. Como pasión sexual se ve enredado entre la belleza, viajes, mensajes, deseos y guerras, de esa manera se despliega su andar. Temible por su capacidad de perturbar y desestabilizar a quien se viera tocado por sus flechas. En el diccionario griego *Vox* aparece: “Eros (*Ἔρως*): amor, pasión; deseo apasionado o vehemente; exaltación, alegría” (p. 256). Entonces, ¿podremos hablar de *Ἔρως* pedagógico o se tratará de otro tipo de sentir?

### **7.1 Aproximaciones a *Ἔρως***

El desarrollo que presentamos a continuación sigue el itinerario de análisis propuesto por Reale en dos sus obras: “Por una nueva interpretación de Platón” (2003) y “Eros, demonio mediador” (2004). Nuestro propósito es poner a disposición los aportes que consideramos más significativos para elucidar la noción de *Ἔρως* en el “Banquete” de Platón porque entendemos que es un clásico ineludible si buscamos acercarnos a los primeros sentidos que se le otorga a *Ἔρως*. Vamos a sostener nuestro

desarrollo principalmente en el discurso de Sócrates<sup>28</sup> que lo aprendió de la sacerdotisa Diotima de Mantinea. También, consideramos permitente recuperar el mito que describe Aristófanes en ese mismo diálogo porque es crucial para resolver la problemática en cuestión a través de sus alusiones metafóricas. En este contexto, presentamos una serie de apartados y un breve despliegue de los mismos con el fin de especificar las características que va otorgando Platón a *Ἔρως*.

*Ἔρως* como inter-medio.

*“... respecto a Eros, puesto que tú mismo estás de acuerdo en que no es ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio...”* (202 B).

*Ἔρως* es siempre deseo de aquello que está privado, es decir, lo caracteriza la falta, al mismo tiempo, que lo impulsa siempre a la búsqueda de lo bello y de lo bueno. De esta manera, se presenta como un “intermedio” entre lo bueno y lo malo; lo bello y lo feo. Cuando se afirma su carácter de intermedio se está haciendo referencia a aquello que está entre dos extremos: un polo positivo y otro negativo, por eso, *Ἔρως* incluye en sí negativo-positivo. Esta particularidad lo ubica como mediador entre los dos órdenes que estructuran la realidad: el sensible y el inteligible, esto hace que no se pueda identificar con un dios inmortal y, tampoco, con un ser mortal. *Ἔρως*, es un *demon* entre los dioses y los hombres, ya que sintetiza contrarios. Por esta razón, se afirma que tiene una naturaleza sintética, mediadora e intermedia entre lo sensible y lo inteligible; entre lo inmortal y lo mortal; entre el ser eterno del orden inteligible y el ser mortal del orden sensible. Como demonio mediador tiene la función de interpretar y transmitir a los dioses las cosas de los hombres y, de este modo, integrar de tal forma que todo quede unido a sí mismo. En este mismo orden de ideas se identifica a *Ἔρως* con el filósofo, es decir, aquel que se ubica entre la sabiduría y la ignorancia, nunca completamente sabio, siempre en búsqueda de mayor sabiduría.

*Ἔρως* como aquello que vincula todo consigo mismo.

*“Al estar en medio de unos y de otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo”* (202 E).

---

<sup>28</sup> Comienza en 201 D donde Platón lo muestra como un diálogo entre Sócrates y Diotima.

Aquí vemos la idea de que *Ἔρως* actúa como un vínculo que une el todo consigo mismo, de esta manera, se lo presenta dentro de una dimensión cósmica que incluye la esfera antropológica, ya que *Ἔρως* está presente en toda actividad del hombre. Todo lo que el hombre hace lo hace para acercarse al Bien. Entre el ser que siempre es y el ser que siempre deviene se requiere un principio que enlace estructuralmente el todo consigo mismo, esa es la función de *Ἔρως*. Aquello que alguna vez se presentó como “dos mundos” distintos ahora puede ser concebido como diferentes esferas de una única realidad mediada por *Ἔρως*. En este sentido, tiene una doble función: vertical y horizontal. La primera vincula lo eterno (propio del orden inteligible) con lo mortal (característico del orden sensible), es decir, que media entre los dioses y los hombres. La segunda, en cambio, une los contrarios dentro del orden físico puesto que une características opuestas. Platón intenta busca entenderlo como la tendencia a poseer el Bien de manera definitiva, es decir, para siempre. Entonces, *Ἔρως* es el deseo de las cosas bellas y lo Bello coincide con el Bien. Así, la posesión de las cosas buenas lleva a la felicidad del hombre, de esta manera, se presenta *Ἔρως* como aquella tendencia al Bien que se dirige hacia la felicidad. En la filosofía platónica queda claro que todos los hombres tienden hacia el Bien, por lo tanto, para todos los hombres *Ἔρως* es la fuerza que anima todas sus acciones.

*Ἔρως* como la escalera hacia la contemplación de la belleza en sí.

*... empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí (211 C).*

Las cosas del amor se producen de manera ascendente como si se tratara de subir diferentes niveles de una escalera. *Ἔρως* parte de la belleza de un cuerpo, pasa luego a la belleza de otros cuerpos y llega a comprender que la belleza que se refleja en los diferentes cuerpos es única. Mientras se avanza se pasa a la belleza de las actividades humanas y de las normas de conducta; a la belleza de las leyes y del conocimiento hasta arribar, por último, al conocimiento de lo Bello en sí. De esta manera, se ubica la Idea de lo Bello en el punto más alto de la escalera.

Como dijimos, el primer paso ascendente corresponde al amor por la belleza de los cuerpos. No se refiere al placer sexual, sino a la conmoción producida por la belleza que impulsa al alma a procrear. Esa belleza que reside en los cuerpos es el reflejo de lo inteligible en lo sensible, es decir, se trata de la belleza de la forma que está presente en todos los cuerpos bellos. Se asciende un peldaño más cuando se considera más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos porque el hombre es su alma. La verdadera belleza reside en el alma no en el cuerpo porque éste es sólo apariencia. Si se sube a un nivel más se logra captar la belleza que hay en las normas de conducta y en las leyes, ya que, son fuentes de virtud. Se hace referencia principalmente a las normas que regulan el comportamiento en la ciudad como son la templanza y la justicia. Éstas se vinculan con la belleza porque ambas están ligadas a la armonía y al orden. Así llegamos al cuarto peldaño en el que se contempla la hermosura del conocimiento, un amor por la sabiduría que lleva a encontrarse con una única ciencia. De esta manera, se amplía el horizonte de lo bello e incluye lo que las diversas ciencias revelan: la simetría, lo definido y la justa medida. Por último, se logra acceder a la cima de la escalera en donde se encuentra la Idea de lo Bello íntimamente vinculada con la Idea del Bien. No se trata de ninguna cosa en la cual participa un cuerpo, tampoco es bello por un lado y feo por otro o bello sólo para algunos. Las cosas participan de esa belleza, pero este último nivel trata de lo Bello en sí mismo que se accede a través de la contemplación y que se manifiesta como forma única que siempre es. Esta manera, partiendo desde lo corpóreo hasta lo inteligible se lleva a cabo un proceso ascético donde lo inteligible atrae hacia sí mediante *Ἔρως*.

*Ἔρως* como mediación y síntesis de dos fuerzas opuestas.

*En primer lugar, es siempre pobre, lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista (203 d).*

En el mito sobre el nacimiento de *Ἔρως*<sup>29</sup> se encuentran representadas esas dos fuerzas opuestas: una la que proviene de su madre Penía (la pobreza o indigencia) que simboliza el principio material, y otra a causa su padre Poros (el rico en recursos) que simboliza el principio antitético de la materia. Esta fuerza resulta ser de atracción a sí mismo no como principio primero y supremo, pero sí como una derivación de ese principio. Por esta razón, *Ἔρως* tiene una doble naturaleza. De la madre heredó estar siempre necesitado y del padre obtuvo las energías incansables para buscar lo Bello, ya que fue concebido en la fiesta de Afrodita. De esta manera, se representa en él la estructura bipolar de toda la realidad característica de la metafísica platónica y, al mismo tiempo, la fuerza dinámica que lo lleva a reproducirse continuamente en diferentes niveles, así es como garantiza la estabilidad y la permanencia del ser. Pero es necesario aclarar que, si bien estos principios son opuestos, sin embargo, se implican mutuamente<sup>30</sup> y no se pueden explicar sus funciones de manera independiente e indisociada. Cada uno se entreaña con el otro y cumple con sus tareas siempre y cuando se relacionen entre sí.

*Ἔρως* como tendencia a procrear en lo bello.

*... pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, lo que es mortal. Pero es imposible que este proceso llegue a producirse en lo que es incompatible, e incompatible es lo feo con todo lo divino, mientras que lo bello es, en cambio, compatible. (...) Pues el amor, Sócrates -dijo-, no es amor de lo bello, como tú crees.*

- ¿Pues qué es entonces?

- *Amor de la generación y procreación en lo bello*” (206 D-E).

La belleza estimula el deseo de procrear y, de este modo, la naturaleza inmortal busca la inmortalidad con la generación de un ser joven en lugar del viejo. Este anhelo de engendrar en lo bello no se limita al cuerpo, sino que también implica al alma. En este contexto, *Ἔρως* es entendido como deseo de alumbrar en lo bello porque quien está repleto de lo bello necesita engendrar aquello de lo cual está lleno. Es una generación

---

<sup>29</sup> Es narrado en 203 B cuando Sócrates pregunta a la sacerdotisa quién es el padre y la madre de *Ἔρως*.

<sup>30</sup> En este punto es interesante aclarar la diferencia entre una forma de pensamiento polar y una dual. Reale (2004) retoma los aportes de Paula Philippson para realizar estas precisiones conceptuales que atañan al pensamiento griego. La forma polar concibe el mundo en parejas de contrarios que se distinguen de las formas de pensamiento dualistas, en donde estas oposiciones se excluyen, donde hay una lucha para que una de ellas quede derrotada. En cambio, la polaridad no sólo reconoce el vínculo indisoluble entre la pareja de contrarios, sino que, además están condicionados entre sí: si uno se perdiera también desaparecería el otro.

que actualiza aquello inmortal que hay en lo mortal. El Bien supremo es eterno e implica inmortalidad, por lo tanto, *Ἔρως* (al ser deseo de Bien) es también deseo de inmortalidad. De este modo, se lleva a cabo un intento de vencer la mortalidad a través de la generación. La única forma que lo mortal puede buscar lo inmortal es mediante la procreación, de esta manera, se presenta una exigencia propia de la estructura ontológica de lo mortal que reclama ir hacia lo inmortal. En este sentido, podemos decir que toda realidad que nace y muere, todo ser que deviene aspira a la inmortalidad. Por todo lo dicho, *Ἔρως* se presenta como el impulso hacia la eternidad que se actualiza constantemente por medio de la procreación.

*Ἔρως* como nostalgia de la unidad perdida.

*“Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esa integridad. Antes, como digo, éramos uno, pero ahora, por nuestra iniquidad, hemos sido separados por la divinidad...”* (194 E).

El discurso que Aristófanes proclama en el “Banquete”<sup>31</sup> narra un mito en el cual describe a los hombres con forma esférica: cuatro brazos y cuatro piernas. Tenían gran fuerza, poder y velocidad, lo que les dio coraje para emprender un enfrentamiento con las deidades. Subieron hacia donde se encontraban los dioses con el fin de atarlos, pero Zeus interviene cortándolos por la mitad. De esta manera, los hombres quedaron divididos y siempre necesitados, en búsqueda de su otra parte. *Ἔρως*, se muestra como esa fuerza metafísica que empuja a las dos mitades a unirse y lograr la unidad originaria. Por esta razón, se presenta como el deseo profundo que empuja a cada uno a buscar su otra mitad para recobrar la totalidad y su antigua naturaleza. El Bien, en este sentido, es contrario a toda escisión y consiste en la superación de esa separación. Pero la superación de la dualidad no se realiza buscando la otra mitad a nivel antropológico, sino dirigiéndose hacia algo más elevado que es el Bien en sí. Lo que cada uno busca en el otro es el Bien y el deseo de poseerlo para siempre. Esa otra mitad no es un individuo particular con el cual se recobraría la totalidad (entendida como la suma de las partes) sino la búsqueda de aquel todo que se configura en el Bien absoluto. Por estas razones, el amor es la nostalgia de la unidad perdida y el deseo de recobrarla en diferentes niveles hasta llegar al Bien supremo.

---

<sup>31</sup> Podemos encontrarnos con su participación en 189 C donde inmediatamente describe la antigua naturaleza del hombre.

## 7.2 *Ἔρως* pedagógico

¿De qué manera estos orígenes de *Ἔρως* pueden estar operando hoy en la educación? Decidimos rastrear diferentes aportes que se fueron realizando sobre el vínculo entre el amor y la educación. Al inicio de este trabajo de investigación, cuando realizamos un acercamiento al concepto de educación, afirmamos que la entendemos como uno de los *oficios del lazo*, por esta razón, optamos por presentar autoras/es que formaron parte de la Serie de Seminarios del CEM (Centro de Estudios Multidisciplinarios) y de los Ateneos de pensamiento clínico sobre los oficios y las instituciones.

Nos resulta interesante comenzar nuestro recorrido con Pineau (2010) que, al igual que nosotros, da inicio a su escrito con el mito presentado por Aristófanes en el “Banquete” para luego declarar que Roland Barthes puso en cuestión el sentido que suele otorgársele y, en lugar de pensar el amor como complemento, propuso entenderlo como suplemento. Esto en vinculación estrecha con la frase de Lacan: “Amar es dar lo que no se tiene al que no es” presentada en el Seminario VIII. En medio de estos análisis el autor sostiene que el amor no es cuestión de acople perfecto que calma y satisface de manera completa, sino que se presenta como suplemento, es decir, como un plus, un agregado que instala la posibilidad de algo nuevo. Entonces, no se trata de dar forma acabada a una esencia, sino todo lo contrario, abrirse a significaciones no esperadas. Si lo pensamos análogamente desde el enfoque pedagógico podemos decir que:

... puede ser entendido como un proceso de seducción, en el cual el sujeto que aprende es puesto en conocimiento de la existencia de otro que lo atrae irremediabilmente. Le abre mundo hasta entonces desconocidos, le permite identificarse con eso nuevo y entregarse a un proceso de construcción subjetivante (p. 180).

Damos un paso más con el propósito de encontrar puntos de contactos y de alejamientos en relación a esta primera significación de *Ἔρως*. Recurrimos a Goldstein (2010) quien realiza precisiones en torno al *Ἔρως* griego reconociendo que no se refiere sólo al amor erótico, sino que también lo define como fuerza generadora, fuerza de cohesión del cosmos, fuerza que liga y une (aunque al mismo tiempo provoque luchas).

Antes de continuar, consideramos necesario aclarar que (como reconocemos la complejidad de lo que intentamos des-andar y el carácter escurridizo de esta problemática) puede suceder, por momentos, que transitemos por dos caminos

diferentes. Por un lado, la vía negativa, en la cual expondremos lo que no caracteriza al *Ἔρως* pedagógico y, por otro lado, la vía positiva, en la que buscamos presentar lo propio de este tipo de relación que hace que se distinga de las demás. Vías que se entrecruzan y que resulta imposible e impensado delimitarlas claramente.

Después de realizar estas posibles derivas consideramos importante afirmar que, como sucede en todas las relaciones donde *Ἔρως* es el protagonista (también y principalmente en las educativas), aparece irremediablemente su opuesto: la apatía, la indiferencia, el egoísmo y hasta el odio. No podemos pensar encuentros educativos puros, inmaculados e ideales, sino que es necesario reconocer las ambivalencias, lo híbrido y la mezcla para poder acercarnos a elucidar esta presencia dentro del campo educativo. No se trata de un amor natural y ni siquiera igual para todos/as. Tampoco de amar a los/as niños/as o jóvenes, como una exigencia necesaria para ejercer este *oficio del lazo*. Es más, a veces, puede suceder lo contrario, no soportarlos/as, hacer como que no están principalmente con aquellas/os que se han vuelto difíciles de querer. A veces, el odio habita en las prácticas educativas. Solemos pensar el amor como antítesis de odio, pero consideramos que es imposible posicionarnos en esta dicotomía si buscamos visualizar las opacidades que configuran a *Ἔρως*. En este sentido, rescatamos algunas palabras de Corbo Zabatel (2010) en donde el amor parece cercano al odio.

Odio y destrucción, odio y sufrimiento, están profundamente asociados y pensados como opuesto al amor; no obstante, tenemos evidencia de amores letales, de amores que destruyen más de lo que crean, amores contra los cuales hay que luchar, amores terribles que más que la realización del ser amado provocan, buscan, procuran ya su dominio, ya su exterminio (p. 133).

Hablar de amor es también hablar de odio.

A continuación, presentamos una postura que están muy instalada dentro del campo educativo y que, sin embargo, se aleja (y al mismo tiempo se confunde) del *Ἔρως* pedagógico. Estamos haciendo referencia a las llamadas “pedagogías emocionales”. Decidimos mantener una mirada crítica, ya que notamos que ligan fuertemente la afectividad a la lógica mercantilista. La educación emocional busca desarrollar capacidades para gestionar las emociones, tener un auto conocimiento para lograr auto regulación. Entienden las emociones como entidades medibles, cuantificables y objetivas. Es un enfoque regulacionista y adaptativo de las emociones que las clasifica en negativas o positivas y que, a través de un supuesto entrenamiento, se ordenan. Esta perspectiva disciplinante, regulatoria y mercantilista descontextualiza

la afectividad. En este punto, consideramos necesario recurrir a Rodríguez Arcolia (2021) porque encontramos en su escrito un sentir que acompaña al nuestro. En primer lugar, emprende la búsqueda de las diferentes concepciones que se fueron dando al término “calma” para fundamentar el vaciamiento de esa palabra cuando se convierte en un imperativo del “proyecto emocional” y que esconde (tras un rostro amable) un autoritarismo cruel. Nos resulta interesante el modo en que el autor nombra a los que asumen este proyecto educativo: “entrenadores de vida” que, bajo una visión mecánica, ofrecen tácticas de control en nombre de la autoestima. Por estas razones, afirmamos que “Cuando el proyecto emocional da la orden de calmarse en momentos de quiebres subjetivos, revela tanto su impotencia como el goce mortífero que esconde tras *autoestima*, entre otras de sus contraseñas” (p. 66). Entonces, nos queda claro que el *Ἔρως* pedagógico ronda por otros sentires-pensares conceptuales.

Con el fin de enmarcar en clave histórica este itinerario decidimos recuperar aportes de otros/as autores/as que evidencian el lugar que fue ocupando la afectividad en diferentes procesos históricos educativos. Comenzamos con Saldarriaga Vélez (2010) que nombra tres matrices pedagógicas las cuales despliegan enfoques epistemológicos-culturales diferentes: la clásica, la moderna y la contemporánea. A las que prefiere nombrar como: racional, experimental y comunicativa. A partir del desarrollo de cada una de ellas evidencia la manera en que el amor se hizo presente en cada uno de estos escenarios. En la matriz clásica o racional se lo concibe como un hábito, es decir, que la educación estaba dirigida a formar hábitos intelectuales y morales hasta lograr repetirlos de manera natural y mecánica. Lo mismo se esperaba del amor. Hay, además, una desconfianza en las pasiones y las sensaciones, la experiencia era entendida como una fuente de error. El bien podría ser conocido sólo por la razón y no de manera empírica. En este sentido, la búsqueda estaba dirigida a erradicar las pasiones o, por lo menos, dominarlas y la formación en virtudes pretendía desterrar los vicios, ya que el “... *amor pedagógico racional*: hecho a la vez de compasión ontológica por los pequeños ignorantes y de abnegación pastoral para detectar y enmendar en cada uno de ellos todo rastro de error y vicio” (p. 52). Por otro lado, en la matriz moderna o experimental, la cuestión del amor fue adquiriendo nuevos matices, ahora se presenta como una reacción fisiológica, es decir, como una función biológica. Por esta razón, el amor era concebido como una conducta adaptativa que se podía observar y el docente asumía un rol más discreto y neutral dentro de la escena educativa (al estilo de un científico ante su objeto de investigación). Por último, en la matriz

contemporánea o comunicativa donde la pedagogía se funda en una epistemología del lenguaje y la comunicación. La neutralidad y transparencia que se pretendía anteriormente deja de buscarse porque ahora se concibe la realidad como compleja. En este contexto, la afectividad y lo sensible asumen protagonismo, ya que, se presentan como condición de posibilidad de conocimientos y aprendizajes. El amor pedagógico es entendido como una forma de mediación y traducción intelectual.

Llegamos a este punto, consideramos necesario abordar el *ἔρως* pedagógico en sentidos diferentes para encontrarnos con nuevas formas del amor que siempre se escapan a la claridad y transparencia. Por eso, convocamos a Abramowski (2010) quien sostiene la presencia del amor en la educación dando centralidad a los afectos en la escena pedagógica. Instala la noción de “afecto magistral” (a aquel que parte del docente y se dirige al alumno). De esta manera, pretende dar forma a la configuración afectiva de la figura del docente. Es interesante detenerse en la afirmación de la autora cuando dice que “... a querer, a sentir de determinada manera y no de otra, se aprende” (p. 85), es decir, no es natural ni espontáneo, sino que se adquiere como formas del querer que se caracterizan por ser históricas y cambiantes. En este sentido, vemos que de presentar a las emociones y pasiones como peligrosas y contrarias a la razón (por eso la necesidad de moderarlas, controlarlas y hasta exterminarlas) se llega a sostener la necesidad de civilizarlas, transformarlas o seleccionarlas para quedarse con las que son buenas (calmas y templadas) para la vida en común. Luego, la autora recupera aportes de Rousseau haciendo hincapié en el lugar del niño como objeto de amor. El camino del deber no es el de la obediencia, persuasión o amenazas, sino de la confianza. No implica mimarlos demasiados ni evitarles penas, sino de formarlos fuertes. El amor rousseauiano es más bien severo. El maestro debe ser querible, respetable y con la capacidad de hacerse querer. De esta manera, se presentan estos aportes como antecedentes significativos en relación a la presencia del amor en la educación. Hablar hoy de “afectos magistrales” es afirmar un cariño hacia los alumnos como una especie de ternura que no es natural. Un afecto que sigue dándose entre la tensión de pasiones agitadas y calmadas. La propuesta, entonces, consiste en cultivar una nueva sensibilidad y sociabilidad que gire alrededor de estos otros sentidos afectivos.

En relación a lo que venimos desarrollando encontramos que Dussel (2010) se interroga sobre el distanciamiento que en un momento se dio entre la pedagogía y los afectos. Con el fin de abordar esta problemática considera necesario volver a Kant quien sostiene dos actividades fundamentales de la educación: los cuidados y la formación. La

primera destinada a domesticar las pasiones mediante la razón y, de este modo, el cuidado tiene que ver con la disciplina, el gobierno de sí y el cuidado de sí como una manera de colaborar con la tarea civilizatoria. De este modo, la domesticación de las pasiones impactó profundamente en la pedagogía a través de la llamada educación moral orientada a una moral laica y patriótica. En el siglo XX, la pedagogía de la Escuela Nueva también propuso un equilibrio de la dimensión afectiva, pero ahora hizo foco en la medicalización de los afectos desde una perspectiva biologicista. En este contexto, el cuidado tenía que ver con la prevención. Por estas razones se afirma que durante mucho tiempo la pedagogía pensó en la necesidad de encausar las pasiones, ya que, como dijimos, eran entendidas como un peligro para sí mismo y para los demás. Más allá de todos estos esfuerzos por desligar a la pedagogía de las pasiones la autora enfatiza en la imposibilidad de tal separación. La pedagogía está atravesada por lo afectivo y muchas veces termina vinculándose con el cuidado y la asistencia. Así el cuidado asumió otros matices distintos a los que planteaba Kant, ya que cuidar significó tareas como: dar de comer, realizar controles médicos, suministrar ropa. También, mantener en la escuela a estudiantes en situación de riesgo, alejarlos de contextos peligrosos, en definitiva, contenerlos socialmente. Otras veces, el cuidado estuvo relacionado con la sensibilidad ante el dolor de los demás. De esta manera, la autora propone el cuidado como una relación pedagógica distinta al amor conyugal, al amor paterno-materno-filial y propone en su lugar un amor entre generaciones que se caracterice por la responsabilidad adulta ante la transmisión de la cultura. En esta misma línea de ideas, puntualiza en la necesidad de no sólo ser dadores de cuidados, sino también reconocerse como necesitados de cuidados y en esa mutua protección sostener el vínculo. Entonces, la tarea consiste en buscar otras formas de cuidado que hagan posible pensar juntos el amor y la justicia: dar de manera desinteresada, preocuparse por el bienestar del otro y, al mismo tiempo, distribuir lo que se pone a disposición bajo el principio de igualdad. Por todas estas razones es necesario "... pensar que la transmisión de conocimientos es una forma de cuidado que tiene lugar en la escuela" (p. 154).

Legados hasta aquí y después de lo presentado podemos afirmar que el *"Eρως"* pedagógico se caracteriza principalmente por ser opaco, nebuloso y confuso. En consonancia con Frigerio (2010) podríamos decir que "El amor tiene más de una forma" (p. 26). Por lo tanto, proponemos desconfiar de toda idealización y enfoques que presentan sentimientos unilaterales que están petrificados en el ideal. Todo amor es

ambivalente e interesado (Cornú 2010). Continuamos con Frigerio (2021) que dice al respecto:

Amor: noción esquiva, fugitiva, de mil rostros y otras tantas contracaras. Todo el mundo quisiera conocer lo que significa. Se lo anhela, teme, busca, se lo inventa, se le rehúye, se lo necesita, desea... sobre él planean la ambigüedad y la ambivalencia, la respiración y su suspensión (p. 207).

Este tipo de amor busca desarrollar una sensibilidad ante la presencia humana, lo que Cornú (2021) va a llamar “benevolencia” (una profunda y requerida disponibilidad). En esta presentación la autora deja en claro sus intenciones de no caer en la moralización del sentimentalismo y el idealismo en el que el término suele quedar anclado. Más bien, apuesta a gestos de bondad, es decir, de experiencias de bondad que caracteriza como aquellas que “...producen una ruptura en las costumbres injustas” (p. 75). La bondad, queda presentada dentro del ámbito de la atención y del cuidado que puede estar acompañada de ternura o dulzura, pero no necesariamente. Hace referencia a “... una atención que cuida, que toma a su cargo el cuidado del otro que está ahí” (p. 77). De esta manera, afirma la presencia de la bondad en la vida cotidiana, una bondad sin testigos, sin ideología y sin pensamiento “... la bondad consiste en el escándalo de tender una mano ahí donde no se la espera. La bondad es directa” (p. 81). Es un acto de coraje.

Avanzamos con el fin de aproximarnos todavía más a la presencia de *ἔρως* en el campo pedagógico y recuperamos aportes de Barbagelata (2010) porque nos resulta interesante su invitación a pensar en “figuras” para inmiscuirnos dentro del *ἔρως* pedagógico y así no terminar transformándolo en otra cosa. El amor implica un salto a lo extranjero porque lo propio no produce atracción, acercarnos a aquello que altera y desquebraja el orden de las cosas. La autora utiliza la imagen (como dijimos anteriormente) de salto y, también, la de viaje al afirmar que el vínculo amoroso supone una salida de sí y el peligro de perderse. Aquí, recurre a la figura de Ulyses cuando debe aferrarse al mástil para no extraviarse. También, Sócrates y Paracelso imaginado por Borges como figuras para pensar la relación entre el discípulo y el maestro. Lo irreductible, lo intrasmisible, lo fantasmático se hacen presentes, como así también, “...el deseo de saber buscar sin saber por qué, sin saber qué” (p. 75).

En este mismo orden de ideas recurrimos a Goldstein (2010) con una propuesta interesante: concebir “... el educar como una segunda chance para el amor” (p.191). Es una propuesta donde *ἔρως* puede despertar una forma de conocimiento que produce

placer. Aquí, la autora convoca a Freud y ubica el educar como uno de los tres imposibles junto con el psicoanálisis y el gobernar. Un imposible que en realidad es posible pero no en su totalidad o de manera absoluta, sino que indica un cierto grado de in-completud. Sin embargo, encuentra en la experiencia estética la posibilidad de encontrarse con una conmoción donde lo sensorial, lo afectivo y *Ἔρως* se entrelazan. De esta manera, se introduce otro modo de narrar que habilita lo dudoso, la apariencia y la fantasía. El arte como una oportunidad para pensar desde otro lugar, un espacio donde el placer entra en escena y la sensibilidad otorga nuevas formas de conceptualizaciones. De este modo, la experiencia estética se convierte en una experiencia de conocimiento que reúne el placer estético y el intelectual.

Es aquí donde encuentro que el arte, en el entrecruzamiento con el psicoanálisis y con la estética, por la fuerza de la figura, la forma y la poética, traslada y permite que Eros penetre y atraviese la coraza de una <educación clásica> y llegue a niveles donde actúa el inconsciente, que resuena en el placer y en el pensar diferente (p. 202).

Después de este abordaje y como de anclaje convocamos a Frigerio (2005) quien vincula el amor y la educación con el *amor de transferencia*, afirma que "... se trata de una relación tan interesante y compleja como imprescindible para que algo se aprenda. Sede de un desplazamiento, punto de apoyo de un amor incómodo, tan des-actualizado como actual, un amor no pertinente" (p. 111). Un amor que proviene de una alteridad que convoca, un amor que se funda en una asimetría, un amor que propicia la igualdad, un amor que ofrece oportunidades que igualan y un amor que declara filiación de transmisión. También, encontramos otros aportes que continúan y reafirman estas reflexiones, por un lado, en Frigerio (2010) cuando afirman que los vínculos de acompañamiento que supone toda educación entendida como *oficio del lazo* remiten a figuras del amor que no se sostengan en la voluntad ni en la imposición y nosotros agregamos ni en el deber moral. Se trata, por lo tanto, de dejarse afectar. Por otro lado, Frigerio (2021) presenta posibles lazos entre *Thanatos* y *Ἔρως*. Al primero, pulsión de muerte, una presencia ineludible tanto en la vida singular como social, ya que está en el trasfondo de cada elección. Elegir una cosa supone perder otra; elegir sublimar es decidir contra la muerte. Al segundo, se llega por aproximación, por su carácter escurridizo es imposible que quede delimitado en definiciones. *Ἔρως* es esa energía que escapa a la muerte y se manifiesta en una "... disponibilidad a la hospitalidad, a la posición de dar la bienvenida a toda *extranjeridad*, al pensamiento del otro como

extranjero” (p. 210). Construir lo común, como la principal línea del *Ἔρως*, es elegir intentarlo.

Damos los últimos pasos, quizás continuando con sentido similares, de la mano de Badiou (2021) quien afirma que el amor es “...una experiencia personal de la universalidad posible” (p. 25) y lo caracterizar como un acontecimiento y al mismo tiempo una construcción; como una declaración y a la vez como duración; como una “escena de Dos” y como un “procedimiento de verdad”. Acerquémonos un poco más a esta concepción del amor. En primer lugar, se trata de asumir riesgos que impiden vivir la experiencia amorosa dentro de los parámetros de seguridad. Riesgos propios del estado azaroso a partir del cual se da el encuentro amoroso, un encuentro que el filósofo le da el estatuto de acontecimiento, es decir, de aquello que escapa a las leyes, aquello que no es previsible ni calculable y que se presenta de manera disruptiva. Un encuentro entre dos diferencias, pero que no permanece como tal, sino que requiere de una construcción a través de la cual el azar se transforme en duración. Ese primer contacto es absolutamente contingente y debe, en algún momento, lograr fijarse. En este sentido, el amor no se agota en el encuentro, sino que se realiza en la duración “... el amor es una aventura obstinada” (p. 37) que triunfa en el tiempo. La declaración del amor es lo que permite el pasaje del acontecimiento a la construcción, ese estado de contingencia inicial termina tomando apariencia de necesidad y destino. Una vida no desde el punto de vista del Uno (concepción del amor como fusión), sino desde el Dos (como diferencia), esto es lo que llama “escena del Dos”. Ser capaz de asumir la diferencia radical de cada subjetividad para volverla creadora. Estamos ante un “procedimiento de verdad”, ya que es una experiencia que construye un cierto tipo de verdad: la verdad de la diferencia, la verdad del Dos. Ésta produce una verdad acerca de la diferencia, de lo que significa ser dos, experimentar el mundo por fuera de la conciencia solitaria y solipsista. Una declaración que exige ser re-declarada y una invención que busca ser reinventada. Entonces, el amor “Es una propuesta existencial: construir un mundo desde un punto de vista descentrado...” (p. 31) “... es siempre la posibilidad de presenciar el nacimiento de un mundo” (p. 32). “... es una construcción de verdad” (p. 29). “... es una reinención de la vida. Reinventar el amor es reinventar esa reinención” (p. 38).

### **7.3 Entre diferentes terminologías: *Ἔρως* y *Φιλία***

Como ya lo afirmamos reiteradas veces, pretendemos acercarnos a la “amistuosidad” como efecto ético de la educación, es decir, una respuesta ante el

sufrimiento humano, entonces, ¿qué es lo que estamos buscando? En el apartado en el que nos ocupamos de des-andar el título, cuando desarrollamos “Efecto Ético” decíamos que “se trata de pensar los efectos como artificios para hacer frente al sufrimiento del otro” que el propósito “es elucidar los efectos y, quizás, anticiparlos para producirlos” y que “la anticipación ética incluye lo deseable”. Tenemos la convicción de que este efecto gira en torno al amor, es decir, una respuesta ética al sufrimiento del otro siempre supone lazos amorosos, pero ¿de qué amor estamos hablando? ¿cuál es la especificidad que lo diferencia de otros modos de relación? ¿Podemos decir que la “amistad” es un vestigio del *Ἔρως* pedagógico?

Les proponemos ir desplegando esta problemática. En primer lugar, teniendo en cuenta que el amor es una pasión, estimamos pertinente abordar algunas problemáticas que giran en torno a las pasiones y virtudes para lograr rigurosidad terminológica que nos permita sostener con mayor claridad posteriores reflexiones.

Precisiones conceptuales: pasión, afecto, emoción, sentimiento, virtud.

Más arriba afirmamos que tenemos la convicción de que la “amistad” como efecto ético dentro del campo educativo supone lazos amorosos. Por eso, consideramos inevitable la referencia a *Ἔρως* como punto de partida para reflexionar sobre lo propio de este tipo de vínculo. De esta manera, queda en evidencia que hablar de *Ἔρως* es hablar de la pasión por excelencia.

A continuación, vamos a entrometernos en los sentidos que giran en torno a términos que suelen confundirse o ser usados indistintamente. Estamos hablando de “pasión”, “afecto”, “emoción” y “sentimiento”. Nuestro propósito es echar luz sobre estos conceptos para acercarlos-alejarlos del de virtud. Consideramos necesario bucear sobre estas nociones porque sostenemos que la “amistad” se refiere a la *φιλία* como una virtud apasionada. En realidad, no buscamos sustituir u oponer *Ἔρως* a *φιλία*, tarea imposible de por sí, sino más bien se trata de una nueva forma de amar, de un nuevo deseo y una nueva manera de relacionarse. Pareciera darse una especie de vaivén entre el amor y la amistad, acercamientos y alejamientos que establecen relaciones híbridas. En Badiou (2021) podemos identificar algo de esto cuando diferencia y a la vez vincula el amor con la amistad:

Es asimismo una diferencia radical con la amistad. La amistad no tiene pruebas corporales, que posean resonancias en el goce del cuerpo. Por eso es el sentimiento más intelectual, el preferido de aquellos filósofos que desconfían de

la pasión. El amor, sobre todo cuanto dura, posee todos los rasgos positivos de la amistad (p. 40).

Por otro lado, en todo lo que se refiere al amor, Nietzsche (1882) enfatiza en su ambigüedad y en el placer de posesión que lo sustenta. El amor está anclado en un instinto de dominio como una oportunidad de poseer al otro, así “el amor constituye un impulso que incita a apropiarnos de un bien es un amor sexual” (p. 27). En este sentido, se presenta el amor, como una manifestación del egoísmo propio del hombre caritativo y compasivo. Por eso, Nietzsche (2008) afirma que “El amor se sitúa muy por debajo de la amistad, ya que pretende una posesión exclusiva, mientras que uno puede tener unos cuantos buenos amigos, y dichos amigos, a su vez, también pueden hacerse amigos entre sí” (18 [44], p. 265). Además,

... podemos encontrar sin duda en la tierra una especie de prolongación del amor en el curso del cual esta codicia ávida y recíproca entre dos personas ha retrocedido ante un ansia nueva, un anhelo nuevo, una sed superior y común de un ideal que los supera; pero, ¿quién conoce este amor?, ¿quién lo ha experimentado? Su verdadero nombre es amistad (p. 28).

Para iniciar este esclarecimiento terminológico decidimos sostener nuestro análisis en aportes recuperados del “Diccionario de Filosofía” de Ferrater Mora (2009) en diálogo con las definiciones que encontramos en el “Diccionario de los sentimientos” de José Antonio Marina y Marisa López Penas (2000) en los cuales se presentan estos términos y vemos que cada uno de ellos remite a otro, es decir, se relacionan íntimamente y resulta confuso delimitarlos claramente. Ferrater Mora (2009) lo dice explícitamente “No es fácil distinguir el significado de emoción y el significado de pasión o hasta el de sentimiento. En los tres términos late la idea de una agitación del ánimo. Emociones tales como la alegría o la tristeza son llamadas asimismo pasiones y, sobre todo, sentimientos” (p. 510). Podemos afirmar, entonces, que se establecen estrechos vínculos y que, en algunos casos, la diferenciación termina siendo caprichosa.

Comencemos con “pasión”, Ferrater Mora (2009) la define como una afección, es decir como el estado en el que está afectada una acción. El autor dice claramente “... la noción de pasión equivale a la noción de afección del ente” (p. 376). Vemos, además, que tanto Cicerón como Zenón la entiende como “perturbación” traducen el término *πάθος* como *perturbatio*. Los estoicos la conciben de esa manera y sostienen la necesidad no sólo de que sean controladas por la razón, sino que logren ser eliminadas de manera definitiva. Sobre esto podemos remitirnos a los siguientes pasajes: “Y no

sostienen mal los discípulos de Zenón que las pasiones del alma humana son deformaciones de la razón y los juicios errados de la misma.” “Como el estoico Zenón la definía: la pasión es un apetito excesivo. No dice que sea <excesivo por naturaleza>, sino que está ahora en exceso, pues no existe en potencia, sino en acto. La definía también así: la pasión es una perturbación del alma...”

Por otro lado, Marina y López Penas (2000) también hacen hincapié en el carácter pasivo, es decir, que hablar de pasión es afirmar pasividad sobre ciertas afecciones. En este sentido, los autores coinciden con lo expuesto anteriormente cuando afirman el carácter de afecto desordenado del ánimo que caracteriza a la pasión. Con el propósito de sostener estas aproximaciones se recurren a definiciones que aparecen en distintos diccionarios y que dan cuenta de estos sentidos, así encontramos...

< particularmente se toma por excesiva inclinación o preferencia de una persona a otra por interés o motivo particular. Significa también el apetito vehemente a alguna cosa> (AU). La vehemencia no abandonará ya a esta palabra. Es <un sentimiento vehemente que se apodera del alma y no da lugar al recto juicio, ni a la grave consideración; afección profunda que impele fuertemente a obrar de cierto modo, dominando la razón. Se toma por la excesiva inclinación o preferencia de una persona por otra todo cuando es vehemente e irresistible> (DO) (p. 412).

Con el fin de diferenciar de algún modo el término pasión de emoción, Ferrater Mora (2009) recurrió a un criterio cuantitativo que definía a la pasión como aquella que tenía mayor fuerza que la emoción y ésta, a su vez, más intensidad que el sentimiento. Además, afirma que ya en Aristóteles se identificaba la emoción con la afección del alma, es decir que las emociones son afectos que hacen que el alma se sienta agitada. También, se mantiene la idea de la emoción como perturbación del ánimo que va en detrimento de la razón y, por lo tanto, se requiere encontrar una armonía entre ellas, moderarlas o descartarlas. Mantienen, al igual que las pasiones, un carácter pasivo que altera significativamente el alma. Por su lado, Marina y López Penas (2000), afirman que la palabra emoción se introduce al castellano mucho después y la vinculan con una reacción afectiva que produce alteraciones y que, por la general, son intensas. El grado de intensidad suele ser fuerte, así, podemos ver los vínculos entre emoción y pasión, ya que la primera sería efecto de la segunda. Las definiciones que aparecen en el diccionario aclaran la cuestión cuando la consideran como:

<conmoción, alteración o agitación repentina del ánimo, causada por alguna pasión, sea gozando vivamente, sea padeciendo con intensidad> (DO). En la actualidad significa <alteración afectiva intensa que acompaña o sigue inmediatamente a la experiencia de un suceso feliz o desgraciado que significa un cambio profundo en la vida sentimental. Interés expectante o ansioso con el que el sujeto participa en algo que está ocurriendo. Alteración afectiva que consiste en un enternecimiento por sí mismo o por simpatía hacia los otros, por una prueba de cariño o estimación recibido por el mismo sujeto> (MM) (p. 414).

En el mismo sentido, se presenta el concepto de “afecto” si lo pensamos como *affectio*, pues siempre roza la sensibilidad. Encontramos frecuentemente puntos de contacto entre las afecciones y la sensibilidad, ya que las primeras producen una alteración en la sensibilidad. Una especie de excitación. Ferrater Mora (2009) remite a Kant y recuperar la siguiente cita: “... la sensibilidad es la capacidad de recibir representaciones según la manera como los objetos nos afectan” y la sensación es “... el efecto de un objeto sobre nuestra facultad representativa de ser afectados por él” (p. 54). Ahora, vemos en Marina y López Penas (2000) que el afecto también implica una pasividad y está en relación de dependencia con la pasión, ya que ésta provoca un movimiento que indefectiblemente inclina a ciertos afectos. Entonces, la única diferencia entre ambos es el grado de intensidad, el afecto es menos intenso que la pasión, es una afección suave y pasajera que procede de una pasión. Si recuperamos las definiciones vamos a poder rastrear estas cercanías.

<Es una pasión del ánimo que redundando en la voz, la altera y causa en el cuerpo un particular movimiento, con que movernos a compasión y misericordia, a ira y a venganza, a tristeza y a alegría> (CO) (...) ... es <una pasión del alma, en fuerza de la cual se excita un interior movimiento, con que nos inclinamos a amar o a aborrecer, a tener compasión y misericordia, a la ira, a la venganza, a la tristeza y otras afecciones y afectos propias del hombre> (p. 412).

Avanzamos con el propósito de llegar al último término en cuestión: “sentimiento”. Pero antes resulta necesario detenernos en algunas pocas consideraciones sobre la palabra “sentir” para, luego arribar a “sentimiento”. En Coromidas (1987) encontramos que el origen etimológico de “sentir” proviene del latín *sentire* que significa “percibir por los sentidos”, “darse cuenta”, “pensar, opinar” (p. 531). Marina y López Penas (2000) recupera la siguiente definición “Es la capacidad de percibir las

sensaciones o alteraciones del propio organismo; pero también la capacidad de emocionarse, o de desear, y el acto de ser afectado por estímulos espirituales (MM)” (p. 51). Muy ligado a estas significaciones vemos que Ferrater Mora (2009) define al sentimiento como “la acción y el efecto de experimentar sensaciones” (p. 649) y en varias ocasiones se prefiere reservar esta noción para referirse a las sensaciones que provienen de las emociones y conservar “sensaciones” para hablar de los sentidos corporales. Entonces, el sentimiento se presenta en vínculo directo con las afecciones, las emociones, los impulsos y, también, se lo concibe como perturbación del ánimo que debe ser controlada o eliminada por medio del uso de la razón. Marina y López Penas (2000) rastrea una “definición magnífica” de sentimiento y luego despliega sus componentes para lograr una aproximación interesante al concepto. A continuación, presentamos ese recorte:

<La acción de percibir por los sentidos los objetos. Se toma también por la percepción del alma en las cosas espirituales, con gusto, complacencia o movimiento interior. Se toma también por pena o dolor, que inmuta gravemente.>

En esta definición se ven tres niveles semánticos distintos. El primero es muy general. Sentimiento es el acto de sentir, lo que sea. El segundo, que en la actualidad es el predominante, señala tres características de la experiencia sentimental: percepción, evaluación y movimiento interior. El tercer significado es más concreto, como ocurre con *afecto*, pero en este caso implica una experiencia triste (p. 413).

Después del desarrollo realizado llegó el momento de ocuparnos del término “virtud” (*ἀρετή*) e interrogarnos sobre su relación con *φιλία*: ¿estamos haciendo referencia a una pasión, emoción, afecto, sentimiento o virtud? ¿cómo podemos empezar a caracterizar este tipo de vínculo amistoso para diferenciarlo de otros y acercarnos a su especificidad? También, decíamos más arriba que nuestra propuesta apunta a pensar el término *φιλία* como “amistad” dentro del campo educativo. En este aspecto, resulta interesante detenernos, por un momento, en un término griego que Spinoza recupera de Aristóteles: *φιλιαντία* que en su traducción original viene a significar “amor propio”, pero que nosotros consideramos cercano también a la siguiente significación: *amistad consigo mismo*. La Ética de Spinoza es *φιλιαντία*, es decir, afecto hacia uno mismo que se da en una especie de negociación con la naturaleza para detectar la potencia inmanente en cada ser y lograr un incremento de sí. Sólo el que

es amigo de sí puede ser amigos de otros. Es necesario aclarar que la potencia de cada modo de ser se incrementa con el incremento de la potencia del otro con el cual se da la composición de relaciones. No se trata de potenciar individualidades, sino conformar alianzas que sean capaces de producir realidades nuevas. Por eso, la Ética para Spinoza supone una tarea de enmienda, un oficio artesanal, un trabajo material sobre la propia existencia.

Ahora continuamos y afirmamos la “amistosidad” como una virtud (en el sentido nietzscheano) que procede de *Ἔρως* como principal pasión alegre (en sentido spinoziano) un afecto que provoca el incremento de la potencia de acción. Es común encontrar, a lo largo de la historia de la filosofía, una oposición entre virtud y pasión, pero en compañía de Nietzsche y Spinoza vislumbramos la posibilidad de entramar estas nociones.

En primer lugar, remitimos al concepto de virtud de Nietzsche que se distancia de las concepciones socráticas-platónicas, cristianas y kantianas. Se contraponen a la identificación entre razón-virtud-felicidad, así también como de sus connotaciones eudemonistas, intelectualistas y universalistas, por lo contrario, apuesta a una virtud terrenal, singular e inexpressable, lo encontramos en varios pasajes, por ejemplo, cuando Nietzsche (2014) dice: “una virtud terrena es la que yo amo: en ella hay poca inteligencia, y lo que menos hay es la razón de todos” (p. 82). “Conducid de nuevo a la tierra, como yo hago, a la virtud que se ha perdido volando – sí, conducidla de nuevo al cuerpo y a la vida: ¡para que dé a la tierra su sentido, un sentido humano” (p. 143). Si bien son evidentes estos distanciamientos con el pensamiento antiguo también se pueden notar cierta cercanía puntualmente en relación al concepto de virtud como *ἀρετή*: excelencia, mérito, perfección; fuerza, vigor; valor, bravura; virtud... Es importante destacar su carácter no esclavizante, sino liberador entendido como un proceso de transformación y ejercicio del poder. Lo bueno no se rige por un principio rector, ni por deber, ni por obediencia, tampoco por su utilidad. Habla de virtudes propias que no se contraponen a las pasiones, todo lo contrario, son producto de las mismas. Es la transformación de una pasión lo que hace a una virtud. Podemos encontrar en la obra de Nietzsche (2014) interesantes afirmaciones como la siguiente: “En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que tus virtudes: han surgido de tus pasiones. Pusiste tu meta suprema en el corazón de aquellas pasiones: entonces se convirtieron en tus virtudes y alegrías” (p. 82). Además, de todo lo dicho anteriormente, es interesante destacar que tanto en Nietzsche como en

Spinoza hay una conexión entre poder y virtud. “Poder es una nueva virtud; un pensamiento dominante es, y, en torno a él, un alma inteligente: un sol de oro, y, en torno a él, la serpiente del conocimiento” (p. 143). El poder es virtud. Kaminsky (2021) en el último apartado que trabaja sobre las alegrías en Spinoza afirma que:

La virtud y el poder no residen en quienes, en estado de sociedad, sostienen valores (justicia, fidelidad, honestidad política, etc.) si ellos no “descienden”, simultáneamente, a la dimensión inmanente de los deseos. Apeteceremos la justicia siempre y cuando lo justo sea, para nosotros, deseable y nunca a la inversa. (...) El primero y único fundamento de la virtud es la perseverancia en el ser, de la que se subsiguen los deseos y alegrías pasionales y también racionales (p. 100).

Por otro lado, encontramos en Spinoza que las pasiones son modificaciones del deseo o de la potencia. Pasión significa siempre ser pasivo ante un encuentro. Ser pasivo ante una causa que provoca algo, pero se desconoce esa causa y tampoco se tiene control sobre eso. Las pasiones no son vicios, no hay un moralismo y, además, es imposible desterrarlas porque forman parte constitutiva del hombre. El hombre es esencialmente pasional. Por esta razón, proponemos ubicar a la “amistosidad” dentro de las pasiones alegres, específicamente como procedente de Ἐρως, ya que “Al paso de una perfección más grande, o al aumento de la potencia de acción, se le llama afecto, o sentimiento, de alegría; (...) y, cuando el afecto se vuelve sobre la idea de la que procede, la alegría se torna amor...” (III, p. 126). Lo que provoca la “amistosidad” es el incremento de nuestra potencia de acción, de nuestra fuerza de vivir, de nuestro *conatus*, de nuestro deseo. De esta manera, se presenta como una posibilidad para sobreponernos a la impotencia (el sufrimiento es una forma de impotencia), al sometimiento generado por estar sometido en condiciones materiales externas que impiden, anulan o inhiben. La “amistosidad” se muestra como la oportunidad de revertir (dentro del campo educativo) esa materialidad natural en la que se está, que tiene que ver con la finitud, con la condición humana sufriente. Lo que podemos hacer es volvernos activos, así, la “amistosidad” se ofrece como potencia de acción, como fuerza pasional en el grado justo de intensidad, como generadora de encuentros que incrementan las fuerzas para revertir impotencias, dominaciones y tristezas, es decir, para transmutar el sufrimiento.

Entonces, podemos pensar la “amistosidad” como virtud apasionada. En sintonía con esta afirmación encontramos en Kaminsky (2021) que:

La fuerza con la que puede contar (el hombre) no es sino la emergente de los propios poderes pasionales. No proviene de ningún otro lado que de la fuerza de los hombres mismos. Su audacia (la de Spinoza) consiste en afirmar que la sociedad no es prescripción de razón trascendente, sino producto de pasión intensa... (p. 101).

### 7.3 Avatares sobre la amistad

Les proponemos el siguiente itinerario para ir des-andando esta problemática. En primer lugar, en donde estamos posicionados: “Avatares sobre la amistad” en el cual nos focalizamos principalmente en el abordaje teórico que realiza Aristóteles en la “Ética a Nicómaco” como: las diferentes formas en que la amistad puede presentarse para afirmar que el amigo es *otro de sí mismo* y la sentencia “¡Oh amigos! no hay ningún amigo”. A partir de este desarrollo recuperamos aportes de otros filósofos como Platón, Cicerón, Diógenes Laercio y Montaigne. Luego, presentamos la concepción filosófica sobre la amistad de Spinoza que titulamos: “La amistad como liberación” y la de Nietzsche: “La amistad como fuerza vital”. El primero, con el fin de vincular la amistad con la cautela, con el incremento de potencia y la construcción de comunidad. El segundo, para elucidar qué recupera de la filosofía clásica y qué nuevos aportes realiza para sentir y pensar la amistad. Finalmente, después de realizado este recorrido, consideramos estar en condiciones de llevar adelante una lectura de estas contribuciones teóricas en clave educativa. En este contexto tenemos la convicción de poder presentar constructos teóricos sobre la noción que decidimos llamar: “amistosidad” como aquella que puede definir de la mejor manera los efectos éticos deseables en educación.

\*

Si bien podríamos coincidir en que Aristóteles es quien se hace cargo del problema de la amistad, también, encontramos indicios en la filosofía platónica, principalmente en el *Lisis* donde la *φιλία* aparece como una cuestión a considerar. En este sentido, estimamos que resulta significativo recuperar el abordaje que realiza Reale (2003) sobre este diálogo. En primer lugar, el autor afirma que Platón pretende superar dos posturas sobre la *φιλία* que se sostienen en esos tiempos: una que considera que el fundamento de la amistad es la semejanza y otra, en cambio, que sostiene que es la

atracción de los contrarios. Con relación a esto encontramos que Platón afirma que: "... ni lo semejante es amigo de lo semejante, ni lo opuesto a lo opuesto" (216, b, p. 302). En cambio, postula que la amistad nace de un ser intermedio, es decir, que no es ni completamente bueno ni malo. Por eso, al estar en ese estado indefinido se busca el bien para eliminar el mal. En este sentido, afirma que:

... hemos encontrado, con toda seguridad, oh Lisis y Menéxeno, qué es lo amigo y qué no lo es. Ya que dijimos que tanto por lo que respecta al alma, como al cuerpo, lo que ni es ni bueno ni malo, por la presencia de lo malo, tiende precisamente al bien (218, c, p. 306).

Por otro lado, es interesante destacar que en el diálogo se sostiene que la causa que mueve a la amistad es el deseo, pues, éste siempre se dirige a lo que está en falta. "- Así pues, el que está privado de algo, ¿no es amigo de aquello de lo que está privado? - Me parece que sí" (221, e, p. 313). Eso que está privado es un bien y cada vez más alto, por eso, afirma que la amistad siempre tiende a un bien superior. De esta manera, se llega a afirmar un Bien Primero y Supremo, único, aquél que todos los demás bienes dependen "... pero donde está ese primer principio, allí está lo verdaderamente querido" (219, d, p. 309). En este sentido, el fundamento de la amistad es encontrar ese Bien porque, de esa manera, se puede llegar a amar todas las demás cosas. Así, la amistad tiende a un Bien Primero y Supremo que es medida de todas las cosas.

- Pero, ¿no será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un principio que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado y, por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas?

- Necesariamente (219, c, p. 309).

Después de estos acercamientos a la concepción platónica de *φιλία* estamos en condiciones de embarcarnos en un análisis más exhaustivo sobre el tema que lleva a cabo Aristóteles. Si buscamos construir nuevos sentidos en torno a la amistad resulta ineludible acudir a la concepción aristotélica, ya que fue uno de los primeros filósofos que se ocupó "seriamente" de la *φιλία* hasta transformarla en un problema filosófico. En el libro VIII y IX de la "Ética a Nicómaco" (2007) se presentan y desarrollan algunos puntos clave para comprender la relación de amistad. En primer lugar, es importante especificar el modo en que el filósofo caracteriza este tipo de vínculo: reciprocidad, semejanza, igualdad y amor a sí mismo. Además, establece tres especies de la amistad: por interés, por placer o por virtud. A ésta última la define como la

verdadera amistad porque es un hábito bueno que termina siendo una virtud política. Cultivar la amistad es una virtud, nos hace mejores y nos perfecciona. Por eso, la *φιλία* es un vínculo principalmente moral.

La reciprocidad es una condición necesaria para entablar una relación amistosa, dice: "...hay amistad cuando la simpatía es recíproca." (p. 167) donde cada uno desee el bien del otro. También, afirma que este vínculo existe en virtud de una semejanza, ya que los amigos encuentran placer en las mismas actividades. En sintonía con esto el filósofo establece que para hablar de verdadera amistad se requiere de la igualdad. Los amigos reciben y desean lo mismo.

Pues la igualdad y la semejanza son amistad, sobre todo la semejanza en la virtud, puesto que, siendo constantes en sí mismos, permanecen así respecto del otro, y ni piden cosas malas ni las hacen a los otros, sino que, por así decirlo, incluso se las impiden recíprocamente (p. 175).

El fundamento de la doctrina Aristotélica sobre esta cuestión radica en que la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud porque en la medida de su bondad desean lo bueno para el amigo, de esta manera, se sostiene la relación por lo que son y no por interés ni por placer<sup>32</sup>. La expresión que utiliza para referirse a este tipo de amistad es *τελεία φιλία*; por un lado, *τελεία* proviene de *τελείο* y significa "llegar a la perfección", por otro, *φιλία* significa "amistad", entonces, podemos decir que ese modo de nombrar hace referencia a la amistad perfecta, profunda y verdadera. Este aspecto se vincula estrechamente con lo que presenta más adelante: la benevolencia. Resulta curioso la manera en que la describe, dice que ésta es cercana a la amistad, aunque no llega a serlo, ya que la benevolencia se da hasta incluso entre personas que no se conocen. Lo que la caracteriza es la espontaneidad, es decir, su aparición se da de repente. Es una especie de anticipación de la amistad, la define como una "amistad inactiva" porque es el principio y, si logra prolongarse, puede llegar a convertirse en amistad.

Como dijimos anteriormente uno quiere lo mejor para su amigo, pero esto sucede siempre y cuando exista el amor a sí mismo. Nadie puede amar a otro si no se ama a sí mismo. Los sentimientos amorosos tienen que darse primeramente en nosotros, proceden de uno mismo y, luego, se extienden a los otros. En este sentido, afirma

---

<sup>32</sup> En el artículo de Lambruschini "Dialogar, convivir, amar. Notas filosóficas sobre la jerarquía y el amor." se pueden encontrar algunas precisiones que giran en el mismo sentido de lo que venimos desarrollando.

Aristóteles que “... el hombre bueno debe ser amante de sí mismo” (p. 198). *Φιλαντία* es el término que utiliza para referirse a este tipo de relación, proviene del griego *φίλαντος* que significa “amante de sí mismo”, “amor a uno mismo” podríamos decir: “amistad consigo mismo”. Esta noción se contrapone a la de *ἀκρασία* que proviene del griego *ἀκράτεια*: “falta de dominio de sí mismo”, también cercana a *ἀκρατία* que significa “intemperancia” o “suspensión de toda autoridad”, entonces, podríamos acordar en: “enemigo de sí mismo”.

Damos un paso más y nos encontramos con un asunto capital en el pensamiento Aristotélico sobre la amistad. El siguiente pasaje es decisivo para pensar este tipo de relación amorosa.

... si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, el que anda de que anda e, igualmente, en los otros casos hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos, y cuando pensamos, de que estamos pensamos; y si percibir que sentimos o pensamos, es percibir que existimos (puesto que ser era percibir o pensar); y si el darse uno cuenta de que vive es agradable por sí mismo (porque la vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta de que el bien pertenece a uno es agradable); y si la vida es deseable sobre todo para los buenos, porque la existencia es para ellos buena y agradable (ya que se complacen de ser conscientes de lo que es bueno por sí mismo); y si el hombre virtuoso está dispuesto para el amigo como para consigo mismo (porque el amigo es otro yo); entonces, así como la propia existencia es apetecible para cada uno, así lo será también la existencia del amigo, o poco más o menos (Aristóteles, 2007, libro IX, p. 201).

El sentimiento de la propia existencia. El amigo como otro sí mismo, en donde nos constituimos como otro. Esta condición antropológica es la que nos habilita a pensar la amistad como figura indispensable para poder conocernos a nosotros mismos. La amistad aparece como la consolidación de otra existencia en nuestra existencia. Ya existimos, de tal modo, que somos otro de sí mismo, es decir, experimentamos esa rareza, ser otros en nosotros mismos. Nos sentimos existir. Sentirse existir, esa reflexividad del ser hace que evidenciamos que somos otro en nosotros mismos. Podemos decir que la amistad nace de la relación de sí mismo consigo mismo, ya que cada uno contiene lo diverso como un otro diverso de sí.

En el artículo de Agamben “La amistad”<sup>33</sup> analiza ese pasaje de Aristóteles y nos dice:

Se trata de un pasaje extraordinariamente denso, porque allí Aristóteles enuncia tesis de la filosofía primera que no es dado hallar bajo esta forma en ningún otro de sus escritos:

- 1) Hay una sensación del ser puro, una *aísthesis* de la existencia.
- 2) Esta sensación de existir es en sí misma dulce.
- 3) Hay una equivalencia entre ser y vivir, entre sentirse existir y sentirse vivir. Es una decidida anticipación de la tesis nietzscheana según la cual "ser: no tenemos de ello otra experiencia más que vivir".
- 4) En esta sensación de existir insiste otra sensación, específicamente humana, que tiene la forma de un con-sentir la existencia del amigo. La amistad es la instancia de este con-sentimiento de la existencia del amigo en el sentimiento de la existencia propia.

Pero esto significa que la amistad tiene un rango ontológico y, al mismo tiempo, político. La sensación del ser está, de hecho, siempre re-partida y com-partida y la amistad nombra este compartir.

- 5) El amigo es, por esto, un otro sí, un alter ego (p.3).

Además de lo anteriormente desarrollado nos interesa detenernos en uno de los interrogantes que plantea Aristóteles, ya que, tenemos la sospecha de que puede transformarse en un punto de apoyo para posteriores reflexiones: “¿Es en la prosperidad o en la desdicha cuando los amigos son necesarios?” (p. 203). Afirma que es en ambas situaciones, pero aclara que:

... los afligidos se sienten aliviados cuando los amigos comparten sus penas. De aquí, uno podría preguntarse si, compartida con el amigo la desgracia, como si se tratara de una carga, hace menor la pena, o no es esto, sino su presencia, que es grata, y la conciencia de que se duelen con nosotros. (...) ... la presencia de los amigos es una especie de mezcla. Porque ver a los amigos es grato, especialmente para el desgraciado, y viene a ser una especie de remedio contra el dolor (porque el amigo, si tiene tacto, puede consolarlo con su presencia y con sus palabras, ya que conoce el carácter y lo que le agrada o disgusta); pero, por otra parte, es doloroso ver al amigo afligido por nuestras desgracias, porque todo

---

<sup>33</sup> Disponible en: <https://psicoanalisisalmargen.wordpress.com/2018/01/09/la-amistad-por-giorgio-agamben-traduccion-de-flavia-costa/>

hombre evita ser causa de dolor para los amigos (Aristóteles, 2007, libro IX, pp. 203-204).

Si continuamos especificando la amistad en Aristóteles no podemos dejar de nombrar la “amistad civil” a la cual hace referencia y vincula, de esta manera, la amistad con la política. Utiliza el término *homónia* para referirse a este tipo de relación. Éste proviene del griego *ὁμόνοια* que significa “concordia” específicamente entre las personas, pero que no llega ser *τελεία φιλία*. La ciudad está en concordia cuando el lazo que se entretaje entre los que la habitan es amistoso, ya que, cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre los que les conviene eligen las mismas cosas para la vida en común. Al querer lo bueno y lo justo para sí y para el otro, también lo aspiran para todos. La amistad existe en comunidad, es decir en una asociación donde lo que los unen son intereses comunes y la participación en una acción común. Los compañeros y miembros de una comunidad se llaman amigos porque quieren hacer algo en común para vivir bien.

Damos un paso más, ponemos en suspenso a Aristóteles y proponemos abordar la *φιλία* como *amicitia* lo que hace ineludible la referencia a Cicerón<sup>34</sup> y su pretensión de definir los fundamentos éticos de la amistad diferenciándola del concepto de *utilitas* que hasta el momento se venían vinculando fuertemente. Las verdaderas amistades no proceden de la utilidad, sino de la naturaleza espiritual. Son sempiternas, es decir, que perduran en el tiempo y no dependen de las necesidades efímeras. Estamos ante un vínculo estable y fiel.

Por un lado, establece relaciones entre la amistad y los llamados *Boni* haciendo referencia a que no puede existir *amicitia* si no es entre buenos. De esta forma, la benevolencia se presenta como fuente y condición necesaria para establecer este vínculo, por eso, dice “... los buenos aman a los buenos y los atraen a sí, como unidos por proximidad y por naturaleza (p. 19), “... un verdadero amigo; pues éste es ciertamente como otro él mismo” (p. 28). Además, define la amistad como virtud que requiere de la confianza y constancia en la búsqueda de lo bueno con *suavitas*, es decir, con dulzura en el hablar y amabilidad en el trato como si fueran condimentos que dan buen sabor. En este sentido, vemos que hablar de amistad es hablar de amor porque supone tratar sobre cosas honestas y dar buenos consejos, por eso, hay que evitar las

---

<sup>34</sup> Hacemos referencia puntualmente a su obra *Lelio o De la amistad* disponible en: <https://historicodigital.com/download/ciceron%20marco%20tulio%20-%20lelio%20o%20de%20la%20amistad%20bilingue.pdf>

numerosas amistades porque estamos ante una cosa rara y casi divina. Por estas mismas razones, afirma que un tirano no puede tener amigos porque "... ¿quién puede amar a quién teme, o a aquel por el que piense que él es temido?" (p.20). Aunque esto no quita que los amigos puedan ser reprendidos siempre y cuando se haga con benevolencia para que también el otro lo reciba amigablemente.

Seguimos especificando este tipo de relación que, hasta el momento, se vincula con la benevolencia, la fidelidad y la confianza. A continuación, vamos a ver que también contribuye a sobrellevar las cargas pesadas de la vida, porque:

... la amistad hace no sólo más espléndidas las cosas favorables, sino también más ligeras las adversas, compartiéndolas y poniéndolas en común. (...) ... hace brillar una buena esperanza para el futuro y no permite que los espíritus se debiliten o decaigan. Pues quién contempla a un verdadero amigo, contempla como un relato de sí mismo (p. 10).

Y termina el tratado con una invitación: "Pues os exhorto a que coloquéis de tal modo la virtud, sin la que la amistad no puede existir, que, exceptuada esta, nada consideréis más excelente que la amistad" (p. 35).

Todos estos aportes que fuimos recogiendo hacen cada vez más consistente nuestra opción por la amistad como una relación posible dentro del campo educativo. En este sentido, consideramos relevante abordar la sentencia aristotélica que Diógenes Laercio (1887) da a conocer; sentencia perturbadora si las hay: "¡Oh amigos! no hay ningún amigo" (p. 282). Pareciera un lamento original: ¡Oh amigos!, que anuncia una tragedia: no hay amigos. Una sentencia tan abrumadora como contradictoria. Declara a los amigos la imposibilidad misma de la amistad. Podemos animarnos a delinear dos modos de interpretación. El primero, podría decirse que se está refiriendo a dos tipos de amistades diferentes, una, entendida como placer que lleva a afirmar su inexistencia y, otra, que hace referencia a la amistad verdadera y permite dirigir la sentencia a esos amigos. El segundo sentido podría interpretarse la amistad como ausencia, es decir, hace referencia a las amistades que exceden los cuerpos presentes, una especie de amistad espectral que declara la ausencia.

Esta sentencia es retomada por Montaigne (1580) cuando se pregunta sobre la amistad a partir de analizar su relación con Étienne de La Boétie con el cual funda una amistad de esas que se dan "una cada tres siglos", en su análisis establece:

<Amadle -Decía Quilón- como si algún día tuvierais que aborrecerle; abominable en la amistad primera de que hablo, resulta saludable en las

ordinarias y corrientes, a propósito de las cuales puede emplearse una frase familiar a Aristóteles: «¡Oh, amigos míos, amigo no hay ninguno!». En este noble comercio, los oficios y beneficios con que se sustentan y mantienen las otras amistades no merecen siquiera que los tomemos en cuenta... (p. 10).

Aquí, Montaigne distingue dos tipos de amistades, una corriente y otra que es raro que se dé. En esta última se establece una relación tan fuerte en donde las almas se enlazan de tal forma que ya resulta difícil distinguirlas. Las voluntades también comienzan a confundirse, una se apodera de la otra de tal manera que lo lleva a exclamar que “Si alguien me obligase a decir por qué quería yo tanto a La Boétie, reconozco que no podría expresarlo más que respondiendo: porque se trata de él; porque se trata de mí” (p. 9). Es una relación indivisible, cada amigo se da por completo, cada amigo es un semejante. Esta amistad no es común, todo lo contrario, es muy difícil de entablar, por eso, se empeña en distinguirla de las otras amistades, aquellas que se pueden mantener con cualquier otro porque proceden de diferentes lugares. La amistad verdadera surge de la prudencia y la cautela, es única y perfecta.

También Nietzsche recupera la premisa aristotélica, pero la invierte diciendo: “Oh enemigos! No hay enemigo”. Estas sentencias, especialmente desde la mirada nietzscheana, dejan en evidencia que no hay delimitación taxativa entre los amigos y los enemigos. Compartimos el fragmento completo que da cuenta de esto y que consideramos imposible de recortar:

LOS AMIGOS — Considera solamente una vez contigo mismo cuán diversos son los sentimientos, cuán divididas las opiniones aun entre los conocimientos más próximos, y aún cuántas opiniones semejantes tienen en el cerebro de tus amigos una orientación y una fuerza muy diversas de las que tiene en el tuyo; en cuántos centenares de formas se presenta la ocasión de desavenencias y desacuerdos y de huirse recíprocamente como enemigos.

Después de haber meditado todo esto, te dirás: ¡Qué próximos están los chubascos o el mal tiempo! ¡Qué aislado se halla el hombre! Si alguien se da perfecta cuenta de esto, y además de que todas las opiniones, y su especie, y su fuerza, son entre sus contemporáneos tan necesarias e irresponsables como sus acciones, si adquiere vista para mirar esa necesidad íntima de las opiniones y salir del indisoluble enlace del carácter, de la ocupación, del talento, del medio, perderá quizá la amargura y la aspereza de sentimiento con el cual un sabio exclamaba: «Amigos, no hay amigos». Se hará más bien esta confesión: «Sí, hay

amigos; pero es el error, la ilusión quien los ha conducido hasta ti, y les es necesario haber aprendido a callarse para permanecer siempre amigos, pues casi siempre tales relaciones humanas descansan sobre que una o dos cosas no se dirán nunca ni serán tocadas jamás; pero esos guijarros ruedan, y tras ellos va la amistad y se rompe». ¿Hay, por ventura, hombres para quienes no fuese mortal herida el saber lo que sus más fieles amigos sienten de ellos en el fondo? Aprendiendo a conocernos a nosotros mismos, a considerar nuestro mismo ser como una esfera móvil de opiniones y de tendencias, y así a despreciarlo un poco, pongámonos en parangón con los demás. Es verdad que tenemos razones para estimar poco a los que conocemos, pero también otras semejantes para volver ese sentimiento contra nosotros mismos. Así, pues, soportemos a los demás lo que a nosotros nos soportamos, y quizá llegará un día en que podáis exclamar con el sabio moribundo: «¡Amigos, no hay amigos!», añadiendo: «¡Enemigos, no hay enemigos!» (Nietzsche, 2019, 375, p. 215).

También, Agamben en su artículo sobre la amistad (citado anteriormente) reflexiona en torno a la afirmación aristotélica y dice:

Pero si abrimos una edición moderna de las Vidas de filósofos, en el capítulo dedicado a la biografía de Aristóteles (V, 21) no encontramos la frase en cuestión, sino una en apariencia casi idéntica, cuyo significado es no obstante diverso y bastante menos enigmático: "aquel que tiene (muchos) amigos, no tiene ningún amigo (p.2).<sup>35</sup>

Este punto pareciera coincidir con lo que Aristóteles (2007) sostiene en el libro IX cuando afirma que en la amistad lo adecuado es no carecer de amigo ni tampoco tenerlos en exceso. Muchos amigos generarían problemas y no hay necesidad de ellos. Esta exigencia de un número limitado de amigos también era necesaria en la amistad civil: "... es difícil compartir íntimamente las alegrías y las penas con un gran número de amigos, pues es probable que, al mismo tiempo, deba alegrarse con uno y afligirse con otro. Quizá, pues, esté bien buscar no demasiados amigos, sino cuantos son suficientes para convivir" (p. 203).

Por lo desarrollado anteriormente no podemos dejar de reconocer el carácter problemático de la frase del estagirita. Retomada en diversas oportunidades, por

---

<sup>35</sup> La traducción de *ô philoi, oudeís philos*, se traducía: ¡Oh amigos, no hay amigo! pero el texto había llegado difuso, mientras que en Aristóteles se puede leer: *hō philoi, oudeís philos* que se traduce "aquel que tiene (muchos) amigos, no tiene ningún amigo". El filólogo Isaac Casaubon publica una nueva edición de "Vida de los filósofos más ilustres" con esta segunda traducción.

diferentes pensadores, abordada desde perspectivas distantes, pero siempre dejando entrever lo movilizante, perturbadora y punzante que resultó ser.

*¡hō philoi!, oudeís philos*

#### **7.4 La amistad como liberación: Spinoza**

“Un hombre bueno procura unirse a los demás hombres por amistad.”

(*Ética*, IV, LXX, p. 357)

Como vimos, Aristóteles enmarca la problemática de amistad en torno a la ética y a la política. Se ubica en un lugar indeterminado que impide alojarla de manera definitiva en alguna de esas dos posiciones, por eso, decimos que se muestra como una *praxis* ético-política. Por un lado, como *ὁμόνοια* (concordia o amistad política) que se da entre muchos y se convierte en una amistad civil, por el otro, como *τελεία φιλία* (amistad profunda o amistad verdadera) que se da entre pocos, que requiere tiempo y trabajo. Los mismos tintes ambivalentes podemos encontrar en la concepción spinoziana de amistad, tanto como un concepto ético como político, es decir, una noción ética con significación política que se manifiesta en la aspiración de libertad ante una condición política de servidumbre. En Spinoza, el conflicto está dado, es decir, en el estado de naturaleza el hombre se encuentra con una situación adversa y la política es un trabajo para hacer frente a ese estado inicial, de esta manera, la amistad ética adopta un sentido político ante la conflictividad. La política es producción de amistad para establecer alianzas y convergencias que permitan afrontar la hostilidad.

Con el fin de adentrarnos en esta problemática vamos a nombrar ciertos vínculos que podemos elucidar en el abordaje que Spinoza hace de la amistad cuando la vincula con la cautela, la ausencia, la utilidad y la gratitud. En la *Ética* (2017), puntualmente en la parte IV, encontramos el sentido que le otorga al término *amicitia* vinculándolo directamente con la negación contundente y extrema de la servidumbre. Se presenta como la posibilidad de salida del estado de servidumbre hacia la liberación de esa condición inicial que acorrala. En este desarrollo vamos a evidenciar los lazos entre amistad-filosofía, amistad-política, amistad-comunidad. A continuación, damos los primeros pasos para desatar los puntos que fuimos anudando.



Como dijimos anteriormente, en la amistad se da una ambivalencia interior que, quizás, esté de alguna manera representada en el sello que utiliza Spinoza para lacrar sus cartas: en el centro una rosa con espinas, arriba sus iniciales y abajo el participio *caute* (con cautela, cautelosamente). ¡Cuidado! Porque la rosa atrae por su fragancia, pero tiene espinas<sup>36</sup>. Propone transitar con cautela porque si las interpretaciones de esta filosofía no son las adecuadas puede hacer daño. Hay un peligro inherente en la filosofía de Spinoza, reconocido por él y materializado en el sello, que requiere mediaciones en la transmisión de su contenido. Es una verdadera advertencia, en primer lugar, referida a la relación de los filósofos con los no filósofos, especialmente al dirigirse a ellos (hablar de tal modo que todos entiendan). En segundo lugar, referida como prudencia teórica, es decir, los recaudos interpretativos al momento de abordar su filosofía para evitar confusiones conceptuales. Cuidado y cautela al momento de hacer circular sus ideas. Al final del *Tratado Breve* (1990) Spinoza solicita:

Tan sólo me resta, para terminar todo esto, decir a los amigos para los que escribo este tratado: no os admiréis de estas novedades, ya que bien sabéis que una cosa no deja de ser verdad porque no es aceptada por muchos.

Y como vosotros, tampoco ignoráis la condición del siglo en el que venimos, os quiero rogar muy encarecidamente que pongáis cuidado en no comunicar estas cosas a otros (p. 167).

Y finalmente, la cautela que se manifiesta como silencio, Spinoza intenta evitar cualquier situación polémica, considera que la huida al igual que la lucha revela firmeza de ánimo, en este sentido, afirma que “La virtud del hombre libre se muestra tan grande

---

<sup>36</sup> Tal vez encontremos sentidos similares de la mano, de la voz, de la melodía de Gustavo Ceratti en *Camuflaje* cuando escuchamos:

*Camuflaje eficaz  
desespero por mostrarte más,  
todo lo profundo ama el disfraz.  
Separemos el amor  
de la avidez de mitigar dolor,  
solo por espinas desechar la flor.*

Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=uRnk8jyOchW>

cuando evita los peligros como cuando los vence” (*Ética*, IV, LXIX, p. 356). El silencio, el secreto, la retirada, callar a tiempo son posiciones activas y acciones cautelosas. De esta manera, trata de evitar las polémicas y las disputas en todas sus maneras.

Por otro lado, en el *Epistolario* de Spinoza (2007) se pueden encontrar indicios de sus ideas en torno a la amistad, relación difícil y rara cuya concreción no siempre exige la presencia “... aunque estén ausentes hablo con ustedes en mi ausencia” (carta IX). Además, en una de las cartas que le envía Oldenburg le propone que: “... estrechemos nuestras diestras como prueba de amistad sincera y cultivémosla asiduamente con todo género de atenciones y favores” (Carta I, p. 15) a lo que Spinoza responde:

Lo grato que es para mí su amistad, podría juzgarlo usted mismo, si su modestia le permitiera reflexionar sobre las cualidades que posee tan abundantemente. Y cuanto más las examino, me parece que es no poco orgullo de mi parte atreverme a entablar amistad con usted, sobre todo cuando pienso que entre amigos todas las cosas, especialmente las espirituales deben ser comunes... (carta II, p. 16).

Estamos ante una invocación a la amistad: “Todas las cosas, especialmente las espirituales deben ser comunes”, allí se vislumbran los vínculos entre amistad y comunidad. La amistad como experiencia de comunidad extrema porque, en definitiva, todas las cosas son comunes entre los amigos.

Es imposible que el hombre deje de ser una parte de la naturaleza y que no siga el orden común de ella. De todas maneras, si convive con individuos que concuerdan con su propia naturaleza de hombre, su potencia de obrar resultará mantenida y estimulada, pero si, por el contrario, convive con individuos que no concuerdan en nada con su naturaleza será muy difícil que pueda adaptarse sin una importante mudanza de sí mismo (*Ética*, IV, Cap. VII, pp. 363 y 364).

En este sentido la amistad se presenta como la posibilidad de encuentros que incrementan la potencia en los cuales se reconozca la libertad en otros con los que se compone existencia y donde la utilidad individual no sería contraria a la utilidad común. El concepto de utilidad de Spinoza lejos está de la idea individualista, por el contrario, en la amistad la utilidad propia es correlato de la utilidad común la cual es expresión de su potencia y generosidad. De esta manera, el concepto se despoja de su connotación egoísta para terminar siendo la manifestación de una generosidad más amplia “Sólo los

hombres libres son muy útiles unos a otros, y sólo ellos están unidos entre sí por la más estrecha amistad” (*Ética*, IV, LXXI, p. 358); “Es útil a los hombres, ante todo, asociarse entre ellos, y vincularse con los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos, y, en general, hacer aquello que sirva para consolidar la amistad” (*Ética*, IV, Ap. Cap XII, p. 365). Por eso, ante situaciones adversas, aparece la *amicitia* como alternativa, como principio de liberación del orden político que oprime para, en cambio, dirigirse a un nuevo ordenamiento donde el hombre sea amigo del hombre. En definitiva: una política de la amistad.

La filosofía de Spinoza es una filosofía de la comunidad, una filosofía política y una filosofía de la amistad, ya que, es promesa de un lugar común y posibilidad de sacar a la vida del peligro connatural al que se ve sometida. Por lo tanto, es una decisión vital, una apuesta que impulsa un nuevo modo de vida. Una comunidad de los sin comunidad. La forma más libre de la existencia humana es la comunidad porque permite liberarse del sometimiento propio de la circunstancia natural. En este mismo sentido, se presenta la amistad como fuerza capaz de revertir la servidumbre, fuerza de comunión, fuerza política que produce efectos de liberación. Su pretensión es liberar a las personas de su condición de superstición que como dijimos es el conocimiento confuso de lo que es el bueno para la vida humana y el apego a bienes inciertos, es decir, los bienes de la fortuna: riqueza, reconocimiento, placeres porque éstos son mutables y llevan a la inestabilidad de ánimo. Por el contrario, considera la vida en común como un espacio de liberación. Los hombres componen sus potencias para conformar una mayor. Es una cuestión de utilidad para confrontar las circunstancias desfavorables. Por eso, se refiere a una comunidad que se constituye, pero también se defiende a partir de lo que la vulnera. Se trata de una razón común que constituya y a la vez resista a la amenaza.

El deseo por el cual se siente obligado el hombre que vive según la guía de la razón a unirse por amistad a los demás, lo llamo *honradez*, y llamo *honroso* lo que alaban los hombres que viven según la guía de la razón y *deshonroso*, por el contrario, a lo que se oponen al establecimiento de la amistad (*Ética*, IV, XXXVII, escolio, p. 325).

Aquí podemos evidenciar el vínculo entre amistad y deseo. El deseo tiene la posibilidad de realizarse por lo que él llama nociones comunes, en este sentido, la amistad es una figura del deseo, es la desembocadura del deseo (si se dan las condiciones políticas y materiales). El deseo, como ya dijimos en algún momento, es *conatus*, potencia, apetito y ahora agregamos: generosidad. La generosidad es una forma

de realización del deseo porque no proviene de una imposición o un deber, sino que es una forma del deseo que se realiza mediante la amistad porque ésta designa una lógica de composición: el deseo de componer y así incrementar las potencias.

Es interesante rescatar los vínculos entre potencia y comunidad, para eso, resulta necesario hacer algunas precisiones al respecto. Spinoza sustituye la noción de poder por la de potencia. La primera, entendida como un conjunto de instrumentos para imponer a otros la propia voluntad y, la segunda, ya no como instrumentos que se desarrollan “sobre” otros sino “con” otros. Todo poder es impotencia, es decir, aquellas pasiones como el odio, la tristeza, la envidia, la venganza, es un modo de darse muy particular de la potencia a la cual Spinoza llama impotencia. El poder cuando es contradictorio con el de los otros supone sometimiento porque su incremento termina siendo la impotencia de otro y, de esta manera, se presenta como modelo de dominación. En cambio, la fuerza de vivir no se alimenta de la impotencia de los demás, sino que se incrementa en la exacta medida que se incrementa la de los demás para así formar una totalidad compleja. En Spinoza, la potencia, siempre es agregación y co-afirmación, entonces, la cuestión es cómo incrementar la potencia y, en este contexto, la comunidad se presenta como el espacio que lo hace posible.

En otro orden de ideas, la comunidad, presupone que hay algo común que existe y que no podemos des-hacer, es decir, algo que no podemos despojarnos. Lo común en Spinoza es la naturaleza-Dios, todo lo que es, es en Dios. Ser en Dios. También, es importante aclarar que lo común no es lo universal. Hay en Spinoza una crítica al universalismo porque impone una violencia a todo particularismo. En cambio, lo común atiende a las singularidades porque componen formaciones complejas de las que se puede llegar a explicaciones genéricas. Lo universal es imposible que contemple las diferencias; lo común las articula en una totalidad que no las anula, sino que las agrega. Por eso, la comunidad no es un universal sino una formación construida con lo que los hombres tienen de componible en la diferencia. Lo común no es la potencia, sino aquello que hace que estas potencias constituyan una totalidad mayor, es decir, lo que establece una comunidad de singulares es la capacidad de modificar otros cuerpos y de ser modificados por ellos. Por eso, lo común no son las esencias, ya que éstas son singulares (el grado de potencia de cada modo de ser). Spinoza lo expresa de la siguiente manera: “Lo que es común a todas las cosas (...) lo que está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular” (*Ética*, II, 37). La esencia, por lo tanto, varía, puede crecer o decrecer en el encuentro con otros. Esa

variabilidad de la potencia, justamente, es la esencia del hombre. Cada potencia es una determinación de la potencia infinita de Dios.

Por lo que venimos desarrollando podemos arribar que se trata de la generación de una potencia en común: *conatus*. En la proposición VI de la parte III de la *Ética* (2017) encontramos que “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (p. 209). En este caso: *conatus* colectivo. Se busca producir situaciones comunes que incrementen potencias que permitan reducir la impotencia. Es la composición que activa una potencia común para salir del estado de inactividad, en última instancia, se trata de producir un arte del encuentro. En este sentido, mi potencia se incrementa con el incremento de la potencia del otro con el que me compongo. Por eso, la importancia de construir formas de alianzas y composición que sean capaces de producir realidades nuevas. Estamos ante una “comunidad inesencial” cuyos principios no deben ser buscando en ninguna instancia que trascienda lo político, no tiene fundamento último, por eso, se podría hablarse de “comunidad existencial”. La comunidad se presenta como una posibilidad de expandir la esencia y desarrollar la potencia de existir a través de encuentros que componen relaciones.

Entonces, la vida buena es aquella que posibilite construir una comunidad en sentido pleno. No hay una comunidad dada ni una sustancialmente determinada, sino que se construye como una mixtura que varía, una posibilidad de alcanzar una libertad mayor. En este sentido, la forma de existencia ética y política que Spinoza considera más elevada es la amistad. La amistad, entonces, se transforma en la relación más intensa que es posible en comunidad.

Por las razones que venimos exponiendo estamos en condiciones de afirmar que la amistad en Spinoza es la fuerza capaz de revertir la servidumbre, fuerza política que produce efectos de liberación. Por eso, es impensable una vida buena sin amistad. En este sentido, la amistad es virtud entendida como resultado de un trabajo, como construcción en cuya base está la generosidad. Además, la presenta como un modo de vida que requiere de trabajo, tiempo y atención. De este modo, la amistad ética adopta un sentido político en épocas de adversidad, como potencia entre desconocidos donde la soledad nunca es buena, sino que el anhelo siempre es de comunidad. Más que amor al prójimo, la amistad, es amor al lejano, una relación en la ausencia. Amistad con los amigos que todavía no han nacido, con los futuros lectores a quienes dirige su escritura, amigos muertos y amigos desconocidos. En última instancia: una comunidad de ausentes. La filosofía de Spinoza busca producir amistad, es una filosofía de la

conversación y no de la disputa porque ésta lleva a expresar pasiones de odio. Se trata de evitar caer en las trampas de la confrontación y de la provocación. Podríamos decir que la comunidad es una amistad extensa; la amistad es una comunidad intensa; ambas mediadas por la cautela y definidas como destellos de liberación.

### **7.5 La amistad como fuerza vital: Nietzsche**

¿Por qué decidimos presentar anteriormente la concepción aristotélica de amistad? En primer lugar, porque según Nietzsche (2001) “El sentimiento de la amistad era considerado en la antigüedad el sentimiento supremo, más elevado incluso que el alabadísimos orgullo de los sabios y de los que se bastaban a sí mismos. Sentimiento único, el más sagrado...” (p. 49) lo que deja en evidencia que el filósofo valora (desde cierta perspectiva) los aportes de la filosofía griega para reflexionar sobre este tema. Tanto Aristóteles como Nietzsche ven en la amistad una especie de virtud, aunque uno apunta a alcanzar la felicidad desde supuestos racionales; el otro a elevar el ideal de una ética vital y pasional. Además, ambos filósofos consideran a la amistad como pilar fundamental para la construcción social y política de la vida común. En segundo lugar, el siguiente pasaje que encontramos en Derrida (1998) muestra los intensos lazos que ajustan y desajustan ideas aristotélicas y nietzscheanas sobre la amistad.

<La frase muy familiar de Aristóteles> es, pues, una palabra de moribundo, una última voluntad que habla ya a partir de la muerte. Sabiduría testamentaria a la que hay que oponer, aunque sea al precio de la locura, la insurrección exclamadora del presente viviente. El moribundo se dirige a amigos para hablarles de amigos, aunque sea para decirles que no hay. El viviente, por su parte, se dirige a enemigos para hablarles de enemigos, aunque sea para decirles que no hay. El moribundo muere y se vuelve hacia el lado de la amistad, el viviente vive y se vuelve hacia el lado de la enemistad. La sabiduría, del lado de la muerte, y fue el pasado, el ser-pasado del que pasa. La locura, del lado de la vida, y es el presente, la presencia del presente (p. 69).

“¡Oh amigos! no hay ningún amigo” frase que Nietzsche invierte en “Oh enemigos! No hay enemigo”. Derrida (1998) se pregunta: ¿Qué es lo que invierte? ¿Qué es lo que queda invertido? Es indudable que la frase nietzscheana viene a marcar una interrupción y una denuncia: ¡Lo que ya no existe es la sabiduría de ese filósofo griego! Hoy, en el presente, queda desdibujado ese tipo de pensamiento. Derrida nos dice “Un yo os habla. Yo os digo. A vosotros, aquí, ahora, yo: para recordar o para anunciar, no

existe (la sabiduría del sabio moribundo), pero que os habla completamente en presente” (p. 46).

Más allá de estos puntos de encuentros-desencuentros, Nietzsche, reacciona ante toda postura que sostenga la amistad entre iguales porque afirma, por el contrario, que dichos encuentros se da entre desiguales. En este contexto, recuperamos algunos aportes de Cragnolini (2000) para acercarnos a la concepción nietzscheana de amistad y fundamentar lo anteriormente afirmado. En este artículo la autora afirma que en Nietzsche no es la amistad un modo de definir la propia identidad, es decir, aquella relación donde la reproducción se instala como conservación de sí, sino que, contrariamente, instala una lógica de des-identificación porque hace visible la alteridad en uno mismo y la imposibilidad de apropiarse de ella. Además, otro aspecto novedoso es concebir la amistad como un encuentro en proximidad y lejanía, ya no es el acercamiento lo que la caracteriza, sino que el problema es de distancia. Demasiada cercanía instaura modos de dominación en la medida en el que el otro es asimilado bajo las propias categorías. Pérdidas, escapes, huidas están presentes en las relaciones amistosas, ya no como propiedad sino como desposesión. Punto clave que la diferencia del amor propiamente dicho, ya que éste exige posesión exclusiva. Por todo esto, podemos identificar algunas tensiones que están presentes en las relaciones de amistad: amor-odio, cercanía-lejanía, propiedad-desposesión, igualdad-diferencia.

No podemos, entonces, dejar de ver en Nietzsche la insistencia del cambio y la transformación, lo que hace inevitable definir las relaciones amistosas como relaciones temporarias que se dan en el “entre” fuerzas que conforman un “nosotros” de la amistad. Una comunidad de los ultrahombres. Una comunidad imposible. Una comunidad sin reciprocidad. No se puede esperar reciprocidad en el amigo porque hay una desmesura que impide el intercambio, todo esto, por el hecho de que no hay equivalencias, es pura asimetría. En este sentido, la amistad es entendida como imposibilidad de conservar y de retener, es decir, como posibilidad de abandono y disgregación. Se trata, en definitiva, de estar siempre dispuestos a la partida.

Nos resulta interesante, además, retomar ciertos puntos de análisis que realiza Derrida (1998) y que vienen a profundizar estos sentidos sobre el concepto de amistad en Nietzsche. Por un lado, detengámonos en dos nociones que vincula estrechamente con la amistad, la categoría del *quizá* y la del *porvenir*. Cuando hace referencia al *quizá* afirma que es “el único pensamiento posible del acontecimiento” para “abrirse a la venida de lo que viene”: el *porvenir*. Un posible que debe triunfar sobre lo imposible. De esta

manera, la amistad se presenta como un amor al *porvenir*, estar dispuesto a que algo del orden de lo inesperado suceda. Por otro lado, Nietzsche hace una llamada, se dirige “a los filósofos de un género nuevo” pidiendo que se sumen a un *nosotros*. Invita a compartir la alegría, hacerse amigos de los amigos y formar parte de un pensamiento que se está gestando. Así, encontramos en Nietzsche (2008) la conexión directa entre la alegría y la amistad:

Quienes saben alegrarse con nosotros están por encima y más cerca de nosotros que quienes nos compadecen. La alegría compartida hace al <amigo> (al que se alegra con nosotros): la compasión, al compañero de desgracias. Una ética de la compasión requiere como complemento la ética, aún más elevada, de la amistad (19 [9], 14 p. 270).

En la alegría es donde podemos ver el aspecto ético de la amistad porque los amigos son los que elevan el ánimo y crean alegrías, mientras que aquellos que se compadecen de los otros los dejan sumergidos en el dolor. La alegría tira para arriba, alumbra y fortalece, en cambio, la compasión tira para abajo, oscurece y debilita. En una carta que Nietzsche (2012) escribe a su amigo Erwin Rohde pareciera que referencia el mito platónico de la caverna y el método socrático para interpretarlos en torno a la amistad.

... necesitamos siempre comadronas, y para dar a luz la mayoría va a la taberna o a casa de los <colegas> y ahí salen dando volteretas como gatitos los pequeños pensamientos y los planecitos. Cuando estamos encinta no hay nadie que nos ayude en el difícil parto: y sombría y lentamente depositamos nuestros recién nacidos pensamientos, toscos e informes, en cualquier oscura cueva; carecen de la luz del sol de la amistad (p. 82).

Por un lado, el alumbramiento de nuevos pensamientos con la ayuda de comadronas que sacan de la oscuridad y dirigen hacia la luz a los recién nacidos pensamientos. Por otro, sin ayuda, nacen pensamientos confusos que se mantienen presos de la oscuridad lejos “de la luz del sol de la amistad”. Una clara referencia a la amistad como fuerza liberadora, como aquella que ilumina y da vida. La amistad como la luz que se sitúa en lo alto y que tira hacia arriba afirmando la vida. La luz hace crecer, brilla, da vida y es vida. Luz del sol que disipa la oscuridad y permite alzarse para no quedar atado a las cadenas de la oscuridad. La amistad, así, se presenta como un modo de aferrarse a la vida.

Si volvemos a las frases en cuestión, ambas exclamaciones, tanto de Aristóteles como de Nietzsche, se manifiesta una clara contradicción. Se puede ver una declaración del error y de la ilusión sostenida por el silencio. Hay algo no dicho, oculto, misterioso. Por esta razón, podríamos decir, junto a Derrida (1998), que hay un ejercicio del silencio y del secreto. Entonces, para que haya amistad es necesario callar, hay ciertas cosas que no se dicen al amigo "... más vale callarse sobre la verdad de la verdad. La verdad de la verdad es que ella está ahí para proteger una amistad que no resistiría la verdad de su ilusión" (p. 72). Hay que callarse para no decir una verdad mortífera. "... el *callarse* de la compasión cedía a la risa que estalla, pero sin palabras, también silenciosa, áfora en la sonoridad de su estallido, a la risa, a la loca risa del gozo entre amigos" (p. 76). Igual sentir encontramos al final de "Humano, demasiado humano":

*Es muy bello callar,  
pero reír más bello todavía  
cuando un cielo de seda nos cobija,  
reímos francamente, sin nada  
que amengüe o turbe la expansión amiga.*

*Si procedo bien, callaremos,  
y si procedo mal, podemos reír,  
pero siguiendo firmes en la empresa.  
Cuando mayor sea el daño,  
mayor risa se nos ofrece  
hasta que descendamos a la huesa.*

Hablamos del silencio y ahora podemos referirnos a algo que está emparentado a él: la soledad.

Repetidas veces, Nietzsche utiliza la imagen de los pájaros solitarios que se unen temporariamente en bandadas. ¿Cómo es posible una comunidad de solitarios? ¿No rechazan, justamente, los solitarios, toda idea de comunidad? ¿Qué puede aproximar a los solitarios? Lo que los aproxima es, a la vez, lo que los mantiene alejados: alejados de toda asimilación apropiadora del otro, de toda determinación de igualdad que nivela para dominar (Cragolini, 2000, p. 11).

En realidad, la amistad supone compartir la soledad, emprender una retirada y conformar una nueva comunidad "... amigos de la soledad, y os llamamos para compartir lo que no se comparte, la soledad. Amigos completamente diferentes, amigos inaccesibles, amigos solos, en tanto que incomparables y sin medida común, sin reciprocidad, sin igualdad" (p. 53). Un llamado dirigido a los filósofos del *porvenir*,

capaz de pensar y soportar el *quizá*. Amigos de una comunidad que en realidad no existe, sin pertenencia, pero que buscan reconocerse. Amigos que aman el aislamiento, la singularidad y el riesgo. Esto no quiere decir que se mantengan en la vaguedad y confusión sino, por el contrario, ser amigo del *quizá* es ser amigos de la verdad. Pero una verdad que se escapa continuamente y no puede ser poseída, sólo se puede ser amigo de ella, lo cual supone aceptar la imposibilidad del tener y la inevitable necesidad de retirada. En este sentido, Derrida (1998) afirma: "... el amigo de la verdad – pero de una verdad loca, el amigo loco de una verdad..." (p. 65). La verdad, entonces, no tiene que ver con la sabiduría, sino que se encuentra más cercana a la locura.

Por todo esto podemos acordar que la frase emitida por "el loco viviente que soy" golpea, abre, rompe, trastoca al convertir al amigo en enemigo. Nietzsche (2014) lo afirma sin ningún tipo de vacilación "Si se quiere tener un amigo hay que querer también hacer la guerra por él: y para hacer la guerra hay que poder ser enemigo (...) En nuestro amigo hay que poder tener nuestro mejor enemigo" (p. 113). Por eso podemos acordar que, tal vez, de lo que se trate es de amar a los enemigos. Nietzsche contempla en el enemigo una fuerza vital porque sabe más de nosotros que nuestros propios amigos. En este sentido, aconseja tener enemigos respetables. En muchas ocasiones los amigos se vuelven extraños, es decir, los amigos de un determinado momento de la vida dejan de serlo, se distancian, se pierden, van por rumbos diferentes, pero como dice Nietzsche (2001):

Es probable que exista una inmensa curva invisible, una inmensa vía estelar donde nuestros rumbos y metas divergentes se hallen inscriptos como ínfimos trayectos. ¡Elevémonos a este pensamiento! ¡Pero nuestra vida es demasiado breve, nuestra vista es demasiado débil para que podamos ser más que amigos en el seno de esta posibilidad sublime! Por eso queremos creer en nuestra amistad de estrellas, aunque debamos ser enemigos en la tierra (libro IV, *Amistad de estrellas*, p. 107).

Quizás, en un sentido cercano (manteniendo las distancias necesarias) podríamos encontrar en esa "amistad de estrellas" puntos de contacto con las palabras de Montaigne (1580) cuando declara:

Más allá de mi raciocinio y de lo que yo me veo particularmente capaz de declarar, existe yo no sé qué fuerza inexplicable y fatal que medió en esta unión. Nos buscábamos antes de habernos visto siquiera, y lo que oíamos decir el uno del otro producía en nuestras almas mucha mayor impresión de la que se

advierte en las amistades ordinarias; podría decirse que nuestra unión fue un decreto de la Providencia (p. 9).

Si bien en la tierra podemos ser enemigos pareciera que existe una fuerza que trasciende las particularidades terrenales y es capaz de ver aquello común que nos une como una especie de lazo cósmico. Una amistad estelar.

## 8. “Amistosisidad” de la educación



**Erica Voget y  
Bernardo Greco**  
*Memoria Escolar*  
Punta del agua, Formosa  
2018



**Erica Voget y  
Bernardo Greco**  
*Memoria Escolar*  
Punta del agua, Formosa  
2018

La seño, la escuela, los guardapolvos, las chicas y los chicos, las miradas, los cuerpos, los abrazos, las sonrisas, la cercanía, la escucha... todo esto se muestra en las fotografías que dan inicio a este apartado. Sospechamos que el vínculo de la “amistosisidad” tiene algo que ver con lo que transmiten estas imágenes. Abrimos la puerta con ellas como una especie de homenaje a las/los docentes que encarnan algo de lo que aquí investigamos. El estar. La presencia. La “amistosisidad”.

### **8.1 En un sentido amplio**

Fuimos zigzagueando por diferentes lugares en la búsqueda de sentidos sobre la amistad, ahora, llega el momento de realizar algunas precisiones que permitan especificar las características de este vínculo dentro del campo educativo. Los efectos éticos, aquellos deseables, son lazos amorosos, pero como ya dijimos, el interrogante en cuestión es de qué tipo de amor estamos hablando cuando decimos “amistosisidad”. Entre los/as que se ven involucrados en encuentros educativos se van estableciendo relaciones, generando atmósferas y modos de existencias en común. Entonces, cuáles son esas relaciones, atmósferas y modos de existencias que llevan a dar una respuesta al sufrimiento constitutivo de la condición humana y que se concretiza en aquel-aquella que está sufriendo hoy-ahora. Si bien podemos reconocer múltiples manifestaciones amorosas en las relaciones pedagógicas muchas de éstas se pueden agrupar en lo que decidimos llamar “amistosisidad”.

Una de nuestras convicciones es que no se refiere a un vínculo en el sentido de *Ἔρως*, amor pasional, porque en realidad no se trata de una pasión (*πάθος*) en sí misma sino de una virtud (*ἀρετή*) pasional. Por esto, hablamos de *φιλία* y no de *Ἔρως*, ni *storgé*, ni *ágape*. En el diccionario griego *Vox* aparecen las siguientes acepciones de esos términos: *Ágape* (*ἀγάπη*): amor, cariño, caridad (p. 2). *Storgé* (*στοργή*): ternura, afecto paternal o filial (p. 546). *Philía* (*φιλία*): amistad, benevolencia, afecto, amor (p. 623).

¿Cuál es la especificidad de este querer? Consideramos que se trata de un amor no metafísico, sino ético-existencial que siempre es vital y evoca una experiencia sensible. Por esta razón, hablamos de una nueva sensibilidad que se corra del emotivismo y, en cambio, encarne la potencia de actuar.

A continuación, presentamos nociones que están instaladas dentro del campo educativo como valor y que, sin embargo, pretendemos alejarnos. En muchas ocasiones

es probable que se presenten como valores morales y, en otros, operen de alguna forma por su implícita naturalización. Estamos haciendo referencia a nociones tales como: compasión, empatía, caridad, misericordia.

Consideramos pertinente basarnos en los aportes que podemos recuperar de Marina y López Penas (2000) porque encontramos definiciones y precisiones conceptuales que nos permiten fundamentar nuestra postura. En primer lugar, afirman que la compasión surge del dolor que está padeciendo otra persona. Este estado de sufrimiento genera un malestar propio, ese padecer-con es lo que da sentido a la compasión. No se trata sólo de tener lástima, sino también participar del dolor de otro. Aquí entra una nueva noción muy emparentada con la anterior y es la empatía, es decir el sentimiento que hace posible comprender el dolor de los demás, como una suerte de “ponerse en lugar” del otro. Además, en este contexto también aparecen otros términos que hacen referencia al mismo sentimiento sólo que difieren en el grado de intensidad, nos referimos a lástima, piedad y conmiseración.

<Según María Moliner, pueden considerarse como equivalentes, sin embargo, hay entre sus significados diferencias de matiz. Lástima es la menos patética y se emplea corrientemente con referencia a animales. Compasión es más apta que las otras para ser usada impersonalmente en cuanto al objeto de ella, lleva más carga afectiva e implica más participación en la desgracia ajena que lástima, pero menos que piedad. Esta última palabra es la más cargada de patetismo, sólo se siente piedad por seres muy desgraciados e implica una inclinación afectiva hacia ellos por esa desgracia y una participación dolorosa en ella. Por último, conmiseración se aproxima más que ninguna de las otras palabras del grupo al significado de caridad y es compatible con el desprecio> (p. 305).

En todas ellas hay una intención de relacionarse con lo que suele entenderse por amor o ternura, por eso, se enlazan en un único término que es la caridad. En latín *charitas* son todos estos sentimientos, pero dirigidos a Dios. Una de las virtudes teologales que se sustenta en el mandato de “amar a Dios por sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”. Otro sentir que viene a acompañar a los demás presentados hasta aquí es la misericordia, ésta se refiere a la sensibilidad ante el dolor, pero vinculada además con el perdón. En este sentido, se trata de ser bueno con el castigo que otro merece, es decir, ser compasivo con aquel que “no se lo merece”. Ser misericordioso, entonces, es una manera de sustituir la venganza por el perdón.

Consideramos necesario tomar distancia de cada una de estas nociones porque acentúan la debilidad del otro, se aferran a ella de tal manera que es lo único que da sentido a la relación. Entonces, no se trata de ser compasivo, piadoso ni misericordioso, tampoco de tener empatía, piedad o lástima porque estaríamos buscando una especie de reciprocidad, dependencia o reconocimiento. Además, estos modos de relación nos ubican en un lugar de poder, de dadores de cuidado, amor y afecto insinuando una falsa fortaleza que ocultaría la fragilidad que nos constituye. Por el contrario, pretendemos estar en sintonía con las palabras de Cornú (2010) cuando afirma que “Se trata de sentir algo que forme parte de la situación del otro y no solamente interesarse por su desdicha (como sucede con la piedad y la compasión), sino ser sensible a su dicha y, podríamos agregar, a su fragilidad, a su novedad, a su libertad” (p. 20).

Si emprendemos otro camino, podemos afirmar que este tipo de amor que decidimos llamar “amistosidad” no se trata de vínculos amistosos en sí mismos, sino de intentos de recuperar especificidades propias de los actos de amistad para resignificarlas dentro del campo educativo. En realidad, podemos afirmar, que es un tipo de afecto y de un dejarse afectar.

En este sentido, apostamos a cuidar las infancias y las juventudes desde afectos no individuales, pero tampoco puramente abstractos. Más bien hacemos alusión al afecto por la vida, a la reafirmación de la vida (Nietzsche), de las infancias y juventudes, de los saberes y conocimientos, de lo común y al afecto por la transmisión, por eso, también, *φιλία* a él/ella que está sufriendo aquí/ahora. La propuesta es pensar el cuidado no sólo al desvalido, enfermo o pobre, sino cuidar por el hecho de que el sufrimiento forma parte constitutiva de nuestra condición humana. Reconocernos como necesitados/as de cuidados y dadores/as de cuidados<sup>37</sup> para proteger desde una perspectiva ética, es decir, como respuesta a la vulnerabilidad que nos habita. Entonces, estamos en condiciones de afirmar que hacemos referencia a un cuidado no clausurante y que pretende no reducir este sentir sólo al que está en situación de vulnerabilidad, débil, necesitado o desfavorecido sino, por el contrario, encarnar este vínculo como modo de acompañar la fragilidad de la condición humana. Lazos amigables que no son resultado de la voluntad, pre-meditación ni de la imposición de algún sistema moral o exigencia establecidas a priori.

---

<sup>37</sup> Se pueden encontrar reflexiones que fundamentan y profundizan sobre la categoría de “cuidado” en educación en el artículo de Dussel “El amor y la pedagogía. Notas sobre las dificultades de un vínculo.”

Llegando a este punto, consideramos pertinente recuperar algunas reflexiones de Adrián Cangi<sup>38</sup> que expone en uno de los episodios sobre la amistad titulado: “Amistad: familiaridad y distancia”<sup>39</sup>. Nos tomamos el atrevimiento de rescatar algunas ideas que consideramos potentes para ir configurando la categoría “amistosidad” como efecto ético de las experiencias pedagógicas. Por eso, vamos a establecer un diálogo entre las ideas que retomamos y los principios que iremos construyendo al momento de vincularlo al campo educativo.

Queremos comenzar con la siguiente afirmación: “Se ama el acto de la amistad incluso antes que al amigo o a la amiga”. De eso estamos hablando, la “amistosidad” como ese deseo por el acto de amistad más allá de lo entrañable de la relación que establecemos con cada amiga/o. Con esto no estamos diciendo que las relaciones amistosas particulares se dejen de lado, todo lo contrario, sino afirmamos un amor previo que sostiene a cada una de las amistades y que es el amor por “lo amistoso”, por lo propio de la amistad que, de alguna manera, se manifiesta en la necesidad de hacer que algo circule como un acto de generosidad. Implica, entonces, instalar un espacio para que el otro pueda encontrar su propio deseo y, de esta manera, alentar lo que la otra persona desea de sí.

Damos unos pasos más en torno a la amistad y, tal vez podamos seguir encontrando sentidos sobre eso que llamamos “amistosidad”. Por un lado, podemos decir que la amistad se juega entre los/as amigos/as de ideas y los/as amigos/as del cuerpo. Por otro lado, también podemos afirmar que la amistad se halla entre la familiaridad y la distancia. Entonces, vamos a coincidir en que hablar de amistad es animarse a ocupar un lugar de extrañeza, un no-lugar, un intersticio, un hueco, es decir, animarse a habitar lo incierto.

Comenzamos por la primera de las cuestiones planteadas, entre “comunidad de ideas” y “afectaciones sensibles”. Hay amigos que aman el acto de la amistad declarándolo como una comunidad de ideas y otros que son del cuerpo, que tocan nuestro cuerpo sensible. Proponemos pensar la amistad como enigma que proviene del

---

<sup>38</sup> Ensayista, filósofo, docente. Dr. en Sociología y Dr. en Filosofía y Letras. Profesor e investigador de la UBA, UNLP y UNDAV. Profesor regular de Estéticas Contemporáneas. Director de la Maestría en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas.

<sup>39</sup> Curso virtual: “La amistad. Una potencia política. Una intervención sobre la potencia y la politicidad de una relación.” Disponible en: [https://www.rededitorial.com.ar/laamistad/?utm\\_source=emBlue&utm\\_medium=email&utm\\_campaign=Conoc%C3%A9%20Red%20Editorial&utm\\_content=Episodio%20Cuatro--La%20Amistad%20-%20Episodio%20CUATRO&utm\\_term=La%20Amistad--7--none--40-50-ENVIO%20SIMPLE](https://www.rededitorial.com.ar/laamistad/?utm_source=emBlue&utm_medium=email&utm_campaign=Conoc%C3%A9%20Red%20Editorial&utm_content=Episodio%20Cuatro--La%20Amistad%20-%20Episodio%20CUATRO&utm_term=La%20Amistad--7--none--40-50-ENVIO%20SIMPLE)

cuerpo y de las afecciones de otros cuerpos (una especie de acontecimiento sensorial). Así como hay amigos de la conciencia con los cuales se conforman comunidad de ideas, también hay amigos del cuerpo que tocan la intensidad vital conformando una atmósfera de experiencia sensible. Entonces, podemos confirmar que se trata de una ligazón imposible de pensar sin cuerpo.

En relación a la segunda de las cuestiones presentadas, entre “la familiaridad” y “la distancia”, cada una contiene lo diverso como un otro distinto de sí mismo. Nos ubicamos entre la mismidad de lo mismo como modo de reconocerse y la distancia por heterogeneidad que produce extrañeza. Tener una diferencia constituyente colabora a comprender la apertura y la excentricidad del propio acto de amistad. Entonces, amigo es un conjunto de hábitos, haceres, pensamientos que reconocemos en nosotros, pero (para que la atmósfera de experiencia perdure) requiere de una distancia que permita constituir una relación sin dependencia. Podemos decir que la amistad nace de la relación de sí mismo consigo mismo, como una relación en la familiaridad, pero a la que nada, nunca, nos autoriza a disponer de él o de ella. La pregunta por la amistad es un interrogante sobre la distancia necesaria. Se trata de crear un intervalo en la familiaridad y una diferencia para constituir una relación sin dependencia. En este sentido, no se le pide al amigo/a fidelidad, no se le admite celos, no se les exige transparencia, no se pretende de ellos/as identidad. Familiaridad en la que nada me autoriza disponer del otro como un semejante. Distancia en la que nada me acerca más al otro que la diferencia. Un pasaje que podemos encontrar en Derrida (1998) viene a reafirmar que es, efectivamente, una cuestión de distancia: “la <buena amistad>: no ceder a la proximidad, a la identificación, a la fusión o a la permutación entre tú y yo. Poner ahí, dejar más bien ahí, respetar ahí una distancia infinita” (p. 83). Y si hablamos de encontrar ese lugar y ese tiempo Didi-Huberman (2008) se presenta como esclarecedor:

Para saber, hay pues que colocarse en dos espacios y dos temporalidades a la vez. Hay que implicarse, aceptar entrar, afrontar ir al meollo, no andar con rodeos, zanjar. También -porque zanjar lo implica- hay que *apartarse* violentamente en el conflicto o ligeramente, como el pintor que se aparta del lienzo para saber cómo va su trabajo. No sabemos nada en la inmersión pura, en el *en-sí*, en el matillo del *demasiado-cerca*. Tampoco sabremos nada en la abstracción pura, en la trascendencia altiva, en el cielo *demasiado-lejos*.

Para saber hay que tomar posición, lo cual supone moverse y asumir constantemente la responsabilidad de tal movimiento. Ese movimiento es *acercamiento* tanto como *separación*: acercamiento con reserva, separación con deseo. Supone un contacto, pero lo supone interrumpido, si no roto, perdido, imposible hasta el final (p. 12).

En este mismo sentido, un aporte significativo para responder a la pregunta sobre la distancia necesaria que supone la “amistosidad” lo encontramos en la novela de Schweblin (2021). Por eso, recuperamos pasajes que nos van a permitir visibilizar (aunque sin demasiadas precisiones todavía) de qué distancia estamos hablando. Una de las principales protagonistas, Amanda, hereda de su madre la noción que llama *distancia de rescate*. La define como “... esa distancia variable que me separa de mi hija y me paso la mitad del día calculándola...” (p.22). “Es que es preciso medir el peligro, sin esta medición es difícil calcular la distancia de rescate...” (44). “... tarde o temprano sucederá algo terrible. Mi abuela se lo hizo saber a mi madre, toda su infancia, mi madre me lo hizo saber a mí, toda mi infancia, a mí me toca ocuparme de Nina” (p. 89). Se la describe como una especie de “atención” ante un posible peligro que evidentemente en algún momento sucederá. Un “cuidado” que permitiría actuar en el tiempo preciso. Una “mirada” atenta ante la sospecha del horror. Una forma de crianza que cree poder medir la distancia justa de salvación.

Lo que esta novela (o cuento largo) nos permite elucidar, al final de cuentas, es la imposibilidad de esa *distancia de rescate*. En medio de una narrativa atrapante, envolvente y desoladora nos encontramos con la angustiada incomodidad de lo inevitable: la vida afirma la imposibilidad, supone lo escurridizo e implica lo desmensurable. Esa *distancia de rescate*, según Amanda:

Varía con las circunstancias. Por ejemplo, las primeras horas que pasamos en la casa quería tener a Nina siempre cerca. Necesitaba saber cuántas salidas había, detectar las zonas del piso más astilladas, confirmar si el crujido de la escalera significaba algún peligro. Les señalé estos puntos a Nina, que no es miedosa pero sí obediente, y al segundo día el hilo invisible que nos une se estiraba otra vez, presente pero permisivo, dándonos de a ratos cierta independencia... (p. 37).

Sin embargo, a Nina, la hija de Amanda, le sucede “lo peor” estando sentada al lado de su madre y sin que ésta se diera cuenta de lo que estaba sucediendo y de los efectos que iba a provocarle. Queda al descubierto la imposibilidad de una *distancia de*

*rescate*, por lo menos, en el sentido que fue transmitida. Nos preguntamos si no habrá sido el horror efecto de ese cálculo imposible. Decimos que lo que lleva a Nina a estar ante el peligro es el empeño de su madre por encontrar esa supuesta *distancia de rescate*. A lo largo de todo el relato, Amanda, se encuentra en medio de mediciones que hacen que se estire, se tense o se anude el “hilo invisible que las une”.

La “amistosidad” es una cuestión de distancia, pero no la de *rescate* y nos preguntamos, entonces, cuál sería esa distancia. En primer lugar, no se trata de rescatar a nadie (como si fuera posible) ni de encontrar la medida justa. Tampoco requiere estar alerta a un emisor y supuesto sufrimiento. En segundo lugar, la distancia de la que hablamos, no conlleva necesariamente la cercanía cuerpo a cuerpo (aunque tampoco es sin cuerpo), ni mantenerse en el rango de lo visible. La distancia de la que hablamos, es distancia de aire, de respiro, de suspensión, de letargo. En definitiva, *distancia de apertura*.

La “amistosidad” experimenta una *distancia de apertura* porque el hueco es imposible de medir y de calcular; imposible de prever y de predecir; imposible de controlar y de comprobar. Es una distancia, también variable (como la de rescate) pero esa variabilidad es tan imperceptible por su inconstancia que impide establecer algún parámetro preciso. El punto clave, aquí, es la posibilidad de apertura para no quedar anclada/o en la dependencia del vínculo.

Nos preguntamos si en la “amistosidad” hay hilos invisibles que se estiran y se aflojan. También si será que la diferencia entre la *distancia de rescate* y la *distancia de apertura* de la “amistosidad” reside en la posibilidad de que el hilo se corte. Apostamos a una *distancia de apertura* que, dependiendo de las circunstancias, contextos, realidades y sentires puede ser mayor o menor, pero lo importante es que siempre esté la posibilidad de retirada. En algunos casos la *distancia de apertura* puede llegar a ser ínfima y en otros demasiado amplia, en ambos casos lo que se debe evitar es obturar el hueco (mínimo o inmenso) de escape. Si fuera un único hilo que se acorta o se alarga el vínculo correría el riesgo de quedar anclado en lo unidireccional, en cambio, la “amistosidad” se expande creando una atmósfera que va más allá de lo personal (aunque lo suponga) porque apuesta a formar comunidad que, en todo caso, estaría enmarañada de hilos. No hablamos de “hilo” pero sí de “hilos” para no quedar atrapados/as a un único lazo. Hilos que se atan y desatan, se sueltan y se vuelven a tomar, se alargan y se

acortan, se tensan y se aflojan.<sup>40</sup> Hilos que se entrecruzan y, de esta manera, sostienen para poder tramitar/intervenir en los estados de sufrimiento. Hay hilos que, en algún momento, se tienen que “soltar”, esa es la tarea de la *apertura*: poder abrir la mano para tomar otros hilos y vislumbrar nuevas posibilidades. Si hubiera *rescate* (en lugar de *apertura*) quedaríamos acorralados/as a una única opción, la de quien rescata. Entonces, hay “amistosidad” siempre y cuando haya posibilidad de desatar, desenlazar y desligar (aunque no del todo).

La *distancia de apertura* que implica la “amistosidad” es la misma que Jullien (2010) define cuando se refiere a la diversidad cultural. La “amistosidad” también es una cuestión de distancia porque: abre, ramifica, expande, despeja, diversifica.

... la distancia promueve un punto de vista que no es de identificación sino, podría decirse, de exploración: plantea hasta dónde pueden desplegarse diversas posibilidades y qué ramificaciones son discernibles en el pensamiento (p.27).

En el caso de la “amistosidad” hablar de distancia permite la no dependencia y la no sustancialización porque en ella surge la falla, lo no sabido, lo no pensado. De esta manera, es posible hablar de aventura y riesgo que permitan extender las fronteras de lo pensable. En este mismo sentido, Jullien (2010) insiste en afirmar que “... la distancia pone de manifiesto otra perspectiva, despega o despeja una nueva oportunidad - aventura- que intentar” (p. 28). Así, resulta imposible la demarcación clara de la distancia indicada (de aquí hasta allá), es una distancia impronunciable, inconmensurable, en definitiva: imposible, pero que permite ampliarse y preguntarse hasta tal punto de poder desquebrajar los estados de sufrimientos. No es distancia de tiempo ni espacio sino, como dijimos: *distancia de apertura*.

Después de lo desarrollado, estamos en condiciones de decir que se requiere, en la “amistosidad”, del arte de la amistad, del oficio, del ejercicio, de la práctica que genere atmósferas de experiencias donde la percepción de lo sentido y lo sensible ocupen un lugar primordial, atmósferas de esperanzas que potencien “lo que puede un cuerpo”, atmósferas de familiaridad en la distancia, atmósferas de confianza y cuidado, de escucha y de palabra. He aquí, el arte de la “amistosidad”.

La cuestión es ser un educador que no sea intrusivo, ni por invasión de sentimientos, ni por rechazo a la sensibilidad. Un educador < suficientemente bueno >, es decir, atento a la interacción. Atento a lo que apuntala y contribuye a

---

<sup>40</sup> Hilos como los que requieren los *Oficios del lazo* y que venimos presentando de la mano de Graciela Frigerio.

<sostener>, a la <creatividad primaria> (...) ... el hecho de escuchar por un instante, simplemente, tendría en sí mismo un <efecto educativo>, haciendo entrar en la palabra el uso de signos y el reconocimiento del otro, el descubrimiento de un mundo común... (Cornú, 2010, p. 22-23).

Además de todo lo expuesto anteriormente, nos interesa destacar el carácter político de la *φιλία* dirigido al querer hacer algo en común para vivir bien y constituir comunidad. Se busca una convivencia amigable que habilite el aprendizaje, la transmisión y el deseo por conocer. Generar sintonías que muchas veces son armoniosas y muchas otras disonantes pero que, de algún modo, pueden llegar a forjar instantes vitales para sostenernos a todas/os por el simple hecho de que somos seres sufrientes.

Tal vez, a lo que estamos apostando es algo parecido al llamado “Jardín” de Epicuro (esa escuela que se distancia del “Liceo” y de la “Academia” porque su enfoque de enseñanza rompe con lo que tradicionalmente se espera de un espacio destinado para educar). La “amistosidad”, quizás, se despliegue cómodamente en esa especie de “huerto” habitado por amigos/as porque “Aun eligiendo la amistad por el placer, Epicuro dice que soportamos los mayores males por los amigos” (*Fragmentos y testimonios escogidos*, 43, p. 91). “De los bienes que la sabiduría ofrece para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad” (*Máximas capitales*, 27, p. 104). “No necesitamos tanto de la ayuda de nuestros amigos cuanto de la confianza de esa ayuda” (*Exhortaciones*, 34, p. 120). “La amistad danza en torno a la tierra y, como un heraldo, anuncia a todos nosotros que despertemos para la felicidad” (*Exhortaciones*, 52, p. 124). En este sentido, apostamos a un vínculo que sin ser amistad es igualmente

... esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza en común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el movimiento del convenio de que, hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual lo que separa, se convierte en relación. Aquí, la discreción no consiste en la sencilla negativa a tener en cuenta confianzas (qué burdo sería, soñar siquiera con ello), sino que es el intervalo, el puro intervalo que, de mí a ese otro que es un amigo, mide todo lo que hay entre nosotros, la interrupción de ser que no me autoriza nunca a disponer de él, ni de mi saber sobre el él (aunque fuera para alabarle) y que, lejos de impedir

toda comunicación, nos relaciona mutuamente en la diferencia y a veces el silencio de la palabra (Blanchot, 1976, p. 258).

## 8. 2 En un sentido específico



**El Bosco**  
*El jardín de las delicias*  
Panel: El infierno  
1490-1500  
Museo del Prado



**El Bosco**  
*Jardín de las delicias*  
Fragmento del Panel: El infierno  
1490-1500  
Museo del Prado

Volvemos a preguntarnos: ¿Qué es lo que hace que sea “amistosidad” y no amistad propiamente dicha el tipo de relación ética en el campo educativo?, es decir, ¿cuál es la especificidad de la “amistosidad”? ¿En qué sentido se presenta como posibilidad de transformar el sufrimiento?

Encabezamos este apartado con “El infierno”, parte del *Jardín de las delicias* porque es...

...el más impresionante de los conocidos del pintor, denominado en ocasiones Infierno musical por la importante presencia que tienen estos instrumentos a la hora de torturar a los pecadores que se dejaron llevar por la música profana. Si en el panel central dominaba la lujuria, en el Infierno se castigan todos los Pecados Capitales<sup>41</sup>.

La “amistosidad” se corre del lugar de tortura y castigo para intervenir como fuerza vital capaz de escuchar esas sonoridades que se encarnan, esos silencios que atraviesan cuerpos, esas musicalidades terrenales que aúllan, esas percepciones que perforan la existencia. Las incongruencias, las escenas confusas, el delirio, la fantasía son los sellos que dan originalidad a la obra del Bosco. En este panel se puede ver que no hay jerarquía visual clara, no sabemos muy bien a dónde mirar, nos sentimos perdidos/as. También es llamativo que no se respeten las escalas de tamaño con la realidad lo que hace que estemos ante un “universo” desconocido y tenebroso. Al momento de interpretar esta obra se dan pocos acuerdos en cuanto a lo que quiere decir el cuadro, varias perspectivas que se disputan sentidos y que quedan sumergidas entre múltiples posibilidades que no llegan a definirse. Principalmente, queremos detenernos en un fragmento de la obra que está representado por los instrumentos musicales y la posible composición musical cuya partitura queda impresa en las nalgas de uno de los personajes. En este sector, los instrumentos asumen el protagonismo, el laúd y el arpa (característicos de la música eclesial), relacionados principalmente con las canciones celestiales están ahora transformados en elementos de tortura. También aparece una zanfoña (instrumento que tocaban los mendigos) torturando a los pecadores, sobre todo aquellos que se han dejado llevar por la música profana y se alejaron de los cantos celestiales y música divina. Podemos divisar una especie de partitura que empieza en un libro y continúa en el cuerpo de uno de los personajes que se encuentra de rodillas. Un infierno que seguramente Nietzsche cuestionaría firmemente porque éste siempre se

---

<sup>41</sup> Texto completo disponible en: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/triptico-del-jardin-de-las-delicias/02388242-6d6a-4e9e-a992-e1311eab3609>

presenta como fuente de castigo, opresión y censura. Una partitura como artificio de represión de conductas depravadas y que, quizás, ahora podamos resignificar porque no afirmamos el infierno (aunque la existencia pueda ser infernal) sino que presentamos la “amistosidad” como potencia transformadora de esos estados sufrientes que hacen a lo infernal. En este sentido, la “amistosidad” es la fuerza vital que se arriesga a entrar en el infierno para poder salir de él. Entrar para salir. Entrar para hacer salir.

Nuestra propuesta, en este apartado, consiste en realizar una especie de analogía entre, por un lado, la teoría musical, los elementos, términos y particularidades del lenguaje musical y, por otro, la categoría de “amistosidad”. Ahora los conceptos musicales presentados como génesis de un nuevo concepto y ya no como dispositivos de castigos. Consideramos que, de esta manera, podemos acercarnos a los sentidos que rodean a la noción de “amistosidad” para lograr mayores precisiones conceptuales que nos permitan definir la especificidad de este tipo de vínculo. Por esta razón, vamos a comenzar con fragmentos conceptuales recogidos de la bibliografía específica sobre teoría musical que se presentan en D’Agostino (1997) para, luego, realizar un análisis a partir del cual vincular, articular, enlazar o diferenciar con aquello que decidimos llamar “amistosidad”. También, están presentes las voces de diferentes autores que dan sostén conceptual a las reflexiones que se despliegan en cada apartado.

En este contexto nos preguntamos: ¿Por qué delinear un concepto a través de otros que provienen de un campo diferente? Para fundamentar nuestra postura recurrimos a los aportes conceptuales que recuperamos de la obra de Bal (2002) la cual sostiene que los conceptos no están fijos ni exentos de ambigüedad, sino que viajan entre disciplinas, otros conceptos, periodos históricos y comunidades académicas. El significado y el uso cambian y esto hace posible diseñar otra metodología que no sea rígida ni arbitraria. Además, afirma la naturaleza viajera de los conceptos y la presenta como una posibilidad para reflexionar conceptualmente porque su uso produce efectos. La autora recupera la categoría de conceptos “nómades” de Stengers y su capacidad de “propagación”. Ésta constituye una de las características más destacada de los conceptos que les permiten pasar de un campo a otro y generar nuevas formas de comprensión y reorganización. La “propagación”, en sentido de contaminación, mantiene el significado de los conceptos con el fin de iluminar y delimitar otras posibles interpretaciones. Entonces, los conceptos se propagan. De este modo, las fronteras se hacen más permeables y móviles instalando la oportunidad de acercarse a afiliaciones y herencias que se fueron dando en el transcurso del tiempo. Los conceptos siempre están en

proceso de devenir, en esta dinámica se van estableciendo relaciones con otros conceptos porque nunca podemos pensarlos en sí (como si fueran construcciones simples). También, recupera aportes de Deleuze y Gattari (2015)<sup>42</sup> y afirma que los conceptos resuenan y vibran juntos con otros en medio de un derrotero incansable.

Por los motivos que venimos precisando, consideramos pertinente trabajar con conceptos que provienen del campo musical para establecer nuevas relaciones y que los significados adquieran otras tonalidades. Tenemos la convicción de que, si sostenemos este posicionamiento, vamos a lograr mayor apertura. Consideramos que transitar por otros terrenos puede llegar a mostrarnos otras maneras de interpretar el mismo concepto. También, esto es posible porque nuestra extranjería no es absoluta, tenemos ciertos recorridos en los saberes musicales que nos permiten comprenderlos sin dejar de ser invitados/as. Es momento, entonces, de dar lugar a estos conceptos musicales y habilitar relaciones y movimientos con la “amistosidad”.

#### *De figuras y silencios*

[ Las figuras de la música son siete signos que representan la duración de los sonidos... (p. 2)

El nombre de los silencios, en número de siete, corresponde exactamente al de las figuras, tienen el mismo valor y su diferencia consiste en que las figuras se pronuncian, se anotan y se marcan, mientras que los silencios sólo se marcan callando y respetando el valor o duración de las figuras que representan. (...)

Los silencios deben ser bien aprovechados para respirar, tanto en el solfeo como en los instrumentos de viento (p. 5). ]

Cuando hablamos de “amistosidad” afirmamos que es un lazo que trata de administrar los silencios. Silencios que corresponden a determinada figura musical, tal vez, de la misma manera que ciertos silencios sustituyen palabras, aquellas no dichas o inexistentes. De este modo, los silencios pueden pronunciar una palabra impronunciable o una palabra indecible. En la definición encontramos que se otorga el mismo valor a los silencios que a las figuras, esto es interesante, porque a primera vista parecería que no sería así. Si lo pensamos en la “amistosidad”, podría suponerse que “hacer silencio”

---

<sup>42</sup> Como lo hicimos nosotros al momento de ir delineando sentidos en torno a saberes filosóficos (ver p. 16).

no tendría la misma fuerza que pronunciar una palabra o un enunciado, sin embargo, tienen el mismo valor. No quiere decir que siempre sea significativo sino, igual como ocurren con las palabras, hay momentos que operan como elemento punzante y en otros pasan totalmente desapercibidos. Entonces, podemos decir que el valor de los silencios, igual que el de las palabras, se estima dependiendo del contexto, las particularidades y las variables que entran en juego en la conversación (si es que la hay). También, es interesante decir que como hay palabras potentes, también las hay estériles, innecesarias y lastimosas, de la misma manera se presentan los silencios. Por eso, decíamos más arriba que se trata de administrarlos: elegirlos, pensarlos, improvisarlos para rescatarlos del sinsentido absoluto.

Además, concebimos los silencios como signos que nos indican la necesaria interrupción, esa que requiere “parar” (aunque sea por un instante), que indica que algo tiene que dejar de seguir siendo para dar lugar a lo *no dicho todavía*. Nancy (2015) afirma que:

El <silencio>, en efecto, debe *entenderse* aquí no sólo como una privación, sino como una disposición de resonancia: un poco -y exactamente- como cuando, en una condición de silencio perfecto, uno oye resonar su propio cuerpo, su aliento, su corazón y toda su caverna retumbante (p. 45).

Entonces, estamos en condiciones de sostener que el silencio (como las palabras) vibran y resuenan, pero el que permite esa escucha que habita el cuerpo es la disposición al silencio. Éstos, deben ser aprovechados para respirar, tomar aliento y retomar de un modo diferente. Quizás, estemos hablando de un aprender a respirar, a valorar la espera, a generar la escucha. Un tiempo suspendido que contribuye a la dinámica del intercambio, un tiempo posibilitador para que la palabra sea tomada, un tiempo latente, espeso, de espera. En este mismo sentido, Stravinski (2021) sostiene que “... siendo la música más que una secuencia de impulsos y reposos, es fácil concebir el acercamiento y el alejamiento de los polos de atracción determinan, en cierto modo, la respiración de la música” (p. 48). Entonces, la música respira...

*Hay que inventar respiraciones nuevas.  
Respiraciones que no sólo consuman el aire,  
sino que además lo enriquezcan  
y hasta lo liberen  
de ciertas combinaciones taciturnas.*

*Respiraciones que inhalen además  
las ondas y los ritmos,  
la fragancia secreta del tiempo  
y su disolución entre la bruma.*

*Respiraciones que acompañen  
a aquel que las respire.*

*Respiraciones hacia adentro del sueño,  
del amor y la muerte.*

*Y para eso hay que inventar un nuevo aire,  
unos pulmones más fervientes  
y un pensamiento que pueda respirarse.*

*Y si aún faltara algo,  
habría que inventar también  
otra forma más concreta del hombre.*

(Juarroz, “Poesía vertical”, p. 159)

Cuando hablamos de “amistosidad” estamos refiriéndonos a un modo de relación que implica generar *paréntesis*, que se anima a asumir el riesgo del aparente vacío que se enfrenta con la espera porque hay un convencimiento de que, de esa manera, deja de repetirse lo mismo igual para dar lugar a lo otro. Administrar los silencios es la manera de diagramar encuentros en donde la palabra no pueda monopolizarse, ya que, respira de manera constante y pausada, haciendo que nuevos aires se hagan presentes y así *otra forma más concreta del hombre* aquella que inventa *respiraciones nuevas, un pensamiento que pueda respirarse* y un *nuevo aire* (ese que acompaña). La música respira... la “amistosidad” también.

#### *De ligaduras, picados y calderones*

[ La *ligadura de valor* o de prolongación, es una curva que une dos sonidos inmediatos del mismo nombre y entonación, (cualquiera sea su duración) e indica que el valor de la figura que representa el segundo sonido viene agregado al valor de la primera, evitando su repetición (p. 13).

Si con la ligadura de expresión se obtiene un valor exacto y absoluto, distinto efecto se consigue con el *picado* (en italiano *staccato*). El picado viene representado por un punto colocado encima del óvalo de la figura (o debajo, si la plica mira hacia arriba), y su efecto consiste en quitarle a esta última la mitad de su duración (p.15).

El *calderón* viene indicado por un semicírculo con un punto céntrico; se coloca encima o debajo de una figura o silencio, y su efecto consiste en prolongar el valor de la figura que lo lleva, a voluntad y buen gusto del ejecutante, el que tratará de realizar este efecto con la importancia de la melodía. Cuando el calderón se encuentra en un silencio, indica la suspensión momentánea del movimiento por el tiempo que el intérprete crea prudencial (p. 17). ]

Si pensamos “la amistosidad” desde los conceptos de *ligaduras*, *picados* y *calderones* vamos a notar que gira en torno a prolongaciones e interrupciones. Las *ligaduras* tienen forma de curva que abraza a los/as que están inmediatos/as. Es una especie de prolongación que otorga valor, como si fuera un brazo extendido que sostiene por un tiempo mayor al esperado antes de que ocurra (evitando) la posible caída. De esta manera, se pueden establecer relaciones de confianza que permitan extender más de lo previsto algo, esto gracias a la presencia de otro que viene a agregarle un plus de valor al que estaba cerca. En coincidencias con la noción de *oficios del lazo* que provocan una apertura tal que nos permite pensar nuevos modos de hacer presencias<sup>43</sup>. La misma función es la del *calderón*, prolongar el valor, pero con una particularidad, ese agregado es según el criterio del o la intérprete teniendo en cuenta la composición melódica. Algunas veces pueden prologarse más que otras dependiendo del “buen gusto” o tal vez podríamos decir del “juicio bondadoso”.

Con la *ligadura* y el *calderón* se da valor, en cambio, con el *picado* se quita. Quizás, resulte interesante pensar *los picados* para restar aquello que daña, aquello que obtura, aquello que traba. Podríamos decir que, a través de “la amistosidad”, es posible quitar “algo” de valor a aquello que impide el conocimiento. Entonces, ¿qué liga, quita o mantiene la “amistosidad”? *Liga* personas, momentos, tiempos, historias, lugares, saberes, recuerdos... *Quita* tristezas, angustias, ansiedades, preocupaciones, malestares... *Mantiene* o *suspende* palabras, silencios, miradas, muecas, gestos, respiraciones... Lo que se *liga* se prolonga y se grafica a través de una curva entre un sonido y otro, le agrega valor porque se suman entre ellos y así se evita la repetición de lo mismo igual. En la “amistosidad” esto sucede cuando es posible curvarse junto a otro, sumarse para mantenerse y dejar de repetir los sufrimientos de cada día. El *picado* se simboliza con un punto. Un “hasta aquí”. Un basta. Un “ya fue suficiente”. Un límite.

---

<sup>43</sup> El texto de Graciela Frigerio: “Oficios del lazo: mapas de asociaciones e ideas sueltas” que forma parte de “Trabajar e instituciones: los oficios del lazo” es una referencia ineludible para profundizar estos sentidos y habilitar nuevos modos de hacer educación.

Es quitar valor a lo que viene siendo para que suene menos de lo determinado. Con y en la “amistosidad” se disminuyen las penas hasta hacerlas “saltar”, hasta hacerlas picar y tomar el impulso que posibilite llegar a otro lugar. Correrse de allí para traspasar el sufrimiento. También, llegado el momento, poder colocar el punto final, ese que da cuenta de la despedida. El *calderón* prolonga el valor a voluntad y “buen gusto” del intérprete y si se encuentra sobre un silencio en lugar de un sonido indica suspensión momentánea. Este es el signo de prolongación más propio de la “amistosidad” porque escapa a todo determinismo y queda a consideración de las/os involucrados/as, del contexto y de las situaciones. Ese mismo signo va a desplegarse de diferente manera según las decisiones que se tomen en relación a lo que “haga mejor” a la melodía de lo vincular. Entonces, va a depender de la interpretación que se esté ejecutando en esa oportunidad.

Cuando hablamos de “amistosidad” estamos refiriéndonos a modos de establecer ligazones con aquellos/as que tenemos cerca. De esta manera, se pueden generar instancias que prolonguen lo necesario o, por el contrario, interrumpen lo que obstruye. La “amistosidad”, entonces, se juega entre mantener-detener. No siempre prolongar y saber cuándo abandonar para generar presencias que acompañen sin anular y que amplíen horizontes.

### *Del ritmo melódico*

**S**e da la denominación de ritmo a la simetría musical.

Toda belleza melódica desaparecería si el ritmo no estuviese bien empleado. El ritmo es la métrica; es el descanso, en síntesis; es el percibimiento satisfactorio de una melodía; es en música, como el período en la gramática, un conjunto de oraciones que, enlazadas entre sí, forman un sentido cabal.

La característica del ritmo la encontramos en el aire popular, en el baile, en un canto melodioso, en el acompañamiento, y fundida en ambos (melodía y acompañamiento) con efectos agradabilísimos.

Fácilmente distinguimos el ritmo del vals, del fox-trot, de la marcha, del bolero, de la polonesa, de la zamba, del tango, etc., cuyas combinaciones rítmicas llevan a nuestros oídos la sensación de las facciones exactas de un tiempo binario o ternario, haciéndolo inteligible como si tuviera vida propia, y por eso diremos

que el ritmo es algo que reside en la naturaleza misma y que tiene vinculación directa con los latidos del corazón (p. 185). ]

Cuando se combinan y suceden figuras rítmicas bajo determinado orden se da origen al ritmo musical. El ritmo es la simetría, la métrica, el ordenamiento que da sentido a la composición musical. A partir de él se pueden distinguir los diferentes géneros musicales, ya que ciertas particularidades rítmicas son las que permiten clasificarlos. Por eso, podemos distinguir si lo que estamos escuchando o interpretando es clásico, tango, jazz o rock. El ritmo instala un soporte en el cual movernos, si bien, éste en algún momento puede desestabilizarse lo hace siempre en relación a lo establecido. Hasta los momentos de improvisación están regidos por cierto ordenamiento rítmico que determina parámetros de análisis. Al respecto, Stravinski (2021) relaciona metro y ritmo aclarando que:

... el *metro* nos enseña en cuántas partes iguales se divide la unidad musical que denominamos compás, y el ritmo resuelve la cuestión de cómo se agruparán esas partes iguales en un compás dado. (...) ... Observemos entonces que el *metro*, que no nos ofrece, por su naturaleza, sino elementos de simetría y presupone cantidades susceptibles de sumársele, está utilizado necesariamente por el ritmo, cuya misión consiste en ordenar el movimiento al dividir las cantidades proporcionales por el compás (p. 39).

Entonces, la música (al igual que la “amistosidad”) es una experiencia particular del tiempo. Una forma de dividir, agrupar, sumar y restar de determinada manera con tal de establecer un orden regido por la simetría y la métrica. Pero, sobre todo, en búsqueda de un orden susceptible de ser (re)ordenado. Esa sucesión estabilizadora que puede alterarse es la que caracteriza a la “amistosidad”. Estamos ante un tipo de lazo que exige continuidad, medida y principios que conformen una especie de atmósfera sostenedora y reguladora. Sin embargo, los ritmos irán variando, tomando diferentes formas, alternándose de diferentes maneras, como sucede en los géneros musicales. No se trata de mantener una única simetría rítmica sino una simetría múltiple en la cual convivan pluralidades de relaciones que tienen en común el ritmo de lo vital. Tal vez, ese mismo ritmo que Nancy (2015) define como “... el tiempo del tiempo, el estremecimiento del propio tiempo en el cuño de un presente que lo presenta desuniéndolo de sí mismo...” (p. 38).

Ante estados de sufrimiento si no hubiera puntos de anclaje se correría el riesgo de desmoronarse y terminar en el abismo. Si bien, caminar por los bordes puede ser una opción nunca será una alternativa caer en el constante (sin)sentido porque atravesar el sufrimiento supone inventar resistencias que nos permitan existir.

Por todo esto, la “amistosidad” requiere de una estructura a partir de la cual desplegarse y ordene. Una “urdimbre” en la cual ir tejiendo y disponiendo los diferentes hilos que entran en juego; un “arnés” que la contenga para moverse sin la preocupación de caer en el abismo; un “tamiz” resistente que separe y seleccione con el propósito de filtrar lo que pueda corromper al vínculo. En definitiva, la “amistosidad” necesita de un ritmo conformado por diferentes combinaciones que le otorgue una simetría de base (aunque sea susceptible de perderse) que provoque sensaciones agradables de seguridad y confianza.

*De valores irregulares y de métricas imprecisas*

[ Ya sabemos que los tiempos de los compases simples son binarios y, claro, divisibles por dos; pero, a veces, un compositor desea obtener un efecto rítmico repentino, empleando una división ternaria en el sitio que corresponde a la binaria, y viceversa, y para lograr este propósito acude a los *valores irregulares*, que se presentan admirablemente para sustituir momentáneamente un valor binario por uno ternario, como asimismo uno ternario por uno binario (p. 33).

El ritmo es *Irregular* cuando en lugar de la simetría en sus acentos, se verifica una alteración contestando con desigualdad el diseño melódico. Mejor explicado diríamos: empezar con un nuevo motivo rítmico en el mismo lugar que concluye el anterior diseño, sirviendo este compás como final de un diseño y como principio de un nuevo motivo rítmico (p. 190). ]

La “amistosidad” disuelve todo tipo de binarismo porque rehuye a miradas clasificatorias, a vínculos que tipifiquen, a lazos que exijan claridad y transparencia. Por eso, en general, no se compone ni de compases simples ni tampoco de compuestos porque tanto uno como otro establecen una métrica fija (binaria o ternaria). Más bien habita en los *valores irregulares* y en las *métricas imprecisas*, aunque éstos (como ya dijimos) se definen en relación a un orden previamente establecido. Hacemos esta

afirmación porque la “amistosidad” es deseo de un efecto repentino, allí donde se venía dando una división ternaria del tiempo se introduce lo binario y donde la composición rítmica es binaria se da lugar a lo ternario. Es justamente en estas “apariciones” donde es posible dar lugar a la “amistosidad”.

Esa presencia extranjera se manifiesta como un *valor irregular*, podríamos decir, si unimos el origen etimológico de ambos términos (valor/irregular): “ser fuerte” y “lo que está por fuera de la regla”, es decir, asumir la inestabilidad que provoca lo imprevisto. Otorgar valor a lo irregular para hacer posible la “amistosidad” y, de esta manera, sustituir momentáneamente el valor binario o ternario que impide percibir todo lo que se escapa a esos parámetros. De esta manera, propone un tránsito irregular como lo describe Jankélévitch (2014) cuando dice que

La música no es, como la disertación, un itinerario para llegar a destino en el mínimo tiempo; sino que es una rapidez que se entretiene o un paseo que se apresura, una lentitud con intensión de velocidad, una velocidad que se retrasa y que no va a ninguna parte. El desvío es el propio camino ... (p. 145).

Por estas razones, no se trata de realizar una economía del tiempo, sino de apropiarse de una temporalidad imprecisa que muestra diversos modos de ejecutar la obra. El vínculo que estamos definiendo provoca una alteración en el diseño rítmico dado originariamente porque los ritmos irregulares escapan a lo previsible y abren paso a un nuevo entramado que seguramente será nuevamente interrumpido. Esa es la dinámica de la “amistosidad” la constante posibilidad de dejar de ser y transformarse en otra cosa. Se manifiesta como final y comienzo, como paso y como tránsito que nos transporta a otros modos de estar y sentir. Por eso, la concebimos como una manera ética de “cursar” el sufrimiento y, al mismo tiempo, dejar de padecerlo. Como interrupción, como excepción, como fin y como comienzo, en definitiva, como *irregularidad*.

#### *De tiempos, contratiempos y rubatos*

**E**l acento musical es la mayor o menor intensidad con que se hace vibrar ciertos sonidos en el transcurso de una frase melódica; es una inflexión o modulación de la voz; es, como el que concierne a la prosodia, el que hiere con más intensidad una determinada sílaba de una palabra al ser pronunciada. (...) En oposición o contraste con la fase sincopada, existe la segunda forma rítmica, llamada

*contratiempo*. Esta nueva fase musical es la más característica, es la que da variedad, atractivo y ansiedad al ritmo, rompiendo transitoriamente la simetría del compás y haciendo marchar a este último en sentido inverso, o mejor dicho, *a contratiempo*... y como si perdiera el equilibrio (p. 45).

El *Tempo Rubato* es una alteración momentánea o persistente del movimiento y viene empleado durante la frase musical.

Se indica con las palabras del epígrafe y su efecto de ejecución es el siguiente: se acelera gradualmente; se retiene; se vuelve acelerar precipitadamente para luego retener y continuar con el movimiento indicado en el término de compás.

Los efectos que se obtienen con el *tempo rubato* son originalísimos, pero si el ejecutante no está dotado de genio musical puede fácilmente caer en lo trivial; por lo mismo aconsejamos sea el autor, como el ejecutante, usar ese efecto con criterio y prudencia (p. 165). ]

Consideramos que hablar de *tiempos* y *contratiempos* en las relaciones de “amistosidad” es una cuestión primordial porque hace a la dinámica inestable propia de este tipo de vínculo. Por un lado, pueden darse periodos en los cuales la marcación de los tiempos sea regular y esto haga que resulte sencillo identificar el *acento*, es decir, el tiempo fuerte de la frase. En el caso de la “amistosidad” podríamos coincidir en que se da cuando no resulta complejo acordar aspectos relevantes (esos que sostienen la estructura de las relaciones). Además, reconocer los tiempos fuertes también supone identificar los débiles, aquellos que podemos definir como accidentales, pero que igualmente dan forma a nuestros vínculos (podrían no estar o modificarse en el mientras tanto).

De eso se trata, de mayores y menos intensidades de las vibraciones. En Coromidas (1987) *Vibrar: del latín vibrare*, “blandir”, “sacudir”, “lanzar” ... (p. 605). La “amistosidad” consiste en animarnos a habitar en medio de agitaciones, cuerpos que vibran, que modulan y que varían al son de tiempos fuertes y débiles que se van sucediendo. Todo esto si marchamos *a tiempo*, pero no siempre resulta fácil sostenerlo. También hay momentos de *contratiempos*. Es necesario aclarar que no los entendemos como sucesos que impidan concretar lo que esperamos, sino como una variedad del tiempo establecido en un principio. Son episodios que rompen con la simetría y hacen perder el equilibrio pero que, a la vez, permiten continuar de una manera a-rítmica hasta

recobrar la marcha habitual. Como modo de escapar del tiempo lineal, similar al desvío al que hace referencia Nancy (2015) cuando afirma que:

Lo que sustrae el presente sonoro a la puntualidad negativa y cronométrica del presente liso y llano (tiempo no plegado, no pulsado, no modulado) es que ese tiempo de la adición sucesiva de los presentes es en él, *al mismo tiempo*, recuperación de un presente (ya) pasado y relanzamiento de un presente (aún) por venir. En ese sentido puede decirse, por ejemplo: <En la música no hay tiempo físico> (p. 40).

Por otro lado, el *tempo rubato* (tiempo robado) se caracteriza por la ligera aceleración o desaceleración del tiempo posibilitando mayor margen de acción a la improvisación. Es una manera de alterar los valores escritos en la partitura con la finalidad de ampliar las posibilidades expresivas. En muchas ocasiones no está indicado explícitamente y, sin embargo, es usado libremente para producir determinado efecto musical. Es la forma en que el tiempo medido se encuentra arrebatadamente con la presencia de lo que no encaja. El *tempo rubato* es un escape que permite elasticidad rítmica, ya que se altera el valor de ciertas figuras (prolongando algunas y acortando otras) a la vez que se mantiene el pulso regular. Podemos decir que es el momento en el que la métrica regular se encuentra ante el arrebato de la ligereza variable y ante la insistencia de diferentes modulaciones que aparecen, por lo menos, momentáneamente.

El *rubato* otorga licencias referentes a tiempos y valores que terminan ejecutándose según la apreciación del o la intérprete, por eso, Jankélévitch (2014) afirma que

El *rubato* añade el equívoco rítmico y el fraseo ambiguo; porque el tiempo *rubato*, el tiempo <robado>, tiempo a la vez propuesto y sustraído, que guía nuestros pasos, que falta bajo nuestros pasos, ese tiempo es el régimen del permiso a medias o de la libertad vigilada (p.132).

De esta manera, se presenta como el tiempo que otorga libertad a la improvisación y flexibilidad ante la exigencia que impone el tiempo regular otorgando apertura a ritmos heterogéneos, metros desiguales y pulsos irregulares.

La “amistosidad” como lazo que visibiliza y acompaña el sufrimiento se encuentra en medio de lo repentino, ya sea para acelerar o retener. Permite llevar adelante una travesía que en ciertos momentos marcha a toda velocidad y en otros se detiene para tomar impulso y volver a acelerar. Este tipo de relación tiene la plasticidad necesaria para ir contorneando nuevos márgenes. Entra en una lógica temporal que

apuesta a la interrupción y evidencia que no todo puede estar escrito (o dicho). De esta manera, lo no dicho puede darse lugar en la improvisación inesperada de un tiempo “robado”. El “robar” tiempo para que lo particular, lo propio y lo singular también pueda ser oído. Así, la “amistosidad” introduce un tiempo no estipulado que en los estados de sufrimiento pueden convertirse en una fisura de escape. Generar rupturas en los bloques sufrientes amortigua el dolor e introduce un corrimiento en lo que viene siendo vivido.

Entonces, la “amistosidad” también supone eso, generar otros modos de estar y existir. La concebimos como un tipo de relación que permite marcar el ritmo del *contratiempo*. *Tiempos y contratiempos* que van más allá de la temporalidad establecida pero que, sin embargo, la suponen. Tiempos como *kronos* pero también como *kairós*. La “amistosidad” no es para siempre, como tampoco son los años de escolaridad, el paso como docentes en determinados cursos o la duración de los encuentros educativos en general más allá de la escolaridad. Tiene un límite, supone una despedida, pero también conserva algo, que trasciende lo cronológico y que opera como dispositivo formador.

*Está bien que se mida con la dura  
Sombra que una columna en el estío  
Arroja o con el agua de aquel río  
En que Heráclito vio nuestra locura*

*El tiempo, ya que al tiempo y al destino  
Se parecen los dos: la imponderable  
Sombra diurna y el curso irrevocable  
Del agua que prosigue su camino.*

(Fragmento: Borges, “El reloj de arena”)

Entonces se trata, por un lado, de la dureza de un tiempo prefijado que transcurre irremediabilmente y de manera inflexible y, por otro, la fluidez indeterminada (que escapa a lo predecible) en la cual es imposible la marcación simétrica del tiempo. Esta dislocación es propia de la “amistosidad” que se empecina en estar en medio del *contratiempo* del existir.

[ Las alteraciones tienen el poder de modificar la entonación de los sonidos naturales, subiéndolos o bajándolos. (...) Una alteración colocada delante de una nota en la misma línea o espacio, se llama alteración accidental, y su efecto consiste en alterar todas las notas de igual nombre y entonación que se hallen comprendidas dentro de un mismo compás. (...) Son alteraciones propias las que se colocan a continuación de la clave y antes de las cifras indicadoras del compás. Su efecto consiste en alterar todas las notas de igual nombre durante el transcurso de una pieza musical (pp. 51, 52 y 53). ]

Como todo tipo de relación, la “amistosidad”, también altera. Pero, en este caso, la alteración es particular. En primer lugar, porque puede llegar a modificar lo que se presenta como natural (si es que hay algo que puede entrar dentro de esta categoría), es decir, busca lograr una alteración silenciosa pero profunda. Se trata de conmovier aquello dado en el origen y que muchas veces se muestra como determinante pero que, sin embargo, la educación algo puede hacer. Entonces, la “amistosidad” se presenta como una alternativa que contribuye a la destitución o, por lo menos, alteración de las condiciones dadas en el principio de cada existencia y que obstaculizan el *porvenir* deseable. Este efecto de alterar puede darse en dos sentidos distintos (aunque no contradictorios ni excluyentes). Por un lado, como en las *alteraciones propias*, las intervenciones son más generales y abarcativas, ya que impactan en el grupo y de una u otra manera alteran a todas/os por igual. Nos referimos al sentido que Ranciere otorga al término, iguales en capacidades e inteligencias que permite afirmar una confianza en la capacidad intelectual de todas/os para apostar a una educación emancipadora<sup>44</sup>. Por otro lado, como las *alteraciones accidentales*, éstas inciden en determinadas notas, no en todas. En este sentido, podemos decir que se presentan como un modo de atención especial a determinados casos que requieren de una presencia más íntima. Por eso, afirmamos que la “amistosidad” produce alteraciones no sólo en lo macro sino también atiende a lo micro, es decir, a situaciones insignificantes, mínimas y volátiles. Las relaciones construidas desde estos principios pueden generar instancias donde el cambio, el movimiento y la indeterminación sean los protagonistas. De alguna manera

---

<sup>44</sup> “El maestro ignorante” se presenta siempre como una lectura prometedora de nuevos sentidos. Revisitarlo puede ser una oportunidad para profundizar sobre estas problemáticas.

es una apuesta a que algo nuevo suceda al mover una de las piezas, al escuchar, al formular un interrogante, al esperar, al estar.

Entonces, podemos sostener que la “amistosidad” es un tipo de *transformación silenciosa*, noción que desarrolla Jullien (2010) y que nos cautivó desde el primer momento, quizás, por su aparente contradicción: algo cambia sin ser percibido. Decimos que la “amistosidad” tiene cercanía a esta noción porque lo que ocurre en ella, si bien se manifiesta abiertamente, de manera continua y gradual, sin embargo, no se percibe. Además, no tiene que ver con actos heroicos ni mucho menos, sino más bien todo lo contrario, por eso, “Nadie nos felicitará. No habrá ni sagas ni epopeyas. Y, sin embargo, esa discreta influencia que va destilándose cada día...” (p. 17) es capaz de trastocar estados de sufrimiento que se presentan incommovibles. Es un proceso que ocurre a la vista de todos/as, minucioso, infinitesimal, microscópico porque se produce sin sobresaltos y como si se desarrollara más allá de nuestra voluntad, pero que en algún momento se hace brutalmente evidente, ya que sus efectos se imponen y se muestran sorpresivamente. En otras palabras: la “amistosidad” es un vínculo en el cual se van gestando mínimos movimientos imperceptibles que en determinado tiempo se manifiestan como un gran suceso inesperado que lo transforma todo. Por eso, es capaz de alterar las situaciones sufrientes sin darnos cuenta de lo que está sucediendo y que un día trastocará todo ese estado no como el paso de una cosa hacia otra, sino como el proceso que abre a otro modo de estar.

... como es <todo> lo que poco a poco se va modificando y nada es ajeno a ello, todas esas alteraciones van conduciendo a la inversión -a la vez del tono de voz, de las miradas, de los gestos de impaciencia- y, como si se tratara de una sinfonía bien construida, no se llega a distinguir nada y la evolución que les rodea les resulta invisible, como si de una atmósfera se tratara (p. 18).

Se expande, se filtra, se ramifica sin resistencia ni lucha porque no se la registra, por eso, es silenciosa, no se la escucha progresar. Cambia todo mediante un proceso erosivo y “... como todo está en transición y la misma decadencia decae, a la sombra de lo negativo aparecen nuevas iniciativas y se recomponen otras fuerzas” (p. 54). En este sentido, sostenemos que la “amistosidad” es una *transformación silenciosa* que opera sobre el sufrimiento generando de manera imperceptible efectos que en algún momento llevarán a un modo de existir distinto. Inicia movimientos que abren otras posibilidades distintas al sufrir “... para que un contrario pueda convertirse en su contrario es necesario que ya lo contenga en cierta manera y lo implique en él” (p. 60). Por eso,

afirmamos que es un proceso de transición continua e indeterminable que "... ejerce su influencia poco a poco -sin hacerse notar, ni anunciarse- hasta el punto de que llega a su opuesto sin que apenas se haya notado" (p. 49). En este sentido, afirmamos que es posible dar una respuesta vital al sufrimiento del otro y alterarlo. La "amistosidad", entonces, es una fuerza que trastoca lo dado para dar lugar a lo que todavía no es pero que sí puede llegar a serlo gracias a esas "amistosidades" que logran construirse como potencias de acción.

### *De los intervalos*

[ *Intervalo* es la distancia que media entre dos sonidos. (...) Los intervalos no pueden definirse con la sola clasificación de 2°, 3°, etc., puesto que, aunque tengan un mismo número de grados, su formación puede variar según la cantidad de tonos y semitonos que encierran... (p. 75)

Para calificar un intervalo alterado, se suprimen mentalmente las alteraciones analizándolo como si estuviera compuesto por notas naturales y dándole como tal, la calificación; luego se agregan (siempre mentalmente) una por vez las alteraciones y calificaciones llegando a establecer con precisión su verdadera identidad (p. 81).

Aunque muy raramente, ocurren casos en que los intervalos tienen alteraciones en cuantía tal, que sobrepasan las calificaciones conocidas sean en orden aumentativo como diminutivo (p. 83). ]

*Inter, en medio, entre...* Cuando hablamos de "amistosidad" estamos refiriéndonos a un lugar indeterminado. Consideramos que este tipo de lazo es opaco porque no es amistad, pero tampoco deja de serlo, por eso, nos ubica en espacios turbios, indefinidos, nebulosos. Entonces, ¿qué sentido tiene habitar en medio de la penumbra? Sabemos que puede ser riesgoso porque allí no hay deberes, marcos normativos ni principios universales, sino que se juegan respuestas improvisadas al no encontrarse referentes absolutos, es justamente esto, lo que permite atender a nuestra condición finita, limitada, frágil y contingente.

En relación al concepto de *intervalo*, a primera vista, parece no suponer demasiada complejidad. Barenboim (2008) se refiere a él como "La distancia entre las

dos notas y su relación armónica son la base de la naturaleza expresiva de un intervalo. Las doce notas de la escala occidental tienen una relación distinta y claramente definida entre ellas” (p. 39). Sin embargo, esa distancia no suele ser tan clara como parece, ya que, puede variar si las notas involucradas están alteradas lo que lleva a un análisis más minucioso para poder determinar la identidad de ese *intervalo*. En este sentido, la “amistosidad”, que habita en el *intervalo*, se caracteriza por su flexibilidad para hacerse un lugar que de por sí no está dado (por lo menos de manera evidente). Por lo tanto, podemos afirmar que apostamos a los *intervalos* sabiendo que son plurales y múltiples, por un lado, encontrarnos algunos que son claros y fáciles de definir y, por otro, identificamos aquellos inclasificables a causa de la cantidad de alteraciones que hacen imposible determinar a ciencia cierta de qué *intervalo* se trata.

Lo que venimos diciendo tiene que ver con la “amistosidad” porque es una relación indefinible que entra en la lógica de lo inter: *intermedia* palabras, *interviene* en situaciones, *interactúa* con otros, *intercadente* en el ritmo, *intercala* elementos diferentes, *intercede* por y con otros, *intercepta* para que algo llegue a destino, genera *interferencia* en aquello que muestra cierta continuidad, establece un discurso *interlineado*, produce *intermitencias*, *interpone* lo que se oculta, establece *interrelaciones* en medio de *interrupciones*, es decir, instaura la lógica del *intervalo*. Por todo esto, podemos afirmar que, en definitiva, la “amistosidad” se funda en el *intersticio*<sup>45</sup>. Quizás, del mismo modo en que lo encontramos en esta última estrofa...

*O tal vez crear un habla de intersticios,  
que reúna los mínimos espacios  
entreverados entre el silencio y la palabra  
y las ignotas partículas sin codicia  
que sólo allí promulgan  
la equivalencia última  
del abandono y el encuentro.*

(Juarróz, Poesía vertical, p. 166)

---

<sup>45</sup> Volvemos a remitirlas/os a Frigerio (2017) en ese mismo apartado citado anteriormente en donde dice: “... el entre deja de ser sólo equivalente a una distancia, para volverse materia, argamasa... Pierde la neutralidad cuando se vive como intersticio, pone en juego oscilaciones y vacilaciones. **Sólo así puede entre-verse** la complejidad de toda **relación**... (p. 76).

[ Los intervalos armónicos se dividen en *Consonantes* y *Disonantes*. Son consonantes los que dan la idea de un completo reposo en la frase musical, produciendo al oído una sensación agradable. Son disonantes los que excluyen la idea de reposo y producen en la frase musical una sensación de ansiedad y movimiento que se prolonga hasta llegar a una consonancia por *resolución forzosa*. (...) Algunas disonancias se tratan como tales por la razón del intervalo que las componen (disonancias teóricas), pero que al oído, suena agradablemente y con el mismo reposo de las consonancias (efecto auditivo) (pp. 89 y 90). ]

Tenemos que reconocer que en primera instancia lo *consonante* y lo *disonante* se muestran en la “amistosidad” como una conceptualización problemática. Más bien, apostamos a una relación de “consonancia disonante” o una “disonancia consonante”. Esto podría parecer una contradicción, pero es justamente ese carácter (in)clasificadorio lo propio de la “amistosidad”. Por momentos, se presenta *consonante* al ser punto de apoyo donde se puede reposar, como un lugar amable, como una sensación agradable de seguridad. Por otros, se muestra *disonante* con sacudidas que molestan y generan incomodidad. Una sensación de tensión que busca llegar a una consonancia por *resolución forzosa*, es decir, en nuestro caso por potencias y afirmaciones que se entretejen para posibilitar una salida, un hacer hueco para que la presión se libere y aliviane la existencia, ya que, la *disonancia* constante es (in)habitable o, por lo menos, requiere ser matizada.

También están las llamadas *disonancias teóricas* que se mantienen como tales en la declaración abstracta, pero que se perciben de otra manera porque suenan agradablemente, es decir, producen un efecto auditivo igual a la *consonancia* siendo *disonancia*. Esto se da gracias al contexto que es capaz de transformar lo desagradable en algo agradable porque lo *consonante* o lo *disonante* depende de la tonalidad en la que esté la obra musical. En definitiva, es el contexto el que determina qué es lo consonante o disonante. Esta es la sonoridad de la “amistosidad” donde relaciones que se declaran disonantes pueden no serlo cuando se concreta el encuentro y se gesta la relación. Lo que teóricamente se identifica como una *disonancia*, en realidad es capaz de

transmutarse en su contrario cuando toma contacto con lo sensible. Stravinski (2021) dice que:

La disonancia no es ya un factor de desorden, como la consonancia no es, tampoco, garantía de seguridad. La música de ayer y la de hoy unen sin contemplaciones acordes disonantes paralelos que pierden así su valor funcional y permiten que nuestro oído acepte naturalmente su yuxtaposición (p. 46).

Del mismo modo, la “amistosidad” hace posible que (co)habiten las *consonancias* y las *disonancias*, de tal manera que se haga difícil su distinción. Ya no con el propósito de evitar el desorden en búsqueda de la seguridad, sino como nuevas sonoridades que hacen posible introducir la diferencia. De esta manera, en la “amistosidad” se da una “disonancia consonante” o una “consonancia disonante” que sonorizan este tipo de lazo con el fin de danzar alrededor de los estados sufrientes y hacerlos más vivibles.

#### *De melodías, armonías y acordes*

[ La continuidad y variedad de los intervalos melódicos dispuestos con gusto y arte, forman la melodía, que tanto agrada y deleita a nuestros oídos.

La combinación y ejecución simultánea de varios intervalos melódicos, forman la armonía cuyo arte consiste en tratar distintos sonidos en forma agradable al oído. Una voz o un instrumento que ejecute una melodía al mismo tiempo que un piano, u otros instrumentos acompañen, producen un conjunto armónico.

El *acorde*, base del sistema armónico, es la agrupación de 3, 4 o 5 sonidos pertenecientes a una misma tonalidad y formando una serie no interrumpida de terceras sobrepuestas (pp. 144 y 145). ]

Este entramado de conceptos que venimos describiendo constituyen el tipo particular de vínculo que decidimos llamar “amistosidad” y que componen una *melodía* porque es, en definitiva, un modo de disponer los intervalos de manera sucesiva con “buen gusto”. Poner a disposición algo que oficie de oportunidad de trastocar el sufrimiento. No al estilo de arrojar, poner, dejar sino más bien de “servir la mesa”. La “amistosidad” se presenta como una serie de intervalos que se van entrelazando de manera encantadora. De este modo, a través de la combinación y la ejecución

simultánea se va componiendo la *armonía*. Como fuimos diciendo, una *armonía* que puede estar dada por alteraciones, disonancias o mediante valores irregulares y métricas imprecisas. Hablar de *armonía* no significa referirse a “algo armonioso”, sino a la presencia ineludible de la simultaneidad, es decir, el valor del “al mismo tiempo”. Simultáneamente suenan las diferencias y se perciben de manera agradable. Eso es la *armonía*, la creación de lo agradable a partir de la combinación de lo diverso. El valor de lo complejo que es logrado gracias a decisiones que llevan a la combinación y ejecución simultánea de lo distinto.

Si hablamos de superposición y *armonía* no podemos pasar por alto a los *acordes*. Stravinski (2021) los define como “... el complejo sonoro que resulta de la emisión simultánea de tres sonidos, por lo menos, de distintas alturas” (p. 45). Desde una verticalidad aparentemente necesaria se disponen a presentarse como algo más que la suma de las notas que lo componen. Varias notas musicales que se superponen entre sí constituyen un *acorde*, pero esa superposición no puede darse de manera azarosa, sino que debe tener en cuenta la tonalidad. Comparten una tonalidad que hace posible la *armonía*. Lo llamativo de los *acordes* es que, si bien, se caracterizan por la simultaneidad también está la posibilidad de “desplegarlos”, es decir, separarlos y disponer las notas de maneras sucesivas, pero manteniendo su unidad sonora. Esto es posible, por ejemplo, gracias al uso del pedal en el piano, entonces lo que hace que siga siendo un *acorde* es la percepción conjunta de los sonidos que lo conforman.

En este sentido, podemos decir que la “amistosidad” supone verticalidad en cuanto vínculo inter-generacional y trans-generacional que instala una asimetría que no constituye desigualdad. También, una verticalidad dada por los modos de estar siendo en ese momento porque los estados de sufrimiento aplastan y “tiran” hacia abajo. Habitar en el subsuelo suele ser una condición dada por el sufrimiento y la “amistosidad” implica “estar junto con” y, de esta manera, los/as que están más en la superficie habitan simultáneamente con los/as que no están allí porque ese lugar es cambiante y, en cualquier momento, el acorde se invierte. La posibilidad de “desplegarse” y continuar siendo un acorde se ve también en la “amistosidad” cuando la verticalidad opta por la sucesión. Una sucesión que mantiene simultaneidad, una apertura que conserva y que da alternativa. Así, la “amistosidad” se (des)enrolla para dar aire, para seguir estando y para no generar dependencia.

Por lo que venimos diciendo afirmamos que la “amistosidad” es una composición melódica armoniosa porque en ella misma se despliega la musicalidad que

permite construir comunidad. Lo musical, lo melódico y la sonoridad producen efectos de repetición, quedan impregnados en los oídos (y en el cuerpo en general), re-aparecen en otros momentos y se mantienen como recuerdo por el buen sabor que provoca. Cuando la “amistosidad” es interpretada y escuchada resulta fácil de reconocerla porque es encarnadura de una encantadora sonoridad.

*De tonalidades, modulaciones y transportes*

En virtud de los sostenidos y bemoles colocados en orden al armar la Clave, una pieza o composición musical toma el nombre de *Tonalidad*.

El significado de la palabra tonalidad, estriba en la influencia que ejerce sobre el oído la formación de la escala, diferenciándose en que: la escala es una sucesión rigurosa de grados conjuntos, mientras que la tonalidad, es un sistema de sonidos que alteran con los grados disjuntos (p. 68).

Modular, en el lenguaje musical quiere decir pasar de una tonalidad a otra, sea cambiando las alteraciones en la armadura de clave, sea colocándolas transitoriamente. (...)

Las modulaciones no se efectúan bruscamente con sólo cambiar la armadura de clave, sino que es necesario predisponer el oído a tal cambio... (pp. 152 y 153).

En el sentido musical, *Transportar* es trasladar una pieza de música a una tonalidad distinta a la original.

El principal objetivo del transporte consiste en colorear a una tonalidad de registro adecuado, una composición escrita demasiado alta o demasiado baja para una voz o instrumento (p. 199).

La “amistosidad” modula entre diferentes tonalidades. Una *tonalidad* está formada por notas de una determinada escala musical, pero se diferencia de ésta porque la escala es una sucesión de sonidos por grados conjuntos que pueden darse de manera ascendente o descendente, en cambio, la *tonalidad* si bien se refiere a las notas que conforman la escala no importa el orden en que aparecen conformando un sistema sonoro. De esta manera, en una *totalidad* se da un conjunto de sonidos que están íntimamente relacionados entre sí, se refiere tantos a las notas como a las relaciones que

se establecen entre ellas otorgando cierto aire de familiaridad. La *tonalidad*, en definitiva, es la influencia de la escala sobre el oído.

La “amistosidad” pasa por diferentes *tonalidades* en el sentido de que no implica relaciones individuales y fragmentadas que siguen un orden sucesivo y premeditado, sino que instala un sistema en donde se genera una atmósfera vincular que hace a una sonoridad propia. De alguna manera lo que comparte la “amistosidad” con la *tonalidad* es que ambas brindan una percepción global de la cosa común y la posibilidad de atribuir diferentes funciones en relación a la *tonalidad*. Stravinski (2021) va a decir al respecto que:

La función tonal se halla siempre enteramente relacionada al poder de atracción del polo sonoro. Toda música no es más que una serie de impulsos que convergen hacia un punto definido de reposo. (...) A esta ley general de atracción, el sistema tonal tradicional no aporta más que una satisfacción provisional, puesto que no posee un valor absoluto (p.47).

La “amistosidad” produce atracción, aunque siempre es provisoria y requiere ser renovada. Un vínculo que se caracteriza por sus *modulaciones*. Modular produce efectos que se dan al pasar de una tonalidad a otra y que abren nuevas posibilidades. Además, el cambio de una *tonalidad* a otra no se da de manera abrupta, sino que hay una preparación del oído para tal modificación. Así, la “amistosidad” puede pasar de una *tonalidad* mayor a otra menor en una misma obra musical. Es una manera de asumir que un vínculo es capaz de adquirir nuevas sonoridades, pero siempre en medio de un proceso de acompañamiento para que ese otro modo no se manifieste de manera sorpresiva, sino como una presencia espectral que va y viene por diferentes caminos.

En el mismo sentido, Jankélévitch (2014), sostiene que antes de instalarse en una determinada *tonalidad* se vagabundea por las diferentes posibilidades que brinda la escala musical. Este modo de circulación genera desplazamientos que impiden anclarse en un lugar fijo hasta poder encontrar la tonalidad donde se alojará e instalará la melodía. Por eso, afirma que “... el improvisador preludia muy lejos de la tonalidad principal y llega hasta ella por medio de todo tipo de modulaciones” (p.137). Entonces, estamos en condiciones de decir que la “amistosidad” transita por diferentes *tonalidades* en medio del sufrimiento con el fin de modularlo tantas veces como sea necesario hasta que termine siendo otra cosa.

Venimos diciendo que una obra musical tiene la facultad de (re)escribirse e interpretarse en una *tonalidad* distinta a la originalmente compuesta. Esta acción suele

realizarse en caso que se considere necesario subir o bajar la *tonalidad* para que pueda ser ejecutada por determinado instrumento o voz. En definitiva, tiene el propósito de ubicarse en el registro “adecuado” ya sea para el instrumento o la voz que la interprete, es decir, encontrar el lugar más cómodo en el cual desplegarse. De esta manera, es posible subir a *tonalidades* más agudas o bajar a otras más graves para fluir cómodamente.

En relación a *Transportar*: “llevar de un lado a otro”; Trasladar: “cambiar de lugar”; Trasvasar: “pasar el contenido de un recipiente a otro”. Si lo enmarcamos dentro del concepto de “amistosidad” estamos en condiciones de concebirla como un tipo de lazo en el que convergen las fuerzas de lo *trans*. En este caso, lo que permite lo *trans* del transportar. Es un prefijo latino que connota un corrimiento. Así, la “amistosidad” se muestra como la fuerza que impulsa a pasar de un estado a otro. *Transportar* el estado de sufrimiento a otro con una *tonalidad* que sea más armoniosa con el registro sonoro de la vida de aquel o aquella que se ve atravesado/a por el sufrimiento. En este sentido, concebimos la “amistosidad” como una acción de interpretación de la vida dentro de un registro distinto al que la somete el sufrimiento. Por eso, la necesidad de *transportar* la melodía del registro sufriente al registro viviente no para negarlo, pero sí para atravesarlo.

#### *De adornos*

[ ... los adornos son sonidos auxiliares que dan a la música variedad y embellecimiento tornándola aún más agradable. Se indican por medio de pequeñas figuras y también con signos gráficos colocados encima, debajo o entre las figuras de valor, que, en este caso también llamaremos notas principales.

Los adornos en sí no tienen ningún valor, pero por más rápidamente que se ejecuten siempre toman una mínima parte de duración, sea a la figura que le precede, sea la que les sigue según lo exija el carácter de la composición o la interpretación del ejecutante (p. 121). ]

La “amistosidad” como el arte de embellecer los instantes. Esos momentos fugaces que no pueden medirse por su inmediatez pero que, sin embargo, adquieren valor. Un valor tomado prestado de las notas principales que hacen al vínculo. Adornar es otorgar variedad, como una manera de introducir una diferencia mínima en la lógica

de las relaciones. Adornar lleva a que todo sea más agradable porque a través de pequeñas figuras o símbolos que se agregan hacen que cada vínculo sea particular. Por eso, decimos que la “amistosidad” escapa a lo mecánico, repetitivo y protocolar. Mediante estos “agregados” que se ejecutan rápidamente es cómo va variando la configuración de cada uno de los lazos amistosos.

Se adornan espacios, nos adornamos nosotros/as, se adornan cosas. La “amistosidad” también trata de nosotros, de espacios y de cosas. Se trata de llevar el vínculo a la materialidad que enuncie y confirme la relación que une. Además, el *adorno* no es necesario, sino accidental, sin embargo, su accidentalidad se convierte en una necesidad cuando se busca la particularidad. Lo que queremos decir es que, si bien los *adornos* podrían no estar en una melodía porque no forman parte estructural de la obra, si no estuvieran se perdería la minuciosidad de lo propio. La “amistosidad” concibe al *adorno* como necesario, un *adorno* siempre nuevo y único, cambiante, volátil y escurridizo, pero que otorga identidad a la relación. Los *adornos* es lo diferencial porque lo que genera la diferencia y contribuye a la complejidad es lo no estructural. También es una cuestión de medida y cantidad, ya que, el exceso de *adornos* no permite digerir la melodía. Por ser un dispositivo estético se puede llegar a tender a su exceso y generar lo opuesto a lo buscado: embellecer la obra. En la “amistosidad” el exceso de *adornos* puede derivar en pura apariencia del vínculo haciendo que pierda todo sentido. El exceso empalaga, artificia y contamina la “amistosidad”. Por otro lado, los *adornos* suponen riesgo porque su ejecución es muy rápida y exige desafiar el tiempo y la línea melódica, tal como la “amistosidad” que se hace presente en lo inmediato, en lo sensible, en el casi (sin)pensar.

*De expresiones, de dar color y de matices*

[ La expresión musical pone de manifiesto su grandiosidad y su belleza. Ella, con sus melodías nos habla, con su intensidad nos impresiona, con sus disonancias nos producen escalofríos y con su dulzura nos calma y nos apasiona. (...)

Del colorido en la ejecución musical es de tanta importancia como el claroscuro en la pintura.

Si un cuadro, falto de sombreado pierde efecto de arte, belleza y estética, así también la música resultaría fría y casi insulsa si de algún modo no fuera coloreada, avivada, vivificada por el ejecutante que, combinando su arte

interpretativo con las indicaciones del autor, obtiene efectos de claroscuro y de intensidad que satisfacen, deleitan y realzan una obra musical. (...)

Un sonido, una melodía o una entera composición musical, puede experimentar diferentes grados de intensidad desde lo más débil hasta lo más fuerte, merced a los *Matices*.

Matizar es engalanar, es dar sentido expresivo al discurso musical variando la sonoridad.

Para indicar los matices se usan unos términos italianos, y la graduación, desde el sonido débil (*piano*) hasta el fuerte (*forte*)... (pp. 161 y 162). ]

De suma importancia resulta ser aquello que, a primera vista, se presenta como accesorio o accidental: la *expresión* y el *coloreado*, pero que en este caso aparecen como dos aspectos cruciales que dan singularidad a cada acción de “amistosidad”. Como dijimos en algún momento, se trata de un vínculo que, valora la amistad en sí misma, y a la vez se encarna en cada acto singular de “amistosidad”. Esto es posible porque va modulando entre diversas formas *de expresión* que habla, impresiona, calma y apasiona de tal manera que configura un modo de estar único y fluctuante. El mismo sentido tiene el ejercicio de *dar color* porque genera efectos claroscuros que hacen visibles el tono indeterminado de la “amistosidad” que es capaz de teñirse y mezclarse entre tintes que no dan como resultado ningún color definido, sino que generan un tono sin denominación, es decir, sin término que sea capaz de nombrarlo. El acto de otorgar color es dar vida, ya que produce efectos que deleitan y encantan el momento.

Por todas estas razones decimos que la “amistosidad” tiene la fuerza de iluminar aquel sector que permanece en penumbra. Esa energía que impulsa a expresar lo inexpresable (aunque no lo logre del todo). Así, se va configurando una paleta de colores que se caracteriza por la pluralidad de posibilidades de tramitar lo sufriente. Se trata de ejecutar la “amistosidad”, ser su intérprete (en medio de múltiples interpretaciones posibles). Entre *expresiones* y *coloreados* se va delineando un contorno habitable para que los estados sufrientes encuentren la posibilidad de colorearse de otro modo. Entonces, podemos afirmar que las *expresiones* y los *coloreados* son componentes que dan apertura a posibilidades diversas. Sin ellos sería imposible la especificidad de cada una de las relaciones de “amistosidad”. Son gérmenes de lo

mínimo, de lo único y de lo propio que se expanden y sostienen un modo particular de relacionarse. En definitiva, son una declaración de diferencia.

Por otro lado, un primer acercamiento a la lectura de determinada obra musical nos permite decodificar, en líneas generales, los elementos que la componen. La escritura en el pentagrama, de algún modo, estandariza la obra. Lo que hace que cobre vida es la interpretación que cada artista hace de la misma. Si bien, los *matices* aparecen explícitamente en la partitura como indicios de los momentos de mayor o menor grado de intensidad, en realidad se caracterizan por su frescura y modo espontáneo de aparecer. No son exactos y puntuales, sino que muestran un determinado clima sonoro que la obra despliega en ese preciso momento. Es uno de los componentes musicales que mayor apertura de acción brinda al intérprete porque otorgan sentido expresivo a la obra, un sentido propio que es nuevo en cada interpretación. Los *matices* dependen, no sólo del o la intérprete sino también de la materialidad de los instrumentos, ya que la amplitud sonora de cada uno de ellos incide en la particularidad que adquiere el sonido. Parte de *pianísimo* (muy débil) hasta llegar a *fortísimo* (muy fuerte), además, de los ángulos reguladores que indican el trayecto en el cual la fuerza del sonido aumenta o disminuye de manera gradual. En general, los *matices* marcan los momentos más disruptivos de una obra: aquellos fronterizos donde un tema o clima se abandona para pasar a otro, aquellos de mayor vorágine o los que indican la proximidad del fin.

Como decíamos anteriormente la/el intérprete de una obra musical es quien toma este tipo de decisiones. Stravinski (2021) hace una clara distinción entre ejecutante e intérprete que nos resulta interesante destacar. El intérprete va más allá de los límites del ejecutante porque éste se aferra a lo estrictamente establecido, pero “... por escrupulosamente anotada que esté una música y por garantizada que se halle contra cualquier equívoco en la indicación de los *tempi*, matices, ligaduras, acentos, etc., contiene siempre elementos secretos que escapan a la definición...” (p.133). Esa es la tarea asignada al intérprete, la de atrapar esos elementos que no encajan en ninguna grafía. Por eso, aparece como una figura que trasciende lo escrito y atiende a la musicalidad. Ser buen intérprete supone a la vez ser buen ejecutante, aunque lo que ocupa un lugar relevante es la intuición y la experiencia más que la decodificación de signos. Esa diferencia entre ejecutante e intérprete es del orden ético más que estético porque en ambos casos se exige una traducción de la notación musical, pero en el intérprete, se suma “una complacencia amorosa”.

La “amistosidad” mucho tiene que ver con la acción de interpretación que requieren los *matices* porque es un tipo de vínculo que transita por diferentes maneras de embellecer los encuentros. En algunos casos, optando por casi desaparecer al percibirse de manera tan débil que pareciera no existir pero que, al mismo tiempo, da lugar a otros momentos de puro esplendor donde (entre bombos y platillos) se manifiestan los instantes de mayor visibilidad del vínculo. De este modo, igual que los *matices*, la “amistosidad” transita por los más diversos escenarios: aquellos de mayor dramatismo-calma, tristezas-alegrías, inicio-fin, no de manera dicotómica sino más bien como rasgo de impureza que todo lazo conlleva. Así, la “amistosidad” deja en claro la imposibilidad de lo homogéneo y lo neutral como elementos constitutivos del vínculo, ya que la versatilidad es una de las aristas que la hacen posible. Es la variabilidad sonora lo que da dinamismo a una especie de relación potente para que, por un lado, existan momentos que hagan explotar ciertos estados (como los sufrientes) y, por otro, anuncie (en voz “baja”)<sup>46</sup> la llegada de la calma o la despedida.

#### *De los movimientos y del carácter*

**E**l movimiento viene originado por el grado lento o veloz con que se ejecuta un fragmento o una obra musical. (...)

Hay en uso una gran variedad de movimientos desde el más lento hasta el más rápido y vienen indicados con términos italianos que se colocan al principio de una pieza musical y en la parte superior del pentagrama. (...)

A veces, la inspiración del autor, sea por razones de efecto, por tecnicismo o para realzar una frase melódica, no desea un compás rigurosamente medido sino que está en su imaginación modificar el movimiento de esa frase, retardándolo, apresurándolo o superponiéndolo momentáneamente.

A estos efectos se le llama *Alteración de Movimiento*, y sus términos se colocan en el transcurso de la frase melódica (pp. 163 y 164).

Fue común entre los grandes compositores usar *términos* adecuados a la naturaleza de sus inspiraciones melódicas los que, a veces solos y a veces unidos

---

<sup>46</sup> Ponemos “baja” entre comillas porque no hacemos referencia a la altura del sonido (grave) sino a la intensidad del mismo (débil). La usamos desde el sentido común en el cual se dice “voz baja” cuando en realidad se refiere a una intensidad débil.

al término de movimiento acreditan el sello del carácter de la composición y de su autor (p. 166). ]

Una misma obra transite por diferentes *movimientos*, esto hace que se pueda percibir los diversos modos de dinamismo y transmisión de una composición. También, puede darse que dentro de un mismo *movimiento* haya variaciones en una frase melódica rompiendo con la linealidad interna y generando una dinámica particular. Se trata de una cuestión temporal, del modo de interpretación, del pasaje de un tiempo lento a otro rápido que puede presentarse de manera repentina o graduada. Así, nos encontramos al inicio de la partitura con indicadores como: *Largo* (lento), *Andante* (tranquilo), *Allegro* (rápido), *Presto* (muy rápido). Entonces una misma obra musical (principalmente clásica) pasa por diferentes estados que hacen a la versatilidad del tema musical, es decir, que transita por tramos musicales enmarcados por determinados *movimientos*.

Podemos afirmar que la “amistosidad” es *movimiento*. Una temporalidad que fluye de manera discontinua, alternada, repentina o esperada. Establecer este dinamismo es una manera de reconocer la no linealidad temporal en los vínculos que se gestan al educar. Además, lleva a evidenciar, aceptar y transitar por diferentes terrenos que aparecen a lo largo de un mismo recorrido. Decir que la “amistosidad” es *movimiento* es aceptar que un mismo tramo pueda ser interpretado de manera diferente por cada uno/a de los/as intérpretes. La cotidianeidad de lo educativo es vivida en *movimientos* que pasan de lo lento a lo muy rápido (o viceversa) y que la “amistosidad” los reconoce y valora porque los concibe como efectos del existir. Efectos que retardan, apresuran o superponen lo temporal. Efectos que alteran haciendo que lo lento se apresure o que lo rápido retarde dejando en evidencia la inestabilidad de la supuesta rigurosidad de lo medido. No para detenerse en alguno de ellos, sino para saber que hay otros a la espera de ser interpretados. Así, en medio de una “estabilidad movable” se transita por los sufrimientos de una manera que hace posible que se mueva hacia otros modos de existir. En definitiva, se trata de inventar *movimientos* para producir quiebres que abran a otras sonoridades y temporalidades.

Por otro lado, una obra musical puede ser alegre, triste, melancólica, solemne... es decir, tiene un carácter propio cuya finalidad es transmitir cierta sensibilidad a quien la percibe. Términos como *con grazia*, *dolce*, *tranquillo*, *con brio*, *vigoroso*, *agitato*, *con espressione*... ofician de adjetivos que generalmente se presentan junto al término

asignado al movimiento y ambos son los que imprimen determinada sensación en quien la escucha. Se trata de una cuestión que poco tiene que ver con la racionalidad, sino más bien rosa lo intuitivo y lo pasional. Quien la interpreta juega un rol decisivo en relación al *carácter* de la pieza musical más allá de respetar las indicaciones que el/la compositor/a haya establecido puede suceder que éste otorgue un plus de sensibilidad que transporta al oyente a otros escenarios posibles.

La “amistosidad” más que un determinado *carácter* lo que la define es un modo de existencia que se abre a diferentes formas expresivas. De esta manera, no queda acorralada a una única sensibilidad, por el contrario, hasta puede verse envuelta en contradicciones que, en algún momento, logra enmarcarlas para no desbarrancar. Dicho de otro modo, si bien el *carácter* de la “amistosidad” puede ser fluctuante siempre apunta a la alegría como fuerza vital para atravesar los estados de sufrimiento. Alegría, entendida spinozianamente, aquella que aumenta la potencia de actuar y se convierte en posibilidad transformadora del sufrimiento. Por eso, la “amistosidad” transita por diferentes caracteres, pero nunca pierde de vista la alegría como horizonte existencial.

#### *De barra de repetición y Coda*

[ Si a la línea divisoria le agregamos otra más de escritura más gruesa y le colocamos dos puntos (uno en el segundo y otro en el tercer espacio), toma el nombre de barra de repetición o *ritornello* (del italiano *ritornare*, regresar) (p. 66).

Coda: La última parte de una composición musical. Por lo general es un pequeño resumen de los mejores diseños de dicha composición (p. 231). ]

La *barra de repetición* es la que indica el lugar al cual retornar para repetir determinado fragmento de la obra musical y, luego, continuar con lo previsto. Entonces, es una manera de graficar la opción de regreso a un lugar específico para ser nuevamente interpretado. La “amistosidad” se muestra como la posibilidad de volver, de arrepentirse, de querer regresar. Puede suceder que al generarse la “apertura de escape” en las relaciones de “amistosidad” alguien haya decidido retirarse y, luego, opte por regresar. Al igual que existe la posibilidad de marcharse también está el de una

nueva bienvenida, pero, en algún momento, se llega a la última parte que anuncia la irremediable despedida.

La *barra de repetición* vuelve hacia atrás, pero en esa ocasión la interpretación nunca es idéntica a la anterior. No hay posibilidad de repetirla tal como lo hace un reproductor de audio, sino que al repetir instala la diferencia mínima entre una y otra vez. Entonces, el volver de la “amistosidad” nunca es al mismo sitio y es justamente eso lo que carga de potencialidad a ese nuevo comienzo.

La despedida indefectiblemente llega con la *coda* que anuncia la cercanía de los últimos trazos que hacen a la “amistosidad”. Ella misma se encuentra conformada desde su interior con ese periodo de cierre que condensa los diferentes momentos que fueron configurando a la “amistosidad”. El sufrimiento, de esta manera, se encuentra atravesado por momentos de “vuelta atrás” y de “terminación”; en medio de la lucha contra el estancamiento, ese que hunde en lo más profundo. La “amistosidad” instala un dinamismo tal que en algún momento se detiene para continuar y, finalmente, acabar. Tiene un fin, un límite, un adiós.

Por lo desarrollado, estamos en condiciones de afirmar que la *barra de repetición* designa un regreso al mismo lugar. Lo mismo no es lo igual porque lo mismo va a verse afectado por la imprevisibilidad que toda interpretación supone y se va a repetir de diferente manera. A la vez, marca un lugar preciso de referencia al cual remitirse. Entonces, tiene esa doble vertiente: la novedad y el punto de anclaje. Por otro lado, la *coda* es una especie de prolongación de lo inevitable. Esa extensión que se muestra necesaria para realizar el pasaje de la sonoridad al silencio final. De esta manera, la “amistosidad” se (des)envuelve entre repeticiones diversas y tramos de cierres que evitan lo abrupto, es decir, esos desniveles muy pronunciados que pueden provocar la caída. En cambio, a través de la *coda* se amortigua el pasaje y se prepara un nuevo modo de estar ahora menos sufriente.

### *De la partitura*

[ Se llama partitura al libro que contiene la reunión de todas las partes que corresponden a la instrumentación y voces de una composición musical.

El que lee la partitura, abarca de un solo golpe de vista el conjunto de la obra a ejecutarse... (p. 223). ]

La *partitura* es el espacio en donde queda escrita la obra musical a través de diferentes símbolos del lenguaje musical. Si bien, la escritura, es un recurso de transmisión corre el riesgo de que los/as ejecutantes se aferren demasiado a ella y corrompan la obra. Una partitura es una guía en la cual no reside la musicalidad, aunque la contenga. La música se escribe para ser compartida, como sustrato a partir del cual lograr consensos con los/as involucrados en la ejecución, se escribe con el fin de resguardar la composición como bien cultural, pero jamás logra capturar por completo la musicalidad de la música.

Nosotras/os estamos haciendo una *partitura* de la “amistosidad” sabiendo que ésta la excede y que nos vemos obligados/as a reconocer las limitaciones de lo que buscamos especificar. La “amistosidad”, al igual que la música, roza lo inefable. Por esta razón, es uno de esos términos donde el lenguaje se ve acorralado. Estamos haciendo rodeos, bosquejando una escritura, pero sabemos que hay algo que se escapa en el registro. Un poco de todo esto hay en la escritura musical: precisiones, detalles, aclaraciones, puntualizaciones y, sin embargo, esa misma obra tiene tantas interpretaciones como intérpretes, hasta un/a mismo/a intérprete cada vez interpreta de diferente manera. Leer la *partitura* permite conocer la obra musical, encontrar familiaridades sonoras y tomar decisiones en cuanto al modo de acción, por lo tanto, es una herramienta necesaria (al igual que el abordaje en torno al constructo conceptual que estamos haciendo de la “amistosidad”). Pero, a pesar de eso, es necesario aclarar que tanto lo musical de la música como lo amistoso de la “amistosidad” se dejan escuchar en esos espacios *entre* nota y nota o compás y compás, es decir, en lo (no) escrito que habita la escritura. Esta composición conceptual tiene como propósito resignificar los sentidos de aquella otra composición musical que queda plasmada en la *partitura* que está impresa en las nalgas de uno de los personajes de la obra del Bosco que da inicio a este apartado. De esta manera, pasamos de una partitura como artificio de represión a otra como fuerza vital para transformar el sufrimiento. En otras palabras: partimos de una partitura que habita en el infierno, que se hace carne y que se profana a otra que se aleja de la oscuridad, que se hace aliento y que se consagra. Así, presentamos la “amistosidad” como la *partitura* del lazo ético que sonoriza la educación.

Con el fin de dar los últimos pasos en este trabajo de delimitación y especificación de la “amistosidad” recuperamos aportes de autores que van a ir enlazando los conceptos que anteriormente fuimos presentando de manera separada y que estamos buscando entramar porque en la “amistosidad” al igual que en la música ...

... todos los elementos tienen que estar integrados en un todo orgánico. No hay elementos independientes en la música: el ritmo no es independiente de la melodía, ésta no es evidentemente independiente de la armonía, y ni siquiera el tempo es un fenómeno independiente. (...) En la música tonal, es necesario entender que ritmo, melodía y armonía pueden moverse a velocidades diferentes. Es posible concebir variaciones infinitas de ritmo sin cambio alguno en la armonía, pero es inconcebible alterar la armonía sin que ello implique un cambio tanto en la melodía como en el ritmo. Esta trinidad de ritmo, melodía y armonía destaca la necesidad de un punto de vista personal... (Barenboim, 2008, pp. 22 y 24).

El trabajo que venimos realizando tiene, justamente, el fin de asumir una determinada perspectiva que determine los criterios sobre los cuales ir haciendo dialogar los diferentes conceptos que se amalgaman para conformar el de “amistosidad”. Tenemos el convencimiento que estos conceptos que hacen al de “amistosidad” se mueven entre el *sonido* y el *silencio*. Espacio en el cual se empalman mostrando una manera posible de configurar el lazo de “amistosidad”. Algunas nociones que giran alrededor de lo musical, también, lo hacen en torno a la “amistosidad”. Nos estamos refiriendo puntualmente a la *presencia*, a la *escucha* y a la *improvisación* que la música habilita y propone.

La “amistosidad” requiere un tipo de *presencia* similar a la que supone el presente sonoro y que tiene que ver con un espacio/tiempo particular en donde algo resuena, se dilata y reverbera. Por eso, recurrimos a Nancy (2015) para responder de qué presencia estamos hablando. Es interesante su planteo cuando declara que esa presencia no hace referencia a un “estar presente” sino un “estar en presencia de”. Por eso, la música como expresión en donde la sonoridad cobra protagonismo exige una presencia en el sentido de un presente que no es un ser, sino un venir, de un pasar, de un extenderse y de un penetrar. Lo que estamos diciendo es que no se remite a la presencia en sentido de un “estar ahí” o de “una cara visible”, de un aparecer, de un fenómeno, de

una manifestación porque la música no es nada de eso, ya que, más que definirse como fenómeno o manifestación, Nancy (2015) la entiende como evocación (aliento, inspiración, exhalación), por eso, penetra, avanza, atraviesa e insiste.

Pero si bien no consiste en un ser presente ahí, un ser estable y asentado, no está, empero, en otra parte ni ausente: se encontraría, antes bien, en ese rebote del “ahí” o en su puesta en movimiento, que hace de él, del lugar sonoro, un lugar a sí, un lugar *como* relación consigo, como el tener lugar de un sí mismo, un lugar vibrante... (p. 38)

Entonces, más que una presencia es una (co)presencia que transita el pasaje del “sujeto fenomenológico” al “sujeto resonante” porque no es un sujeto siempre dado de una vez, en este sentido, “... el sujeto de la escucha está aún por venir...” (p. 42). Es una presencia móvil, vibrante, que rebota, produce eco y se relanza “presencia de presencia, más que pura presencia” (p. 37). De esta manera, cuando “La presencia sonora *llega*; comporta un *ataque*...” (p. 34) y el sonido que percibe el oído atraviesa el cuerpo entero.

Por lo tanto, la presencia que conlleva la “amistosidad” va más allá del sentido habitual que suele concebirla como apariencia o como “dar el presente”. No se reduce al “estar ahí” sino que se amplía en una figura de aliento que invade un espacio/tiempo determinado. Tampoco es estar ausente, ni mucho menos, sino es un estar en movimiento vibrante que hace posible enlazarse a través de la “amistosidad”.

Por otro lado, establecemos vínculos intensos entre “amistosidad” y la *escucha* a la que también hace referencia Nancy (2015) esa que está al acecho del silencio, ya que, es en él donde se abre el sentido y, así, se tiene contacto con los efectos y no solamente con los conceptos. Efectos que sólo pueden oírse si resuenan. Por eso, la escucha es una disposición al “sentido auditivo” en cuanto la música “... está hecha para ser escuchada, pero es ante todo, en sí, escucha de sí” (p.55). De esta manera, se identifica el sentido con la resonancia, con un eco o una remisión del sonido en sí. Ese sentido que va más allá de la significación es el que tiene vínculo con la pura resonancia que atraviesa el cuerpo como si fuera una caja de resonancia del ultrasentido. En este contexto afirma que:

El sentido es, en primer lugar, el rebote del sonido, un rebote coextensivo a todo el pliegue/despliegue de la presencia y del presente que hace o abre lo sensible como tal, y que abre en él el exponente sonoro: el apartamiento vibrante de un *sentido* ... (p. 61)

Además, el sentido nunca es neutro, sino que tiene una voz determinada por la dicción que modula constantemente. Cualquier texto comporta una dicción que le da su propio tono, color y estilo. La dicción es el eco del texto, por eso, no se trata sólo de la musicalidad de lo escrito sino de la música que habita en él para resonar más lejos y escucharse hondamente. Por eso, la escritura es una voz que resuena y la escucha de esa voz es "... la escucha de lo que no está ya codificado. Quizás no *escuchemos* jamás otra cosa que lo no codificado, lo que no está aún encuadrado en un sistema de remisiones significantes, y no *entendamos* sino lo ya codificado que decodificamos" (p. 74). Entonces, una cosa es la escucha que es capaz de escuchar lo que se escapa a todo código y otra lo que entendemos justamente por estar codificado y ser capaz de decodificación.

Lo que venimos llamando "amistosidad" tiene que ver con esta escucha que se halla al borde del sentido y, el sonido, justamente se encuentra en ese margen. En este tipo de lazo hay que estar dispuesta/o a la escucha, esa que escucha con todo su ser, que resuena en su cuerpo, que atiende al silencio y que rebota porque de algún modo también refiere a sí. De esta manera, la "amistosidad" es un arrebato al cuerpo que lo enfrenta con sentidos que van más allá de una única significación. Sentidos que, quizás, conmuevan al sufrimiento, ya que atacan y aterrorizan no sólo a un cuerpo sino a un "más allá", a un "ultra", a un "plus", a un "extra" ...

En otro orden de ideas, Jankélévitch (2014), realiza un desarrollo conceptual sobre la *improvisación* en la música que tiene mucho que ver con la forma de la "amistosidad". En primer lugar, coloca la improvisación en un lugar intermedio (en el intervalo) entre una reacción refleja y el *logos*, es decir, una preparación instantánea. Entonces, entre el reflejo y la reflexión se ubican las situaciones no esperadas a las cuales hay que responder, no de manera adaptativa sino a través de una solución que escapa a la deliberación. Por eso, la define como "... el regreso de lo mediato a lo inmediato. Mediación inmediata o inmediatez discursiva..." (p. 110). En el caso de la "amistosidad", afirmamos en páginas anteriores que encarna la lógica de lo *inter* y ahora la enlazamos con ese mismo espacio que ocupa la improvisación, ya que atiende a lo imprevisto de manera intuitiva y, a la vez, deja que se cuele un halo de racionalidad en la inmediatez de toda situación impensada.

Luego, con la misma intención de darle sitio a la improvisación, Jankélévitch (2014), sostiene que remite al futuro de la acción, es decir, a lo inminente que acecha y, al mismo tiempo, la vincula con lo mínimo que antecede, con un casi presente, "el

retraso más pequeño posible”. Por eso, lo que la caracteriza es la extemporaneidad que requiere “... una combinación de vigilancia y agilidad acrobática, decisión, pero también cierto abandono” (p. 111). Similar a la coreografía que danza la “amistosidad” cuando le urge responder ante el sufrimiento y no hay temporalidad fija que marque claramente el antes y el después, sino que en esa indeterminación se despliega y permanece.

Finalmente, ubica la improvisación en el primer paso de la invención. “Es el comienzo del comienzo” (p.115). Así, el interés ya no está depositado en la obra acabada e impoluta, sino en el trabajo de invención, en la operatoria, en el procedimiento, en la formación indeterminada, en el laboratorio que luego, todo eso, desemboca en la obra acabada. La improvisación es la fase inicial e íntima, “...una belleza recién despertada” (p.120). “La improvisación es aproximación profesada; la propia vacilación engendra en el oyente una simpatía agradecida por ese proceder imperfecto, errante, aproximativo y jalonado de fracasos que se supone que es el de la vida” (p. 121). Entonces, quien improvisa lleva a cabo una obra de invención partiendo de un esquema que entiende dinámico y móvil. Encuentra sus temas en la misma búsqueda. Su creación no parte del vacío, sino que busca lo que en cierto modo ya encontró. Por eso, la manera de disponer es un acto de invención en donde el tema musical madura, hace lugar a lo inesperado, realizan nuevas combinaciones, abre modos fortuitos que habilita la misma escritura y toma decisiones que llevan a experimentar la mayor gama de posibilidades musicales. En este sentido, Jankélévitch (2014) dice que...

Ensayo a tientas varias direcciones sucesivas antes de encontrar la que le permitirá avanzar hasta lo más lejos y, por consiguiente, actualizar la mayor cantidad posible de virtualidad. También le ocurre que se adentra a un camino sin salida, que le obliga a volverse sobre sus pasos: tal idea esbozada resulta que no tiene resultado o un rendimiento bastante desalentador... Quien dice improvisación, dice maniobra falsa, revueltas caprichosas y rodeos inútiles (p. 135).

Este otro lugar, el del inicio, es el de la invención, la creación y, también, el de la “amistosidad” porque ante situaciones sufrientes que son imposibles de universalizar se requiere afrontar la incertidumbre del porvenir. Intervenir y actuar, en primera instancia, a través de tanteos atentos y amorosos que pueden llegar a ser errantes, pero, al mismo tiempo, son un gesto de humanidad.

En otra de sus obras, Jankélévitch (2005), establece relaciones de carácter necesario entre el *silencio* y la música que consideramos relevantes de rescatar para vincularlas con la “amistosidad”. En primer lugar, distingue dos tipos de silencios: uno que antecede a la música (anuncia el surgimiento de algo, es profético) y otro que la sucede (retorna al inicio, es regreso), por eso, afirma que la música transita “Del silencio al silencio, a través del silencio...” (p. 200). Éste es una pausa de continuidad, interrupción, suspensión... En varias oportunidades define la música como una forma de silencio que, al mismo tiempo, lo requiere para ser escuchada “... hace falta el silencio para escuchar el melodioso silencio” (p. 209). Entonces, la música es una construcción melodiosa, medida, encantada que habita en el silencio. Se eleva a partir de él, se aleja de la hegemonía que impone la palabra y, de esta manera, el silencio se muestra como un elemento constitutivo de la música audible. Por eso, “... los silencios y suspiros intramusicales, que son las pausas numeradas, cronometradas y minutadas, airean la masa de discurso de acuerdo con una exacta metronomía, porque la música sólo respira en el oxígeno del silencio” (p. 205). Tomar aire, respirar y renovar.

Además, el silencio tiene el poder de decir lo indecible y de ubicarse en el umbral de lo inaudible. Una zona fronteriza en la cual es posible encontrarse con sonidos que casi se disuelven, pero que componen una micromúsica (aquella apenas audible: música mínima). En este sentido, la música se instala al borde de lo inefable que establece ciertas reservas ante lo inexpresable y esto la acerca al misterio o, más bien, al enigma.

Por otro lado, ante una existencia que suele ser ruidosa y avasallante, el silencio se presenta como un atenuante que posibilita la transmisión del mensaje porque

... nos permite escuchar *otra voz* que habla *otra lengua*, una voz llegada *de otra parte*... Esta lengua desconocida de una voz desconocida, esta *vox ignota*, se oculta tras el silencio... (...) El silencio hace surgir el contrapunto latente de las voces pasadas y futuras, un contrapunto que altera el confuso presente, y por otra parte revela la voz inaudible de una ausencia que recubre el estrépito ensordecedor de las presencias ... (p. 224).

Así, el sonido requiere ser renovado para prolongarse, es decir, si no se avecinara el silencio, el sonido desaparecería. Por eso, el silencio no es ausencia de sonido (como si fuera una degradación de su ser que lo lleva a consumirse) no tiene carácter privativo, sino todo lo contrario, es plenitud. Transmisor y revelador de lo que se mantiene oculto, pero “... la música y el silencio que la envuelve son *de este mundo*.

Aunque esta voz no nos revela los secretos del más allá, puede, sin embargo, recordar al hombre el misterio del que es portador” (p. 229).

La “amistosidad” está impregnada de silencios que encarnan los sentidos que venimos presentando porque, al igual que la música, establece vínculos necesarios con él al instalar la interrupción como presencia que permite la continuidad. Detenerse para poder prolongarse. Además, ella misma está conformada de silencios que delimitan un contorno (uno muy particular en cada caso). Un silencio previo y otro posterior, uno de “toma de aire” y otro de “expiración”, uno que “inaugura” y otro que “despide”. En este sentido la “amistosidad”, al ser silencio, transmite algo de lo (in)decible, (in)audible, (in)efable e (im)pensable. Además, el silencio le permite renovarse continuamente gracias a la frescura que da la brisa cuando el silencio se manifiesta dejando escuchar lo que la palabra suele ocultar.

Damos un paso más con Barenboim (2008) en “El sonido es vida. El poder de la música” puntualmente al comienzo del primer capítulo recupera la definición de música de Ferruccio Busoni “... que dijo que la música es aire sonoro, que lo dice todo y nada al mismo tiempo” (p. 15). Hace un momento atrás, con Jankélévich, dijimos que era silencio y ahora con Barenboim decimos que es sonido sin por ello caer en contradicción alguna. El autor afirma que el sonido es el fenómeno físico a través del cual se transmite el contenido musical. Es efímero, se desvanece en el silencio y con el cual, al mismo tiempo, tiene una relación inevitable. “En este contexto la primera nota no representa el inicio: surge del silencio que lo precede” (p. 17). “El último sonido no es el final de la música. Si la primera nota está relacionada con el silencio que la precede, la última nota tiene que estar relacionada con el silencio que la sigue” (p. 19). Pareciera estar refiriéndose a los mismos silencios (uno anterior y otro posterior a la música) de los cuales hace referencia Jankélévich (2005).

Por otro lado, el sonido tiende a disolverse en el silencio, por eso, requiere que se lo sostenga mediante una energía que actúe contra la fuerza de atracción que ejerce el silencio (el cual hace finito al sonido, ya que, establece sus límites temporales). Además, el sonido requiere de coraje porque cuando aumenta su intensidad hasta el límite de lo posible no mide las consecuencias que lo llevarán seguramente a un repentino e inesperado *pianísimo* si no es al silencio mismo. Por eso, el coraje es esa disposición a asumir el imprevisto sin dejar de ser sonido. Ese tipo de riesgo también está presente en la “amistosidad” cuando adopta esa línea de máxima resistencia para no quedar acorralada al sufrimiento.

Hace un momento hablamos de los *matices*, *intensidades* y de *dar color* a la música. En este aspecto Barenboim (2008) afirma que pueden darse dos maneras de preparar la llegada del silencio: una es generando tensión a partir del aumento de la intensidad para que luego se haga presente y otra disminuyendo progresivamente la intensidad (ángulos reguladores) hasta llegar a la sonoridad más suave posible que lo anticipe inevitablemente. Por esta razón, anteriormente afirmamos que la “amistosidad” se ocupa de administrar silencios: prepararlos, atenderlos, escucharlos y escuchar lo que dejan oír.

Cuando presentamos el concepto de *ligadura* y su función en la música decíamos que se encarga de prolongar el sonido y de sostenerlo lo máximo posible. En este sentido, Barenboim (2008) afirma que cuando varias notas están ligadas comienza una lucha entre ellas para no caer en el silencio y esto hace que se relacionen con la nota anterior y posterior con el fin de seguir permaneciendo en el ser. Así, concebimos la “amistosidad” como ligadura que vincula de otro modo y no necesariamente evitando los conflictos.

Con el propósito de dar cuenta de las características que asume la temporalidad en la “amistosidad” en algún momento también nos referimos al *contratiempo*, a la *métrica imprecisa*, a los *valores irregulares* y al tiempo *rubato*. Barenboim (2008) afirma que este último es la posibilidad de introducir la subjetividad dentro del tiempo objetivo “... es el oído el que debe guiarnos en el *tempo rubato* para encontrar la fuerza moral de devolver lo que fue inevitablemente robado” (p. 30). Deja en evidencia la necesidad de restituir lo que fue sustraído y la presenta como una condición moral. Por un lado, ofrece la posibilidad de correrse del tiempo determinado y otorga libertad de introducir modificaciones mínimas para no perder el contacto con el tiempo objetivo que organiza. Y, por otro lado, obliga a devolver lo tomado. Entonces, implica tanto novedad como restitución.

También, el autor hace mención de la *modulación* en el diseño de una obra musical como aquella que otorga un enfoque distinto a la composición cuando se traslada a una *tonalidad* diferente. En la música hay normas que son obligatorias y que instalan relaciones determinadas (como puede ser el caso de algunos cambios en la armonía o modulaciones). Dirigirse a la modulación de la nota dominante se presenta como obligación, pero, a la vez, abre la posibilidad de una serie interminable de modulaciones que hacen a la exploración sonora. Entonces, la determinación no es determinismo absoluto sino apertura a un abanico de opciones.

Anteriormente nos referíamos a la *escucha* desde la perspectiva de Nancy (2015) que, como veremos, podemos vincularla con la de Barenboim (2008) cuando diferencia oír de escuchar. El primero definido por el fenómeno físico que ocurre en el oído y el segundo, como el “... oír acompañado por el pensamiento...” (p. 45). En muchas ocasiones oímos sin escuchar (en el caso de la música suele darse por dos motivos: uno como consecuencia de las grabaciones que hacen que esté disponible la obra en cualquier momento y otro por la función de acompañamiento que suele otorgarse a la música cuando se la propone como “música de fondo”). Por eso, “La música exige silencio y una concentración total por parte del oyente” (p. 47) para no caer en el consumo pasivo creyendo que es suficiente con “estar ahí” al momento en que es interpretada.

Si nos detenemos un instante en las páginas impresas de la escritura musical como lo hicimos cuando hablamos de la *partitura* (en donde convergen todos los elementos del lenguaje musical) decíamos que la musicalidad trasciende esa notación. Barenboim (2008) parece afirmar lo contrario cuando dice que “... un intérprete puede ofrecer sólo determinados aspectos de la música en una única interpretación y no puede expresar todo lo que contiene la partitura” (p. 56). Podríamos concluir que esto se debe a que la escritura contiene más de lo que es posible interpretar o que en toda interpretación no hay repetición, sino improvisación (lo que supone infinidad de posibilidades más allá de lo determinado). Esa imposibilidad de interpretarlo todo no se debe a una limitación, sino, todo lo contrario, manifiesta la amplia gama de posibilidades interpretativas que una misma partitura ofrece. Por un lado, la necesidad de obedecer a lo escrito y, por otro, la necesidad de adoptar un determinado punto de vista particular que defina, por ejemplo, cuál es el grado de sonoridad de un *pianísimo* a diferencia de un *piano*. De esta manera, evitar una ejecución automática e irreflexiva de la letra cuando la infidelidad es inevitable si lo que se hace es interpretar y no sólo ejecutar la obra musical. Entonces, en torno a la “amistosidad”, de igual modo, se espera cierta distancia de esta escritura para ser fiel a las exigencias de lo vital. Más allá que la música se escriba y tenga su propia notación, Barenboim (2008) afirma que es imposible la repetición exacta porque el oído recuerda y es capaz de remitirse al sonido escuchado anteriormente, es decir, tiene conciencia del presente y del pasado simultáneamente. Esto le permite establecer relaciones entre las notas que sonaron con las que están efectivamente sonando ahora y esos vínculos siempre se renuevan, por eso, es imposible la repetición idéntica.

Algo de esto tiene que ver con la *interpretación e improvisación* sobre las cuales estuvimos realizando precisiones en páginas anteriores desde la postura de Jankélévich (2014). En este mismo escenario, Barenboim (2008) afirma que la interpretación dispone de una infinidad de posibilidades que hacen que cada interpretación sea una expresión finita y temporal a diferencia de la partitura que la presenta como una obra acabada e infinita. La interpretación es el resultado del diálogo que se entabla entre el intérprete y la partitura. Éste no se limita a la reproducción literal de lo que está escrito porque resulta imposible la fidelidad absoluta. En este sentido, sostiene que “La literalidad representa sólo la mitad de la ecuación, la otra mitad está formada por los interrogantes que nos llevan a buscar y comprender cada parte de la música en función de la naturaleza última del todo” (p. 61). Esta tarea le exige al intérprete examinar su interpretación porque si bien la espontaneidad es necesaria no se debe dejar de lado la importancia de conocer la estructura interna de la obra, ya que sus propias decisiones aflorarán de este conocimiento. Después de estudiar la composición en su complejidad es posible volver al primer encuentro con la obra, es decir, retornar hacia aquella interpretación primera, hacia aquel primer contacto, pero ahora desde un fluir diferente.

En torno al arte de interpretar y a su experiencia personal como pianista, Barenboim (2008), relata que en cada acto en vivo ...

... inesperadamente sucederá algo durante la actuación que me hará tomar una dirección que no se me había ocurrido en todas las ocasiones que la había tocado en casa. Esta realización espontánea, sin embargo, no habría sido posible sin la repetición y la familiaridad derivada del intenso estudio. Este es el motivo por el que la improvisación -tomar la dirección inesperada, dejar que los dedos, el corazón, el cerebro, la barriga colaboren de una manera impremeditada- es un estado de dicha en la vida de un ser humano, además de la base para hacer música (p. 66).

La escritura que estamos plasmando en estas páginas sobre la “amistosidad” espera algo de esto, ya que, no exige ser memorizada y reproducida desde la literalidad, sino que busca ser interpretada e interpelada a través de un acto creativo de interpretación e improvisación que atienda a las particularidades de cada vínculo y a la situacionalidad de cada caso de sufrimiento. Para esto, requiere tanto de la espontaneidad como del conocimiento para poder llevarla a cabo. Estar dispuestos/as a tomar decisiones improvisadas sobre la base de una formación ética que sostenga el sentido transformador de la educación. Nos atrevemos a esta escritura sin desconocer

los riesgos que la misma supone, al mismo tiempo de advertir el aliento esperanzador que destila.

A continuación, proponemos sustituir en la cita el término “música” por “amistosidad”. Aquí, Barenboim (2008) explica por qué lo atrae una tarea imposible como es la escritura sobre la música:

Si intento hablar de música (de “amistosidad”)<sup>47</sup> es porque lo imposible siempre me ha atraído más que lo difícil. Si hay cierto sentido tras ello, intentar lo imposible es, por definición, una aventura, y me da una sensación de actividad que se me antoja especialmente atractiva. Tiene la ventaja añadida de que el fracaso no sólo es tolerable sino esperado. Intentaré por tanto lo imposible y trataré de trazar algunas conexiones entre el contenido inexpressable de la música (de “amistosidad”) y el contenido inexpressable de la vida (p. 15).

Esta es nuestra manera de explicar por qué nos atrae la tarea imposible de definir la “amistosidad” como contenido (in)expressable que responde también a lo (in)expressable del sufrimiento.

---

<sup>47</sup> Los paréntesis son nuestros.

## **Finale: A modo de cierre**

Finale es la pieza que culmina la obra, en este caso, se prolonga y se extiende lo máximo posible hasta poder dar por terminada la composición. Por eso, comienza con “Una conclusión que se resiste” en la cual reanudamos los principales conceptos y aportes que se fueron desplegando a lo largo de la escritura como así también los análisis que nos permiten avalar o refutar las hipótesis iniciales. Luego, se presenta la “Coda” como instancia que encarna lo inevitable del acabamiento. Y, por último, se explicita la bibliografía (referencias) que sostiene y acompaña el recorrido realizado.

## Una conclusión que se resiste

En estas páginas recapitulamos algunas nociones en relación al título, al objeto de estudio y la metodología adoptada en esta investigación. Además, recuperamos las hipótesis e intencionalidades que postulamos al principio para llevar adelante un análisis a posteriori del recorrido realizado. Luego, atravesamos el constructo teórico que fuimos configurando. Lo presentamos mediante dos pasajes: uno, de lo metafísico a lo anti-metafísico y otro, de la amistad a la “amistosidad”. De esta manera, damos comienzo al fin.

### Sobre el título, el objeto de estudio y la metodología

El título siempre resulta ser ese primer contacto con la obra y que disemina una serie de interpretaciones posibles previas a la lectura: *Sentidos Filosóficos del Sufrimiento y la “Amistosidad” como Efecto Ético de la Educación* ¿Qué nos dice hoy al volverlo a leerlo?

Sentidos: *Porque queremos ampliar nuestro campo interpretativo.* Filosóficos: *Porque llevamos adelante una investigación filosófica sobre el concepto de sufrimiento.* Sufrimiento: *Porque no podemos desentendernos de él.* “Amistosidad”: *Porque no es amistad, pero tampoco deja de serlo.* Efecto Ético: *Porque buscamos anticiparlo.* Educación: *Porque es el oficio capaz de des-anudar el sufrimiento.*

Al re-encontrarnos con el título después del trabajo realizado podemos confirmar que nuestro interés se mantuvo en agregar significación alrededor de los conceptos que fuimos convocando y desarrollando desde la perspectiva filosófica de Spinoza y Nietzsche. En este sentido, decidimos hablar de “sentidos” para no quedar aprisionadas/os a ciertas definiciones que están instaladas en determinados campos. De esta manera, logramos apertura y un panorama más amplio para movernos con soltura sabiendo que al referirnos a “sentidos” estamos habilitando, al mismo tiempo, el sin-sentido y el contra-sentido.

Una búsqueda atravesada desde un comienzo por la presencia de la amistad que está en el concepto mismo de filosofía. Una investigación filosófica que implica amistades intelectuales-sensibles-afectivas. El filósofo/a como el/la amigo/a del concepto. A lo largo de la lectura, por momentos, fuimos amigándonos con nociones que creíamos ajenas y en otros, distanciándonos de algunas que en algún momento abrazamos con fuerza. Así, hasta llegar a delinear el concepto de “amistosidad” que, en un primer momento, creímos vincularlo directamente con *Eros* y que, más adelante,

terminamos estableciendo diferencias que no habíamos advertidos con anterioridad. Así, la categoría de “amistad” ocupó un lugar que no había sido diseñado para ella, ya que quedó diferenciada tanto de *φιλία* como de *ἔρως*. Nos vimos en la necesidad de proclamar a la “amistad” como la relación ética dentro del campo educativo a causa del sufrimiento que forma parte intrínseca de la condición humana.

La problemática del sufrimiento insiste de manera personal y empezó a colarse, también, como una preocupación profesional. Se habrán percatado que fue un concepto abordado desde un enfoque amplio que no lo reduce al dolor físico ni moral, sino que hace referencias a experiencias que producen sufrimiento y que no repara en las causas que lo producen. Por eso, nos alejamos de concepciones provenientes de la medicina o la teología para hacer foco puntualmente en los constructos filosóficos anti-metafísicos que elucidamos de diferentes corrientes filosóficas. De esta manera, consideramos que era posible atender a situaciones singulares y no caer en abstracciones metafísicas que puedan obturar la capacidad de transformación de esos estados.

Además, al tratarse de un objeto de estudio que fue forjándose en la misma práctica filosófica entendimos que era imperioso trabajarlo desde la perspectiva educativa, ya que no encontramos demasiadas referencias a investigaciones educativas que hayan desarrollado las relaciones posibles entre sufrimiento-amistad-educación. En el apartado sobre el estado del arte dimos cuenta de esta ausencia. En las diferentes búsquedas aparecieron varios trabajos de investigación sobre ética en general y formación ética en particular; también sobre amistad y sufrimiento como categorías filosóficas, pero en ninguno sobre las relaciones entre: ética-sufrimiento-amistad-educación. Por esta razón, seguimos considerando significativo y necesario nuestro objeto de estudio. A pesar de esto, cada una de las investigaciones recuperadas y presentadas, de una u otra manera, contribuyeron a nuestro trabajo. En algunos casos haciendo aportes en torno a lo metodológico, en otros confirmando los intensos vínculos entre la filosofía de Spinoza y Nietzsche y muchas otras reafirmando la presencia inevitable e ineludible del sufrimiento en la condición humana. También fueron oportunidades para formularnos nuevos interrogantes y encontrarnos con algunos otros compartidos. Además, nos ayudaron a ampliar el panorama bibliográfico lo que nos permitió lograr mayor contextualización histórica de la problemática y, finalmente, nos topamos con investigaciones que confirmaron nuestra convicción de distanciarnos de ciertas posturas.

Por todo esto, ratificamos la relevancia de nuestro objeto de estudio. Como habrán notado, estuvimos ante una investigación educativa que se centró en el aspecto ético de la educación al concebirla como uno de los *oficios del lazo*. Es decir, como un trabajo artesanal que, entre otras cosas, enlaza, anuda, tensa, convoca... y los gestos mínimos son los que van dándole consistencia, como es el “tender la mano”. Después de la lectura general de la tesis podemos afirmar que la educación fue entendida (recurriendo constantemente a la palabra vital de Graciela Frigerio) como: un movimiento reparatorio de subjetividades, una invitación a dejarse alterar, una transmisión de un fondo cultural común, una asimetría necesaria que no constituye desigualdad, un volver disponible una oferta.

\*

Una peculiaridad de este trabajo fue la metodología que diseñamos para esta investigación. Teníamos, desde el inicio de esta búsqueda, la convicción (y la seguimos sosteniendo) que al tratarse de un objeto de estudio con ciertas particularidades teníamos que tomar decisiones metodológicas que acompañen esa singularidad. Como Benjamin dice y Didi-Huberman (2011) recupera: “El método científico se caracteriza por desarrollar nuevos métodos para llevar hacia nuevos objetos” (p. 175). Por esta razón nos preguntábamos: ¿de qué manera emprender un recorrido que sea riguroso y al mismo tiempo no termine convirtiéndose en puro determinismo?

En este sentido, entendíamos que estábamos ante lo que podríamos llamar: epistemología mestiza, epistemología de desapropiación, epistemología estética, epistemología del trazo. Una misma epistemología enfocada desde diferentes perspectivas a partir de las cuales fue adoptando formas diversas con el fin de acercarse al objeto de estudio desde diferentes frentes. Por esta razón, nos atrevimos a poner a disposición obras provenientes de lenguajes artísticos para conformar una especie de “laboratorio de imágenes” y llevar adelante un trabajo al estilo montaje (entendiéndolo como un método de conocimiento). Al concebir el arte: como símbolo, es decir, como aquello que hace seña nos permitió relaciona el placer estético con el conocimiento y afirmar que el placer estético implica en sí mismo una condición teórica que habilita una profunda reflexión. Las obras artísticas proporcionan un sentido que le está vedado a la palabra, esto trae aparejado un efecto de conocimiento y permite acceder a “algo más” y así presentarse como potencia de pensamiento. La línea podía ser trazada por un

dibujante, un bailarín, un compositor, un cineasta, un escritor o un cantante. Esto nos permitió escapar de las lecturas literales-lineales y llevar adelante un modo de intervención lateral. Por este motivo, recurrimos a la categoría de *oblicuo* para producir sesgos y no esperar un abordaje frontal.

Además de llevar adelante esta propuesta (cercano al trabajo de curaduría) no dejamos de reconocer la necesidad y relevancia de entrar en contacto con los textos de filósofos que enmarcaron teóricamente las reflexiones y análisis sobre nuestro tema de investigación. Por eso, sostuvimos esta búsqueda desde la argumentación, interpelación, refutación y comprensión para derogar la lógica de un discurso unívoco. De esta manera, aspiramos a propiciar relaciones dialógicas de comunicación entre los textos fuentes cuya condición sea el ejercicio de la racionalidad. Sin olvidar que: toda lectura es comprensión, todo texto es polisémico y toda interpretación es finita.

### **Sobre las hipótesis y el constructo teórico**

En el apartado introductorio de la tesis explicitamos las hipótesis e intencionalidades que dieron apertura a esta búsqueda. Después del recorrido realizado, llegó el momento de recuperarlas para llevar adelante un análisis que nos permita afirmarnos o diferenciarnos de aquella primera postura en la que habíamos establecido lo siguiente:

Hipótesis generales:

1. Los sentidos metafísicos del sufrimiento han obstaculizado la posibilidad de transformación de los estados sufrientes.
2. La amistad es una forma de relación que adquiere *Eros* y posibilita responder al sufrimiento.

Hipótesis restringidas:

3. La educación en general elude las situaciones sufrientes porque está sostenida sobre principios metafísicos.
4. Los sentidos filosóficos anti-metafísicos del sufrimiento resultan potentes para consolidar el sentido transformador de la educación entendida ésta como *oficio del lazo*.
5. La educación concebida como *oficio del lazo* consolida los sentidos anti-metafísicos del sufrimiento y, de esta manera, es capaz de responder ante las situaciones sufrientes.

6. La amistad es un modo de manifestación de *Eros* y la “amistosidad” una forma en la que se despliega el *Eros* pedagógico.

7. La “amistosidad” es una forma de relación ética dentro del campo educativo que permite transmutar el sufrimiento.

Las intencionalidades que orientan la búsqueda giran en torno a:

Elucidar sentidos filosóficos anti-metafísicos del sufrimiento con el propósito de evidenciar la vulnerabilidad de la condición humana. Por esta razón, la necesidad de reconocer y responder a la presencia inevitable del sufrimiento en educación y presentar la “amistosidad” como relación educativa que asume esta responsabilidad ética.

A continuación, pretendemos dar cuenta del despliegue conceptual que fue dándose a lo largo de la investigación como de los hallazgos encontrados y las reformulaciones que consideramos necesarias a partir de dos apartados que buscan evidenciar cómo fue desarrollándose el pasaje de un estado a otro. El primero: “De lo metafísico a lo anti-metafísico”; el segundo: “De la amistad a la amistosidad”. De esta manera, buscamos entrelazar (de otro modo) lo que fuimos construyendo en el trayecto de la investigación.

### **De lo metafísico a lo anti-metafísico**

Cuando nos referimos a las posturas metafísicas utilizamos el término “mal”, en cambio, al hablar de las anti-metafísicas optamos por el de “sufrimiento”. Iniciamos uno de los apartados dando cuenta de aquellas posturas filosóficas de las que pretendíamos tomar distancia: la filosofía estoica, la lectura plotiniana de la concepción platónica, la reinterpretación cristiana que lleva a cabo Agustín de Hipona y, finalmente, la concepción de Shopenhauer que oficia de bisagra hacia las posturas anti-metafísicas que desarrollamos en este trabajo.

Damos comienzo presentando (en líneas generales) los motivos de los “pasos al costado” que nos alejaron de cada una de ellas. En cuanto al estoicismo, cuyo principio podría declararse: ¡vivir conforme a la naturaleza! obliga a obedecerla ciegamente, actuar conforme a sus leyes y vivir en armonía con el *logos* (causa ordenadora de la materia). Esta postura, ubica al mal en “la vereda del frente”, es decir, que lo relaciona con la causa que provoca el desequilibrio con la *phisis*. El mal moral, entonces, es aquel que se constituye como una deficiencia que se aleja de la razón del cosmos. En este sentido, las pasiones no sólo buscan ser controladas, sino más bien erradicadas a través del uso de la razón. Al introducir un *logos* divino se instala una racionalidad

trascendente a la naturaleza que lleva no sólo a aceptar los padecimientos, sino que se los concibe como una reafirmación vital.

En el platonismo podríamos proclamar como premisa: ¡El Uno principio supremo que coincide con el Bien! Perfección absoluta que es capaz de comunicar su perfección sin sufrir ningún tipo de aminoramiento. En la procesión platónica se produce un degradamiento ontológico en el cual el Uno no se ve afectado. El fin de esa cadena, es decir, el último término de la procesión es el orden sensible en donde se encuentra la materia (pura multiplicidad y devenir). La materia sensible, por lo tanto, es presentada como sede del mal y deficiencia del Bien porque nada procede de ella. La materia es el mal por ser carencia total.

Estas filosofías, tanto la estoica como la neoplatónica, más la concepción paulina de pecado original influyeron en el pensamiento de Agustín de Hipona. Podríamos coincidir que su principio es: ¡Dios es el Ser y Sumo Bien! En cuanto al mal lo entiende como privación e incapacidad de comprender la razón divina, es decir como conocimiento limitado por no tener una visión cósmica. Además, identifica el Uno neoplatónico con Dios, pero no puede explicar la noción de mal proveniente de la materia, ya que ésta también es creación divina y todo ser participa de Dios, por lo tanto, es bueno. Así, el mal es no-ser y no tiene una causa propiamente dicha. Entonces, al no estar en la materia, el mal lo ubica en la voluntad libre que se inclina hacia aquello que no le conviene. El pecado original consiste en la trasgresión del orden divino y en el alejamiento del alma de su creador.

Es ineludible, si abordamos la problemática del sufrimiento, reparar en la postura de Shopenhauer, su principio: ¡La vida es sufrimiento! Por un lado, el mundo como resultado de una voluntad caprichosa y ciega que hace que la vida sea esencialmente dolor. Por otro lado, la voluntad del hombre cuya aspiración es infinita e insatisfecha, lo que la define como puro impulso deseante. Una voluntad que está siempre anhelando y que nunca logra saciarse, por esta razón, es fuente de angustia y de dolor. Así, el deseo termina siendo fuente del sufrimiento. Las vías para poder superarlo son: la experiencia artística, la compasión como modo de compartir el dolor, el camino ascético como forma de desvincularse de la voluntad y como camino de purificación que aparta del deseo. Sin embargo, hay una forma superior de redención que es a través de la mística, es decir, de la renuncia absoluta de la voluntad de vivir para, de esa manera, poder acceder a la vida plena.

Después de este recorrido, se habrán percatado de los motivos que nos llevaron a apostar por posturas filosóficas que se distancien de estas concepciones. Como afirmamos más arriba, en una de las hipótesis decíamos que sostener este posicionamiento obturaría toda posibilidad de cambio y eso es lo que justamente buscamos. Además, la educación estuvo anclada desde supuestos metafísicos que ubican al sufrimiento en lugares en donde lo reconocían como necesario o, por el contrario, lo invisibilizaban. Así, se dieron dos posturas contradictorias entre sí, por un lado, ideas pedagógicas tradicionales que entendían que aprender implicaba dolor, sacrificio y esfuerzo. Lo que hacía que el sufrimiento sea una condición necesaria para el aprendizaje. Y, por otro, ideas pedagógicas presentadas como renovadoras donde el dolor ni siquiera aparecía porque lo que se pretendía era generar un ambiente propicio que suponía ausencia de padecimiento para aprender.

Si nos hubiéramos aferrado a los posicionamientos filosóficos de sustento metafísico no podríamos haber propuesto un tipo de lazo (como una tercera alternativa) que intervenga en las situaciones sufrientes que se entrometen al educar. Dimos cuenta, en el desarrollo general de esta investigación, de nuestra preocupación por visibilizar el sufrimiento no para compadecer juntos/as, sino para trastocarlo en otro modo de estar más amable. Por estas razones, nos alejamos de la aceptación resignada que proponen las posturas filosóficas antes presentadas para declarar la necesidad de enfocar la problemática del sufrimiento desde otro ángulo, aquel que posibilite “hacer” en lugar de “padecer”.

A continuación, ofrecemos los aportes provenientes de la filosofía de Spinoza y Nietzsche como pensamientos fértiles y vitales para responder a nuestra preocupación. De esta manera, estamos recorriendo el pasaje hacia concepciones anti-metafísicas.

\*

En el capítulo dedicado especialmente al sentido filosófico del sufrimiento en la filosofía de Spinoza fuimos entretejiendo ideas y conceptos para configurar un corpus teórico que nos permita definir su postura en relación a esta problemática. En primer lugar, vimos necesario abordar la dinámica de las pasiones (en general) para, luego, detenernos en las pasiones tristes (puntualmente la del odio). Además, identificar las relaciones entre servidumbre, superstición y sufrimiento. De esta manera, fuimos delineando el concepto de lo malo con el fin de mostrar algunos ejemplos a los que

recurre Spinoza para graficar esta problemática: el caso de Adán, la composición de la sangre y el matricidio de Nerón y Orestes.

Pudimos ver de qué manera Spinoza fundamenta la afirmación que sostiene que somos seres afectados-afectantes y que una pasión significa no ser nosotros mismos la causa de esa afección, sino que la misma proviene del exterior. Es decir, estamos afectados por una causa externa. Una pasión es un pasaje en el cual se da un cambio de potencia, ésta aumenta o disminuye. Se pueden identificar dos pasiones fundamentales: la alegría (pasión por la cual el alma pasa a una perfección mayor) y la tristeza (pasión por la cual el alma pasa a una perfección menor). En este mismo sentido, las relaciones no son duales, sino más bien ambivalentes y contradictorias donde siempre emerge un “tercero”. Por estas razones, se forman pliegues pasionales porque las cosas amadas u odiadas no son puras y aisladas, sino que también están afectadas por las afecciones que provoca esa terceridad.

Por eso, naturalmente somos pasivos y no se trata de moderarlas o erradicarlas sino de hacer un trabajo con ellas para incrementar nuestra potencia. Esta es la tarea de la ética, llevar a cabo un trabajo sobre las pasiones para volvernos activos. En este sentido, consiste en el arte de combinar encuentros que incrementen la potencia y evitar otros que, en cambio, la disminuyen. Se muestra como la posibilidad de trabajar sobre sí mismo para sustraerse de la condición de servidumbre. El dinero, los honores, los placeres tienen gran fuerza en la vida. Por eso, la ética consiste en un trabajo de enmienda, es decir, un trabajo material sobre la propia existencia. Su pretensión es liberar a las personas de la condición de superstición, es decir, del conocimiento confuso de lo que es el bien para la vida humana y el apego a bienes inciertos como son los bienes de la fortuna: riqueza, reconocimiento, placeres porque éstos son mutables, llevan a la inestabilidad y fluctuaciones de ánimo. Si bien, las supersticiones, son una forma de orden, una posible interpretación y manera de dar sentido, Spinoza afirma que son destructivas porque derivan del prejuicio de causalidad. Además, hay un vínculo entre superstición y tristeza, así se convierte en un dispositivo político de dominación que somete la vida a las pasiones tristes.

En relación a las pasiones tristes vimos que Spinoza presenta al odio como la pasión triste por excelencia y lo define de la siguiente manera: “la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior”. Una pasión triste es un efecto en el deseo de una causa externa en virtud del cual la potencia decrece. El afecto es una realidad variable, el inicio de un tránsito, el paso de una cantidad de potencia a otra. Así, se llama tristeza al

tránsito de una potencia mayor a una menor. El odio, al ser una pasión triste, disminuye el deseo, la capacidad de obrar y de permanecer en la existencia. Pudimos, a lo largo de la escritura, presentar algunas pasiones tristes, tales como: la tristeza, el odio, la venganza, la ira, el arrepentimiento. En definitiva, el odio, es impotencia.

Por lo tanto, después de lo desarrollado estamos en condiciones de afirmar que en Spinoza no hay pasiones buenas o malas, sino que hay pasiones alegres o tristes. “Lo malo no es” porque en realidad es negación de una perfección mayor, es decir, negar algo que pertenece a determinada naturaleza, algo que debería tener y no tiene. En este sentido, depende de los modos y las relaciones que se establezcan, así, se define lo bueno y lo malo en referencia a cada modo de existencia. No existe ni el Bien ni el Mal en sí, sino “lo bueno” y “lo malo”. Este problema lo podemos rastrear en el intercambio epistolar que hace Spinoza con Blyenbergh. En estas cartas, Spinoza, recurre al “caso de Adán” y al “matricidio de Nerón y Orestes” para ejemplificar lo que viene sosteniendo en relación al mal. También, podemos encontrar los mismos sentidos en el ejemplo de “la sangre” que desarrolla en una de las cartas dirigidas a su amigo Oldenburg.

En el caso de Adán, afirma que la decisión de él fue perfecta y no contraria a la voluntad de Dios, ya que no se trató de una prohibición, sino de una revelación (Dios le informó los daños que le causaría comer del fruto de ese árbol). La manzana actúa como un veneno, es decir que descompone sus relaciones y disminuye su potencia. Adán lo interpreta como castigo cuando en realidad fue una advertencia. Dios le informa que la fruta no es conveniente para su modo de existencia. Algo similar ocurre con el ejemplo de la sangre, donde los elementos que la conforman entablan relaciones que la constituyen. En estado de salud los componentes (quilo y linfa) no dejan de componerse, pero cuando entra en juego el veneno (arsénico) destruye estas relaciones y establece otras que no se componen con las mías. La distinción entre lo que aumenta o disminuye la potencia; entre lo que es y no es veneno; entre la búsqueda de unos encuentros y la evitación de otros es la tarea que le compete a la ética, es decir, un trabajo de selección.

A partir del análisis del caso de los matricidios de Nerón y Orestes evidenciamos el criterio ético objetivo spinoziano sobre lo que es vicio y virtud. La diferencia entre estos matricidios no es una cuestión de esencia porque no hay mal conforme a las leyes de la naturaleza, sino que proviene del exterior. Tanto Nerón como Orestes mataron a su madre, pero hay diferencias que hacen que el acto de Nerón sea repudiable y no el de Orestes y eso se debe a una cuestión de determinación. No es a causa de la intención ni

tampoco del acto (los dos mataron a su madre), sino de la determinación (la imagen de cosas a la cual está ligada el acto). En el caso de Nerón esa determinación destruyó sus relaciones, lo vemos cuando dice que terminó “desgraciado, despiadado, desobediente”. En cambio, Orestes, asocia su acto con la imagen del asesinato de su madre de modo indirecto, ya que lo hizo porque ella había matado a su padre. La acción contra su madre fue a causa de su padre, es decir, que su acto no lo asocia a la imagen de su madre, sino a la de su padre. Si bien su relación descompone lo hace por una descomposición previa. Así, una misma acción puede estar asociada a diferentes imágenes de cosas. Aquí el criterio ético de Spinoza: Lo bueno, entonces, es aquello que compone directamente mis relaciones y lo malo aquellas acciones que descomponen directamente mis relaciones.

\*

Nietzsche tiene contacto con la filosofía de Spinoza de manera indirecta, ya que fue a través de la obra de Kuno Fischer, *Historia de la filosofía moderna*, que se acerca a su doctrina. Después de esta lectura, en una de las cartas que escribe a su amigo Franz Overbeck, manifiesta explícitamente su admiración por Spinoza y lo anuncia como su precursor. Los puntos de contactos son varios y los fuimos presentando a lo largo de la escritura. Ahora llegó el momento de adentrarnos en los sentidos filosóficos del sufrimiento en la filosofía de Nietzsche a partir de dos perspectivas diferentes: una desarrollada en las primeras obras (especialmente en el *Nacimiento de la tragedia*) y otra en las últimas (principalmente en *La genealogía de la moral*).

En la primera perspectiva, a través de la figura de Dionysos, se afirma y justifica el sufrimiento. Resuelve el dolor en un placer superior mediante la creación. Dionysos es presentado como un dios afirmativo, dice sí a la vida y redime el dolor en una alegría más fuerte, pero bajo la influencia de Schopenhauer la afirmación de la vida la concibe como la resolución de sufrimiento en el seno de un universal (todavía persiste la noción de una voluntad única y absoluta). Es evidente en este primer Nietzsche que la vida justifica el sufrimiento, éste demanda una creación y, de esta manera, afirma el no del nihilismo.

Este Dionysos es presentado mediante las relaciones y diferencias entre Apolo, Sócrates y el Crucificado. De este modo, se fue delineando la figura dionisiaca. En principio no en contradicción pero sí en oposición a Apolo: dios de la luz, de la

sabiduría, de la medida y que se muestra a través del sueño. Divinidad que se libera del sufrimiento y borra el dolor. En cambio, Dionisos: dios de la sobra, de los instintos, de la desproporción y que se manifiesta en la embriaguez. Como dijimos, no se oponen como contradicción, sino como instintos y fuerzas que en algún momento se complementan para crear la tragedia. La verdadera contraposición se da entre Dionisos y Sócrates porque el intelectualismo lleva a declinar las fuerzas vitales y a disolver el espíritu trágico, en definitiva, niega el sufrimiento a través de una racionalidad que atenta contra el instinto. Otra contraposición es la de Dionisos y el Crucificado quien convierte el sufrimiento en algo que debe ser justificado. La vida es injusta y el que sufre es responsable de su padecimiento, por lo tanto, requiere ser redimido. Por un lado, evidencia la injusticia de la vida y, por otro, justifica la existencia de una vida trascendente.

Pasamos a la segunda perspectiva, desarrollada en las obras de madurez, donde pudimos evidenciar que la figura de Dionisos fue adoptando otros sentidos y encarnándose en la categoría de ultrahombre (en ese pasaje hacia lo “más allá del hombre”). Ahora, la búsqueda se dirige a aquellos que están dispuestos a soltar lo humano y a pasar a ese otro modo de ser. Ese que se mueve sin fundamento último y camina al borde del abismo, pero que es capaz de crear sentidos para no caer en el vacío. Zaratustra asume la última identidad de Dionisos antes de encarnarse en el propio Nietzsche y lleva adelante la transmutación de los valores y la superación del nihilismo.

De esta manera, la moral nietzscheana es la afirmación de todo aquello que las morales metafísicas rechazan. La figura del sacerdote es central porque muestra su complicidad con las fuerzas reactivas y su voluntad es voluntad de nihilismo. El hombre del resentimiento priva a las fuerzas activas de lo que puede, se vuelve contra sí y se convierte en fuerza reactiva. Al volverse contra sí produce dolor. Allí se gesta la mala conciencia que transforma el dolor en sentimiento de culpa, temor y castigo. El dolor, se presenta como consecuencia de la culpa, como medio de salvación y se cura con más dolor. Detrás del sentimiento de culpa está la relación entre acreedor-deudor y cuando se genera una deuda con la sociedad, con Dios o con el Estado ya no se trata de liberarse de la deuda porque ahora ésta es impagable y se es deudor siempre hasta el punto que el propio acreedor se hace cargo de la deuda (entrega su propia vida para saldarla). Así, el ideal ascético se presenta como el medio a través del cual se organiza y propaga el resentimiento y la mala conciencia. La ficción de la existencia de otro mundo es lo que

lleva a despreciar la vida y lo que da a este mundo un valor de apariencia. Por eso, la vida termina siendo negada y aniquilada. Esa es la figura del camello que declara el “Tu debes”. En cambio, con el “Yo quiero” del león comienza la etapa del espíritu libre en donde logra liberarse de las cadenas de la religión, de la metafísica y de la moral, pero todavía no tiene la capacidad y la posibilidad de crear. Para esto requiere de otra transformación: el niño. Se ubica más allá de la moral, más allá del bien y del mal y ocupa una posición extra-moral. En esta figura aparece el elemento dionisiaco, si bien sostiene que no hay verdad, que no hay fundamentos y que sólo hay abismo (a diferencia del nihilismo absoluto) reconoce que es posible danzar alrededor de él y crear simulacros e interpretaciones.

Después de lo desarrollado hasta el momento, podemos acordar que (en líneas generales) las posturas metafísicas hacen una lectura vertical en la cual la Verdad se mantiene oculta en la alto. Entonces, para acercarse a ella proponen caminos ascéticos que pasan progresivamente por diferentes escalones hasta llegar a su contemplación o revelación. De esta manera, se estructura un orden jerárquico donde los diferentes seres ocupan un determinado lugar y se van engendrando a medida que se produce una degradación ontológica en relación al Ser absoluto. En cambio, tanto Spinoza y Nietzsche despliegan un pensamiento horizontal y se mueven en un plano diferente porque los sentidos son múltiples y van circulando en diversas direcciones. Por eso, no adquieren carácter de verdad absoluta, sino que sus significados son móviles y provisorios, aunque esto no exime la necesidad de establecer puntos de apoyo o “ficciones útiles” para no caer en el abismo.

Este trabajo de reanudar los aportes que fuimos desarrollando con mayor detenimiento en algunos apartados de la tesis nos abre la posibilidad de nuevas relaciones. Relanzar el problema para mirarlo de diferentes frentes. Tanto Spinoza como Nietzsche confirman una de nuestras hipótesis: que los sentidos metafísicos del sufrimiento han obstaculizado la posibilidad de transformación de los estados sufrientes depositando en la culpa, la tristeza, el miedo o en el amor al dinero los motivos que llevan al sufrimiento obturando, de esta manera, todo tipo de movimiento que produzca un corrimiento de los estados de sufrimiento. En relación a otra de las hipótesis referidas específicamente a la educación decíamos que ésta elude las situaciones sufrientes porque está sostenida sobre principios metafísicos. Nuestra tradición se embriagó de la metafísica e impregnó los sentidos, teorías y prácticas en general y la educación no fue una excepción. Por eso, apostamos a los sentidos anti-metafísicos

como potencias que consolidar la fuerza transformadora de la educación si la concebimos como *oficio del lazo* porque, como dijimos, la educación entendida de esa manera consolida los sentidos anti-metafísicos del sufrimiento y, por eso, es capaz de responder-intervenir ante las situaciones sufrientes. En definitiva, buscamos despojar a la educación de los residuos metafísicos que obturan la intervención en estados singulares de sufrimiento. Ahora, nos queda preguntarnos de qué manera responder si lo que buscamos es un posicionamiento ético. En este sentido, hallamos en la categoría de “amistosidad” la fuerza vital de intervención oblicua que altera el sufrimiento y, al mismo tiempo, potencia otros modos de educación.

### **De la amistad a la “amistosidad”**

Algunas de nuestras hipótesis vinculan la amistad con *Eros* y la “amistosidad” con *Eros* pedagógico. Pudimos ver que en el escrito fuimos trabajando en torno a la categoría de *Eros* y sus posibles vínculos con la amistad. Lo que nos cautivó, desde un primer momento, es la porosidad del concepto *Eros* que hace imposible clasificarlo y delimitarlo claramente. Partimos de los primeros sentidos que le fueron otorgados y que lo definieron como: un ser intermedio, que vincula todo consigo mismo, mediador, que asciende hacia la contemplación del Bien y que busca procrear en lo Bello... Entre lo bueno y lo malo; lo bello y lo feo; la pobreza y la riqueza; lo inteligible y lo sensible; lo mortal y lo inmortal. Esa ubicación define su doble función de mediador: una vertical que une los dos órdenes que estructuran la realidad y esto le permite tener contacto con los dioses inmortales y, al mismo tiempo, con los hombres como seres mortales. Por eso, interpreta y transmite a los dioses las cosas de los hombres. Por otro lado, una función mediadora horizontal que vincula los contrarios que se dan en el mismo orden sensible entendiéndolos como opuestos que se requieren. Así, termina enlazando todo consigo mismo y ascendiendo de manera progresiva desde lo corpóreo hasta llegar a lo inteligible donde se encuentra el Bien en sí que lo atrae e impulsa a procrear. Como está repleto de lo Bello (y éste coincide con el Bien) necesita engendrar aquello de lo cual está lleno para acceder a la inmortalidad. Entonces, la búsqueda que emprende *Eros* se dirige hacia el Bien en sí a causa del deseo de poseerlo eternamente. Como paso siguiente, nos preguntamos: ¿De qué manera estos orígenes de *Eros* pueden estar operando hoy en educación?

Desde el inicio de esta investigación venimos afirmando que concebimos a la educación como uno de los *oficios del lazo*. Desde ese lugar, recuperamos aportes

teóricos en relación al *Eros* pedagógico y pudimos reconocer diferentes momentos dentro del campo educativo en donde las pasiones y las emociones fueron ocupando lugares diferentes. En primer lugar, aquellas pedagogías que despliegan un enfoque epistemológico clásico-racional en donde se concibe al amor como un hábito, entonces, la educación estaba dirigida a formar hábitos morales que terminen naturalizándose. En este período era evidente la desconfianza en las pasiones por ser fuentes de perturbación emocional. Por eso, el objetivo era controlarlas a través del ejercicio racional. Lo que se conoció después como educación emocional.

Más adelante, la matriz moderna-experimental en donde el amor es entendido como una conducta adaptativa que se sostiene desde fundamentos biologicistas que llevaron a la medicalización, ya que se evidenciaba la necesidad de encausar las pasiones porque éstas eran un peligro para sí mismo y para los demás. También, se vinculó la pedagogía con el cuidado y la asistencia donde cuidar significó alimentar, realizar controles médicos, suministrar vestimenta, entre otras cosas.

Por último, se fueron desarrollando las pedagogías contemporáneas-comunicativas que conciben la realidad como compleja y donde la afectividad como las pasiones cobran protagonismo. Por eso, se busca cultivar una nueva sensibilidad. En este sentido, la educación como *oficio del lazo* apuesta a un amor entre generaciones que se caracteriza por la responsabilidad adulta ante la transmisión de la cultura. En esta misma línea, puntualiza la necesidad de no sólo ser dadores de cuidados, sino también reconocerse como necesitados de cuidados. Se vincula el amor y la educación con el amor de transferencia. Un amor que proviene de la alteridad, es decir, un amor que se funda en la asimetría. En este sentido, el *Eros* pedagógico conserva la opacidad característica del propio *Eros*, pero alterando los sentidos metafísicos que le dieron vida.

Entonces, estamos en búsqueda de una nueva sensibilidad en donde no se opongan ni sustituyan *Eros* y *Philia*, pero tampoco se los identifique completamente. Con este propósito, llegó el momento de abordar *Philia* ... Como habrán notado en el apartado donde desarrollamos esta cuestión, la columna vertebral fue la concepción aristotélica de amistad acompañada por la lectura que diferentes filósofos hicieron de la misma. Podemos comenzar diciendo que encontramos coincidencias al vincular la amistad con lo semejante, con la igualdad y amor a sí mismo; como también con la benevolencia, la fidelidad y la confianza.

A continuación, recuperamos ideas aristotélicas que fuimos haciendo circular en el escrito. Por un lado, el filósofo establece tres especies de amistad: por interés, por

placer y por virtud. A ésta última la define como la verdadera amistad. Esa amistad perfecta es la que se da entre los hombres buenos e iguales en virtud, llamada: *τελεία φιλία*. Uno quiere lo mejor para su amigo, pero esto sucede siempre y cuando exista el amor a sí mismo porque nadie puede amar a otro si no se ama a sí mismo: *Φιλαντία*. En este sentido, concibe al amigo como otro sí mismo y como figura indispensable para poder conocernos a nosotros mismos al experimentar esa rareza: un otro en nosotros mismos. Por otro lado, nos resultó importante y a la vez imposible de eludir la sentencia aristotélica que declara: “¡Oh amigos! no hay ningún amigo” que pareciera partir de un lamento original: “¡Oh amigos!” Y, luego, anunciar una tragedia: “no hay amigos”. Por un lado, podría estar refiriéndose a dos tipos de amistades diferentes, una, entendida como placer que lleva a afirmar la inexistencia de la amistad y, otra, que hace referencia a la amistad verdadera y permite dirigir la sentencia a esos amigos. Por otro lado, se podría interpretar la amistad como ausencia, es decir, referirse a las amistades que exceden los cuerpos presentes (una especie de amistad espectral que declara la ausencia). También, podría tratarse de un error de traducción y entender la declaración *hō phíloi, oudeís philos* como “aquel que tiene (muchos) amigos, no tiene ningún amigo”. Finalmente, Nietzsche recupera la premisa aristotélica, pero la invierte diciendo: “Oh enemigos! No hay enemigo”. De esta manera, fuimos dando cuenta de los avatares del concepto y la complejidad del mismo. Seguidamente, recuperamos aportes de Spinoza y Nietzsche en torno a la noción de amistad.

\*

En relación a la concepción spinoziana de amistad decíamos que es un acto de liberación porque la situación inicial somete, ya que se está ante la servidumbre y la superstición y, en este escenario, se presenta la amistad como aspiración liberadora ante esa condición política inicial. Además, se manifiesta como la posibilidad de salida de ese estado de servidumbre. De esta manera, la *amicitia* es una alternativa y principio de liberación del orden político que oprime que se dirige a un nuevo ordenamiento social. Esto es posible a través de encuentros que incrementan la potencia al reconocer la libertad en otros con los que se compone existencia y donde la utilidad individual no sería contraria a la utilidad común. Los hombres componen sus potencias para conformar una mayor: la comunidad. Entonces, la amistad es la fuerza capaz de revertir la servidumbre, fuerza de comunión, fuerza política que produce efectos de liberación.

Esa fuerza de vivir no se alimenta de la impotencia de los demás, sino que se incrementa en la exacta medida en que se incrementa la de los demás. Se trata de un *conatus* colectivo. En este sentido afirmábamos que la amistad en Spinoza es virtud, resultado de un trabajo común y construcción sostenida por la generosidad.

El siguiente paso en la escritura consistió en abordar la concepción nietzscheana de amistad y veíamos que la enunciábamos como fuerza vital (punto de contacto interesante con Spinoza). Como presentamos más arriba, Nietzsche invierte la sentencia aristotélica y nos preguntábamos qué es lo que queda invertido y terminamos afirmando que lo que ya no existe es la sabiduría del filósofo moribundo (haciendo referencia a Aristóteles). Nietzsche encuentra en el enemigo una fuerza vital que sabe más de nosotros que nuestros propios amigos. Por eso, la amistad no se da entre iguales, al contrario, instala la alteridad en uno mismo. Además, requiere delimitar un lugar entre demasiado acercamiento (que oprime) y demasiada lejanía (que desconoce), en este sentido, encarna un problema de distancia. Así, la amistad se presenta ajena a toda asimilación apropiadora del otro y de toda determinación de igualdad. No se puede esperar reciprocidad en el amigo porque hay una desmesura que impide el intercambio, todo esto, por el hecho de que no hay equivalencias, es pura asimetría. Además, la vincula a dos nociones: la del *quizá* y la del *porvenir*. Ser amigo del *quizá* es ser amigos de la verdad, pero una verdad que se escapa continuamente y no puede ser poseída, una loca verdad que sólo se puede llegar a ser amigo de ella.

\*

En estos momentos, estamos recorriendo el pasaje hacia la “amistosidad”. En primera instancia, la declaramos como el hallazgo principal de esta investigación. Un tipo de lazo que no se *philía* propiamente dicha ni es la mera prolongación de *Eros* porque en realidad no se trata de una pasión (*πάθος*) en sí misma, sino de una virtud (*ἀρετή*) pasional. Como una virtud (en el sentido nietzscheano) que procede de *Ἔρωσ* como principal pasión alegre (en sentido spinoziano). Por un lado, una virtud terrenal y singular que resulta de la transformación de una pasión. Es una pasión alegre que procede de *Eros* y, de esta manera, se convierte en posibilidad de reponerse ante la impotencia. Entendemos al sufrimiento humano como una forma de impotencia que puede ser alterado por la “amistosidad”. Entonces, la afirmamos como una virtud

apasionada y esto es posible gracias a Spinoza y Nietzsche que desquebrajaron el dualismo: pasión-virtud.

En este camino de especificación del vínculo nos alejamos de nociones tales como: compasión, empatía, caridad, misericordia, lástima y piedad que están presentes y constituyen el concepto de caridad. Nada más alejado de eso. Por el contrario, es un afecto con el cual afectamos y nos afectan. Al mismo tiempo somos afectados/as y afectantes. En este sentido, hacemos alusión al afecto por la vida, a la reafirmación de la vida (Nietzsche), de las infancias y juventudes, de los saberes y conocimientos, de lo común y al afecto por la transmisión.

Una pregunta que consideramos relevante y crucial en este proceso hacia una definición de la “amistosidad” es aquella que se cuestiona sobre la distancia necesaria que implica esa relación. Un lugar entre la mismidad y la extrañeza que se visualiza en la imprecisión de la apertura y la excentricidad que conlleva el propio acto de “amistosidad”. Una distancia que no implica necesariamente la cercanía cuerpo a cuerpo (aunque tampoco es sin cuerpo). La distancia de la que estuvimos hablando, es distancia de aire, de respiro, de suspensión, de letargo. En definitiva, *distancia de apertura*. En el caso de la “amistosidad” hablar de distancia permite la no dependencia y la no sustancialización del vínculo porque surge de la falla, lo no sabido y lo no pensado. De esta manera, es posible apostar a la aventura y al riesgo que lleva extender las fronteras de lo pensable. En definitiva, es una distancia imposible, impronunciable e inconmensurable, pero que permite ampliarse y preguntarse hasta tal punto de desquebrajar los estados de sufrimientos. Entonces, la “amistosidad”, quizás, se mueva cómodamente en esa distancia posible que habita y habilita el “huerto” de Epicuro.

En el tramo final de esta investigación continuamos con la tarea de especificación de la “amistosidad”. En este sentido, recurrimos a conceptos musicales (entendidos como conceptos nómades) a partir de los cuales bosquejar el concepto de “amistosidad”. Por esta razón, recuperamos nociones tales como: figuras, silencios, ligaduras, calderones, picados, ritmos, métricas, valores regulares e irregulares, tiempos y contratiempos, alteraciones, intervalos, consonancias y disonancias, adornos, melodías, acordes, tonalidades, modulaciones, transporte, matices, expresiones, movimientos, carácter, barras de repetición, coda, partitura. De esta manera, fuimos presentando cada una de ellas entrelazándolas con el concepto de “amistosidad”. Ahora, llegó el momento de mostrar lo propio de este vínculo a partir de estos aportes.

En las primeras páginas de este escrito decíamos que en principio no era nuestro propósito crear un concepto (como es la función del filósofo/a según Deleuze y Guattari), sino entrelazar diferentes conceptos ya creados para bosquejar uno nuevo. Entendemos que el verbo “bosquejar” nos brinda mayor apertura para continuar el proceso de hacer contorno alrededor de un término. También, recurrimos a la definición de *concepto* que estos autores desarrollan afirmando que está conformado por trozos que proceden de otros conceptos con los cuales se concatenan, se solapan o se distancian, pero, a su vez, el concepto creado lleva a cabo una nueva repartición. A continuación, damos cuenta de la misma.

Es un lazo que, entre otras cosas, administra *silencios*: los selecciona, ubica, improvisa, inventa... Se desenvuelve entre palabras y silencios otorgando el mismo valor a cada uno/a de ellos. Así, en medio de la pausa, es posible la respiración. Tiene que ver con el poder de “tomar aire” para retomar de otra manera y, así, oxigenar los modos de estar sufrientes. La posibilidad de quedar un tiempo en suspenso porque la “amistosidad”, al igual que la música, respira.

Es un lazo que, entre otras cosas, otorga y quita valor a determinadas cosas. Prolonga aquellas que sostienen, que hacen compañía y generan confianza. Al contrario, resta aquellas otras que dañan, obturan o traban. De esta manera, entre *ligazones, calderones y picados* la “amistosidad” se despliega manteniendo y deteniendo lo que posibilita transformar el sufrimiento.

Es un lazo que, entre otras cosas, altera las condiciones dadas en un principio, es decir, que visualiza la posibilidad de trastocar lo dado en el origen. En este sentido, es posibilitadora de cambios no sólo en lo macro sino también atiende a situaciones insignificantes, mínimas y volátiles. En definitiva, produce *alteraciones* silenciosas sobre el sufrimiento. Además, se caracteriza por la simultaneidad la cual no es totalmente resultado del azar, sino que tiene que tomar como referencia a la *tonalidad*. Así, adopta la forma de *acorde* (tanto vertical como desplegado) para dar cuenta del cohabitar de las diferencias.

Es un lazo que, entre otras cosas, sostiene y perturba porque es una experiencia particular del tiempo. Sostiene, en tanto que hay un orden y una métrica que da regularidad y oficia de referente necesario. Sin embargo, lo característico es su posibilidad de perturbar ese orden establecido. Por un lado, oficia de anclaje para contener los estados de sufrimiento y evitar que caigan en el abismo y, por otro lado, genera una simetría múltiple y flexible que va a ir fluctuando en relación a cada

situación particular. De este modo, es habitual identificar tiempos binarios que se entrometen en tiempos ternarios y viceversa lo que instituye una *métrica imprecisa* conformada por *valores irregulares* porque la “amistosidad” escapa a lo previsible y abre paso a un nuevo diseño rítmico que seguramente será nuevamente interrumpido. En medio de esa dinámica inestable se dan *tiempos regulares* y, también, *contratiempos* que llevan a continuar de una manera a-rítmica hasta poder recobrar la estabilidad perdida a causa del sufrimiento. La “amistosidad” se empeña por marcar lo inmarcable: el *contratiempo* de la existencia.

Es un lazo que, entre otras cosas, se ubica en los *intervalos*, ya que su lugar no está claramente delimitado. Es opaca porque no es amistad, pero tampoco deja de serlo. Además, al no regirse por principios universales ni marcos normativos estrictos supone asumir riesgos razonables propios de respuestas improvisadas. Asume la lógica de lo *inter* y termina configurándose como *melodía* porque se manifiesta como un modo particular de disponer de manera encantadora los intervalos, es decir de un modo armónico (no por ser armoniosa sino por la posibilidad de simultaneidad). La *armonía* tiene que ver con la creación de lo agradable a partir de la combinación de lo diverso. En este sentido, hablamos de una relación cuya sonoridad es de una “consonancia disonante” o una “disonancia consonante”. A primera vista podría parecer una contradicción, pero es justamente ese carácter (in)clasificador lo propio de la “amistosidad”: entre las *consonancias* y *disonancias* de lo vital.

Es un lazo que, entre otras cosas, modula y transporta porque transita por diferentes tonalidades con el fin de modular el sufrimiento tantas veces como sea necesario para llegar a transformarlo y, además, transporta el estado de sufrimiento a otro modo de estar. De esta manera, entre *modulaciones* y *transportes* va alterando e interviniendo para dar espacio a otra cosa. Como en algún momento dijimos que la “amistosidad” adopta la lógica de lo *inter* ahora decimos, también, que encarna la fuerza de lo *trans*. En este sentido, podemos afirmar que la “amistosidad” pretende transportar la melodía del registro sufriente al registro que potencie lo vital.

Es un lazo que, entre otras cosas, otorga color y lo hace a través de los *adornos* y *matices*. Por un lado, porque a través de pequeñas figuras o símbolos que se agregan hace que cada vínculo sea particular y, de esta manera, es posible escapar a lo mecánico y repetitivo. Ese “agregado” (siempre nuevo, único, cambiante, volátil y escurridizo) que pareciera accidental termina siendo un gesto de identidad que al tener que ser ejecutado rápidamente suele implicar el riesgo que todo movimiento imprevisto supone.

Por otro lado, los *matices* otorgan dinamismo, frescura y espontaneidad al vínculo brindando mayor apertura de acción. Marcan diferentes momentos tanto los más disruptivos como también aquellos que pasan desapercibidos. Así, la “amistosidad” va transitando por los más variados escenarios adquiriendo coloridades distintas sin poder definir un color en particular, ya que es capaz de teñirse y mezclarse con diversos tintes dando como resultado un tono indefinido, ese que es capaz de dar color a la vida gracias a la fuerza de iluminar los sectores que están en penumbra a causa del sufrimiento.

Es un lazo que, entre otras cosas, tiene que ver con la pasión porque es un modo de existencia que se abre a diferentes posibilidades expresivas. Si bien el *carácter* de la “amistosidad” puede ser fluctuante, sin embargo, siempre apunta a la alegría como fuerza vital para atravesar los estados de sufrimiento. Estos rostros que venimos presentando de la “amistosidad” son posibles porque se define como *movimiento*, como una manera de reconocer la no linealidad temporal en los vínculos que se gestan al educar. Habita una “estabilidad movable” que hace que el sufrimiento se desplace a otros modos de existir, es decir, que trata de inventar movimientos para producir quiebres en el estancamiento que provoca el sufrir.

Es un lazo que, entre otras cosas, se despide. Habilita la retirada, el retorno, las vueltas y (contra)vueltas, pero en algún momento llega el inevitable adiós. *Las barras de repetición* permiten volver a un determinado sitio para (re)interpretarlo, pero ese modo de ejecución es siempre nuevo cada vez. En algún momento se llega a la *coda* donde la despedida es definitiva. En este fragmento mínimo, que anuncia la cercanía de las últimas sonoridades que hacen a esa “amistosidad”, es donde se abre un hueco para no aferrarse ilimitadamente y hacer que el lazo se contamine de dependencia.

Finalmente, fuimos tejiendo cada uno de estos lazos con los aportes conceptuales que ofrecieron autores/compositores que hicieron de la música su objeto de pensamiento. Nos preguntamos: ¿De qué manera se concatenan, se solapan o se distancian esos conceptos musicales con el de “amistosidad”? Entendemos que la “amistosidad” se despliega entre el *silencio* y el *sonido*, es allí donde se anudan los puntos que fuimos entrelazando y lo hacen a través de las nociones de *presencia*, *escucha* e *improvisación*.

El *sonido* está precedido y culminado por el *silencio*. Por un lado, el silencio previo que anuncia la llegada del sonido y, por otro, el silencio que le sucede y que prolonga su agonía. El sonido es efímero, se desvanece en el silencio, pero entabla con él una relación inevitable que exige el coraje de enfrentarlo. Entonces, la última nota no

es el final de la música, sino que está a la espera del silencio que le sigue inmediatamente. La música habita en el silencio, se gesta a partir de él y, al mismo tiempo, éste la constituye, ya que, en su interior juegan un papel preponderante en relación íntima con los sonidos. Éstos últimos requieren del silencio para ser renovados, tomar impulso y continuar prolongándose. Por eso, la música es antes, durante y después del silencio. En este sentido, la “amistosidad” al ser, igual que la música, silencio roza lo (in)decible, (in)audible, (in)efable e (in)pensable.

En cuanto a la *presencia* de la música al igual que en la “amistosidad” no se refiere a un “estar presente”, sino a un “estar en presencia de”. Expresión que invierte el sentido que habitualmente se le otorga a la presencia en el cual se exige un “cara cara”, un “estar ahí”. El “estar en presencia de” trasciende al cuerpo, a la materia, al fenómeno para referirse a un espacio/tiempo diferente en el cual algo resuena, se relaciona consigo mismo y vibra. Entonces, la “amistosidad”, se muestra como evocación que suena, rebota y produce (co)presencias.

La música exige ser escuchada y sólo escuchamos lo no codificado. Una disposición del cuerpo entero a escuchar las resonancias del sonido y los efectos del silencio que la habilitan. Efectos que rebotan y abren la posibilidad de escuchar lo que el silencio deja expuesto. No es lo mismo oír que escuchar, el primero: fenómeno físico y el segundo: acompañado por el pensamiento. La música reclama ser escuchada no sólo oída, por eso, no es suficiente con “estar ahí” pasivamente, por el contrario, requiere de acción reflexiva.

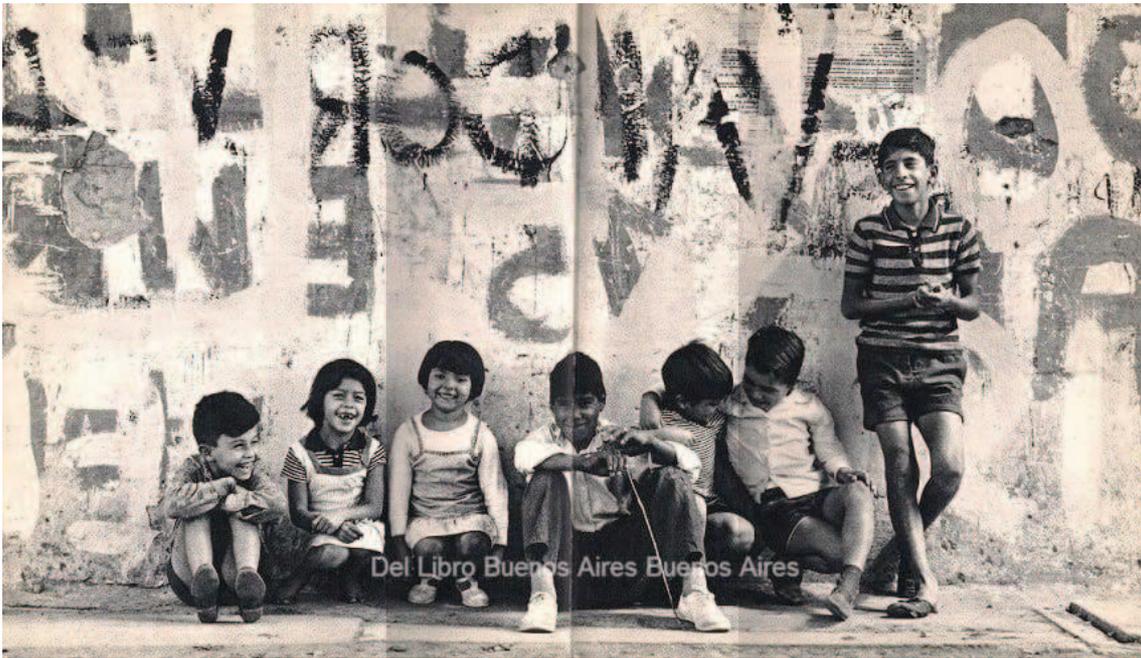
Por otro lado, la *improvisación* se ubica en un lugar intermedio entre lo reflejo y lo reflexivo: el sitio de la “amistosidad”. Entre lo intuitivo y lo deliberado, la inmediatez y lo mediato. Además, se define como un trabajo de invención donde el interés ya no está en la obra acabada, sino en el proceso creativo. La improvisación es la fase inicial de este trabajo en el cual se hacen aproximaciones, se dan pasos imprecisos e inesperados, aparecen modos fortuitos, se vuelve sobre los pasos dados, se hacen rodeos inútiles. Movimientos propios de la “amistosidad” cuando, a través de tanteos amorosos y errantes, trastoca situaciones de sufrimientos.

Además, la *interpretación* de una obra, cuando se diferencia de la ejecución, está atravesada por la improvisación porque escapa, al igual que la “amistosidad”, a la reproducción literal y mecánica. Estar dispuesto/a a tomar estas decisiones requiere tanto de la espontaneidad como del conocimiento. En definitiva, se trata de tomar decisiones improvisadas sobre la base de una formación ética que sostenga el sentido

transformador de la educación. Nos atrevimos a esta escritura sin desconocer los riesgos que la misma supone. Nos atrajo esta “tarea imposible” de definir la “amistosidad” por ser contenido (in)expresable que responde también a lo (in)expresable del sufrimiento.

Llegados/as hasta aquí estamos en condiciones de volver a las hipótesis iniciales de esta investigación y evidenciar que algunas se refieren específicamente a la relación entre *Eros* y *Philia*, ya que, por un lado, decíamos que la amistad es una forma de relación que adquiere *Eros* y, por otro, que la “amistosidad” es una forma en la que se despliega el *Eros* pedagógico. Nos preguntamos: ¿podemos seguir sosteniéndolas?, es decir, después del trabajo realizado, ¿las avalamos o desestimamos? Quizás, ni una cosa ni la otra. Ahora sabemos que no hay una identificación absoluta entre los dos conceptos: *Eros* y *Philia*, pero tampoco un distanciamiento tal que no permita ningún tipo de contacto. Una de las diferencias que establecíamos era en torno a las características de las relaciones de amistad en las cuales están presentes las pérdidas, escapes, huidas, es decir, no como propiedad sino como desposesión. Punto clave que la diferencia del amor propiamente dicho, ya que éste exige, según Nietzsche, posesión exclusiva.

También, afirmamos que la amistad posibilita transformar el sufrimiento en general y la “amistosidad” se focaliza en el sufrimiento dentro del campo educativo. En este sentido, recuperamos a Spinoza y Nietzsche cuando relacionan la amistad con la alegría. En la alegría es donde podemos ver el aspecto ético de la amistad porque los amigos son los que elevan el ánimo y crean alegrías, mientras que aquellos que se compadecen de los otros los dejan sumergidos en el dolor. La alegría tira para arriba, alumbra y fortalece, en cambio, la compasión tira para abajo, oscurece y debilita. Por eso, la “amistosidad” se ubica muy cerca de la alegría como principal pasión que aumenta la potencia de obrar. Los vínculos con *Philia* y *Eros* son muy estrechos, pero más que una prolongación de ellos es una particular manera en que la *Areté* se despliega: “virtud pasional” que se manifiesta como pasión alegre.



Del Libro Buenos Aires Buenos Aires

**Sara Facio**  
*Buenos Aires, Buenos Aires*  
1968



Sara Facio Fotografías

**Sara Facio**  
*Buenos Aires, Buenos Aires*  
1968



**Sara Facio**  
*Buenos Aires, Buenos Aires*  
1968

## Coda: "Queriendo morder la cola"

Estamos en los 5' 15'', quince segundos antes de los 5' 30'' que Érica me ha señalado especialmente, y he aquí lo que sucede: son las últimas notas de la guirnalda antes de que vuelva el tema, grandioso y festivo, en el lado derecho del teclado, en el lado derecho de la pantalla. El retorno del tema transporta a Marta Argerich, que lo aborda como un surfista la ola. Se abandona totalmente, ya no se mantiene en el encuadre, con una sacudida desplaza la cabeza hacia la izquierda con su mata de pelo negro, desaparece un instante y cuando vuelve dentro del encuadre, después del cimbreo de la cabeza, Marta Argerich sonríe. Y entonces... esa sonrisa de niña dura muy poco tiempo, esa sonrisa que viene de la infancia y de la música, esa sonrisa de pura alegría (Carrère, 2021, p. 275)<sup>48</sup>.

Este pasaje, tal vez tan exquisito como el de Marta, describe un retorno primitivo a través de esa sonrisa "que dura muy poco tiempo", "que viene desde la infancia" y "de pura alegría".

Habré tenido entre nueve y doce años cuando fui por primera vez a Buenos Aires en un viaje organizado por el Liceo Municipal de mi ciudad en el que cursaba la Carrera de Música (especialidad piano). En el recorrido estaba prevista la visita al Teatro Colón y, además, presenciar un ensayo de la Camerata Bariloche donde Marta interpretó el "Vals del Minuto" de Chopin<sup>49</sup>. Hasta ese día no la conocía. Recuerdo estar allá arriba, bien arriba, en lo más alto del teatro: el gallinero, junto a mi profesora de piano. Ella me miró, se me habrá notado, estaba deslumbrada. Todavía no sabía quién era aquella mujer que tocaba, pero igual tomé esa revistita que nos habían dado en la entrada y fui por (gracias al no-saber que hizo posible aquel atrevimiento) en búsqueda de su autógrafo. Esa revista me acompañó mucho tiempo, la hojeaba cada tanto, fue tal la conmoción que sabía que tenía que conservarla. Hace unos instantes interrumpí la escritura y fui al lugar donde creía que podría estar y efectivamente allí estaba (retorcida

---

<sup>48</sup>Se trata de la interpretación de la Polonesa en La bemol mayor Op. 53 N° 6 "Heroica" de Chopin. Aquí está (a los 5' 30'') esa sonrisa: <https://www.youtube.com/watch?v=V32OCc4gEWU>

<sup>49</sup>Aquí el mismo Vals, pero entre los dedos y "algo" más de Daniel Barenboim (pianista y director de orquesta argentino. Nacionalizado español, israelí y palestino. También, Spinoziano, sostiene e insiste en el vínculo entre lo intelectual y lo afectivo; teniendo la *Ética* como libro de cabecera afirma que en la música todo es irrepitible: <https://www.youtube.com/watch?v=1xjg52-58A0> Marta Argerich y Daniel Borenboim: una (in)fante amistad y una música (in)efable que los enlaza y nos cautiva.

por la humedad). No puede identificar la firma de Marta, hay otras de otros que no recordaba si quiera que estaban. Ojalá alguna sea la de ella y no una mala jugada de la memoria en contra de mi deseo.

En mi primera clase de piano, después de aquel viaje, mi profesora tenía preparada la partitura del Vals en re bemol mayor Op 64 N° 1 "Vals del Minuto" o "Vals del Perrito"<sup>50</sup> ese mismo que interpretó Marta y que yo, por más que lo estudiara y lo buscara, nunca lo volví a escuchar como aquella vez. "Vals del Perrito", me explicaba: como el siempre fracasado intento de todo perro por morderse la cola, esa circularidad imposible pero que se transforma en posibilidad de un nuevo intento. Gracias a encontrar la revista de aquel día, ahora sé que fue en 1998 y que tenía 16 años, seguramente me confundí con el viaje tradicional a Buenos Aires que solía realizarse en sexto grado de la escuela primaria. Mucho años después supe que aquella mujer de "mata de pelo negro" era Marta Argerich.

La escritura de esta tesis también "viene de la infancia" y fue desplegándose de manera muy similar a esos movimientos caninos que no renuncian al deseo de jugar. Un intento siempre fallido de alcanzarse la "cola". Una falla-falta cargada de sentidos en la acción, esa misma que sabiendo de aquella imposibilidad, sin embargo, entiende que vale la pena hacerlo con la misma gracia que el jugar supone. Esto llevó a transitar por diferentes derroteros que fueron diseñando lo que esta tesis resulta ser hoy. A continuación, algunos de ellos:

En primer lugar, al momento de narrar la preocupación académica para la instancia de inscripción al Doctorado manifiesto explícitamente que la misma gira en torno a tres nociones: la ética, el arte y la educación con el fin de elucidar las tramas posibles que puedan tejerse entre ellas. La hipótesis, en ese momento incipiente, proponía pensar la ética como acontecimiento, el arte como el modo de encontrarse con ese saber y la educación como espacio privilegiado que permite transitar experiencias éticas entendidas éstas como *acción*. De esta manera, comenzaban mis primeros inquietos movimientos que buscaban identificar dónde estaba la "cola", medir la

---

<sup>50</sup> Compuesto en 1857 en una de las visitas de Chopin a Nohant (centro de Francia). Herbert Weinstock nos explica en *Men of Music: Their Lives, Times and Achievements* que fue nombrado de esas maneras, en primer lugar, por un error de traducción del término *minute* por "minuto" en lugar de "diminuto", ya que no exige ser interpretado en un minuto sino que en esa época no era habitual que la duración de un vals sea tan corta; por otro lado, la leyenda vincula esa pieza con un supuesto gesto de George Sand (con quien Chopin tuvo una relación íntima y estable) que viera la gracia del cachorro que intentaba morderse la cola. Perro que habitaba aquella residencia familiar que los Sand tenían en Nohant y que la pareja visitaba en el verano.

distancia que la separaba del hocico, estimar si era posible alcanzarla o, por lo menos, intentar acercarse lo más posible a ella.

Después de cursar los primeros Seminarios intenté demarcar con mayor precisión el objeto de estudio y diseñar la propuesta metodológica que podría enmarcar la búsqueda. En medio de esta odisea fui encontrándome con otros conceptos que me convocaban desde un lugar diferente. En ese momento, me detuve en la problemática del *instante* en la trama educativa: entre lo ético y lo estético para visibilizar lo invisibilizado dentro del campo educativo. Al referirme al *instante*, me embarqué (irremediamente) en la cuestión del tiempo y puntualmente en la noción de lo “infinitesimal”. Entonces, con el propósito de abordarlo metodológicamente, consideré que era posible hacerlo a través de la fotografía entendida como lenguaje del *instante* y el Atlas (al estilo Aby Warburg con su *Atlas Mnemosyne*). La hipótesis que sostenía en ese momento era que en los tiempos mínimos de la educación escolar son donde emerge “algo” del orden de la ética y de la estética. Pasados varios meses me encontraba en un interludio que provocó un viraje significativo en relación al primer recorte del objeto de estudio. La cola parecía haber adoptado otra tonalidad, otro pelaje, otra textura seguramente porque la estaba observando desde un lugar diferente. Al igual que el “Vals del Perrito” en donde se produce un pasaje de la forma A a la B, pero “algo” sigue conservándose en ambas. Algunos movimientos que se distancian y otros repentinos que se acercan tanto que, por un momento, parece posible concretar el tan anhelado “tarascón”, pero no. Cuanto más inminente parece ser el triunfo, más lapidaria es la derrota. Así, se entromete la pausa. Una espera similar al vagabundear atento del perro por volver a visibilizar su añorada cola perdida.

En estos rodeos se instala una nueva inquietud que hace templar mi cuerpo: si lo que estaba postulando como interés de investigación era realmente lo que me interesaba investigar. En otras palabras, si realmente era ese el problema que me atravesaba y del cual deseaba ocuparme. Ya habían pasado varios meses del inicio y varias, también, las páginas escritas. En esa espera recordé la problemática que había investigado en la Carrera de Grado, la busqué: versaba sobre el origen del mal (en sentido metafísico). Inmediatamente, recordé un momento preciso de la fiesta de graduación de la Carrera de Profesorado: la entrega del obsequio a las/os graduados que se realizó a través de la descripción de la problemática que a cada una/o la/o había inquietado en su trayectoria como estudiante. En mi caso, recuerdo haber escuchado palabras tales como: dolor, mal,

sufrimiento<sup>51</sup>. Me paré, sabía que estaban refiriéndose a mí. Hasta ahora no había evidenciado la presencia del dolor-mal-sufrimiento humano como una preocupación vital que pudiera remontarse tan atrás. Podría continuar retrocediendo, pero hasta cuándo... de alguna manera fue, al igual que sucede en el Vals, un volver al tema principal. Giros y (contra)giros anticipados por adornos musicales que anunciaban el inminente retorno (en sentido nietzscheano) del tema identitario de la pieza musical, "... son las últimas notas de la guirnalda antes de que vuelva el tema, grandioso y festivo ...". De esta manera, se fue delimitando un continente mucho más demarcado para aquello que no podía ni quería desoír. El sufrimiento, entonces, se muestra como una obstinación duradera. A partir de ese momento, se fueron dando otros títulos provisionarios de la tesis, tales como: *Los sentidos filosóficos del sufrimiento y sus implicancias éticas en el oficio de enseñar*; *Los sentidos filosóficos del sufrimiento y sus efectos éticos en los oficios del lazo*; *Sentidos filosóficos del sufrimiento y "lo amigable" como efecto ético en la educación*. Hasta llegar al definitivo: *Sentidos Filosóficos del Sufrimiento y la "Amistad" como Efecto Ético de la Educación*.

Podemos acordar que aquello que salimos a buscar se fue modificando, alterando, erosionando, a tal punto que no queda claro cuándo fue el inicio y qué es lo que perdura de aquel momento originario. Los hallazgos que, en un principio, nos entusiasmaron transmutaron en nuevas preocupaciones que exigieron, por un lado, el coraje de renuncia, por otro, el coraje de volver a (re)lanzar el problema y, por último, el coraje de colocar el "punto final". Así, terminó delineándose una coreografía picaresca de la danza del perro que entre tensiones y entusiasmos fue contorneándose en búsqueda de aquel deseo remoto.

Con el inminente trazo definitivo del "punto final" sólo queda visualizar una nueva "cola" para continuar danzando en lo que quizás sea:

Explorar otras líneas interpretativas que amplíen el horizonte conceptual de Spinoza y Nietzsche en torno al sufrimiento y la amistad con la intención de otorgar un

---

<sup>51</sup> Unos días antes de la presentación formal de esta investigación una compañera del Profesorado en Filosofía (a la que había consultado tiempo atrás) me envía, de repente, el escrito que había sido leído en ese momento de la graduación. Lo encontré sin buscarlo. Sorpresivamente. Como si se tratase de aquello que suele llamarse "casualidad". No tardé ni "un minuto" en abrirlo y buscar cómo había sido nombrada. Allí estaba la siguiente descripción:

Es muy estructurada, organizada, un lugar para cada cosa y cada cosa en su lugar, pero tiene un problema, en estos 4 años no logró encontrar un lugar para ubicar la pregunta ¿qué es el mal? ¿de dónde surge?

espesor (senti)pensado<sup>52</sup> a una posible *Pedagogía del Porvenir*. Tal vez, partir del horror del holocausto y leer de otro modo para atender al pedido spinoziano de cautela y apostar a una interpretación despojada de toda ontología y así abordar en toda su potencialidad la porosidad de los conceptos que nos convocan.

Al respecto, Antonio Negri en el prólogo de *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza* de Laurent Bove sostiene que se dan tres generaciones de pensadores/as spinozianos/as. En primer lugar, la lectura llevada a cabo por Deleuze y Alexandre Matheron (retomada por Althusser con el fin de hallar en Spinoza fundamentos materialistas en lugar de una filosofía sostenida en una “ontología”). En segundo lugar, encontramos al propio Toni Negri y Etienne Balibar, entre otros. Finalmente, en la tercera generación, ubicamos a Laurent Bave, Vittorio Morfino y Francoi Zourabichvili. Además, Pierre-François Moreau y Warren Montag pensadores spinozianos ineludibles en la actualidad. Por otro lado, a partir de la lectura de Althusser y Negri (que fueron las que despertaron mayor interés en Argentina), situamos las investigaciones de León Rozitchner, Gregorio Kaminsky, Diana Sperling, Diego Tatián, entre otros/as, en los que se pueden rastrear nuevos sentidos interpretativos. Así, identificamos distintos movimientos que dieron tonalidades diferentes a un mismo pensamiento, el spinoziano.

En cuanto a la lectura que hace Deleuze de Nietzsche, Cragnolini en capítulo *El Nietzsche de Deleuze: la potencia y el normalismo* que forma parte de *El arte del retrato conceptual* sostiene que se trata más bien de una especie de autobiografía y una “confesión de amor”, ya que se encuentra más a Nietzsche donde no es nombrado, pero ese es el gesto que pedía Zarathustra: el de la partida. Como una manera de declarar que ninguna interpretación es tal si no se pierde, entonces, se trata de abandonar a Nietzsche (quizás, lo que hizo Deleuze) y no de seguirlo.

De esta manera, estamos ante una misma preocupación académica, pero desde una perspectiva diferente, tal vez, así sea posible condensar sentidos que fundamenten

---

<sup>52</sup> Decimos (senti)pensado como una manera a través de la cual el lenguaje pueda transmitir los lazos que se entretujan entre el sentir y el pensar con el propósito de no caer en una lógica binaria y dicotómica a la cual siempre estamos expuestos/as. Galeano (2007) dice al respecto:

¿Para qué escribe uno, si no es para juntar sus pedazos? Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón. Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana que inventaron la palabra sentipensante para definir al lenguaje que dice la verdad (p. 107).

una/otra pedagogía que mire al *porvenir* de un nosotros posible. Partiendo del *quizás* como potencia creativa, en medio de la *risa* como mueca ética y del *adiós* como indicio de lo que vendrá. Así, “esa sonrisa de niña” (ya no sólo la de Marta) se pronunciará como gesto de un nuevo comienzo del “Vals del Perrito”.

Por último, nos preguntamos: ¿Cuándo una obra está acabada? Souriau (2017):

Para que la obra pueda decirse acabada, basta con una suerte de proximidad de las dos presencias del ser a instaurar sobre los dos planos de existencia, que llegan así casi al contacto. Pero finalmente, esta proximidad suficiente define el acabamiento (p. 246).

*La obra por hacer*, como dijimos en las primeras páginas, exige una acción instauradora que consideramos (a esta altura) realizada. Acudimos a su llamado, una obra que me concierne y un acto de metamorfosis atravesado por decisiones vitales. Esa doble existencia de la obra: la por hacer y la hecha. Dos aspectos de la misma obra que van aproximándose con el fin de abolir toda distancia “¡Oh, nunca totalmente, por supuesto! (...) pues hay siempre una dimensión de fracaso en toda realización, cualquiera sea” (p.246). Se da una referencia mutua entre *la obra por hacer* y *la obra hecha* “... a la manera de los atributos spinozianos donde los modos se corresponden” (p. 258). Correspondencias que se hacen/deshacen, se intensifican/desvanecen.

Cuando creamos no estamos solos. En ese diálogo en que la obra nos interroga, nos llama, ella nos guía y nos conduce, en el sentido de que exploramos con ella y para ella los caminos que la llevan a su presencia concreta final.

Souriau, 2017, p. 248

## Bibliografía

- Abramowski, A. (2010). Un amor bien regulado: los afectos magistrales en educación. En Frigerio, G.; Diker, G., *Educación: figuras y efectos del amor*. Entre Ríos: Del Estante.
- Abramowski, A. (2014). *Maneras de querer: Los afectos docentes en las relaciones pedagógicas*. Buenos Aires: Paidós.
- Agamben, *La amistad*, artículo publicado en La Nación, Suplemento Cultura, trad. Flavia Costa, pág. 1, 25 de septiembre de 2005.
- Aristóteles (2007). *Ética Nicomáquea*, libro IX, Madrid: Gredos.
- Arizmendi Mar, P. (2014). *Pensar el Dolor. Aproximaciones a una algodicea contemporánea*. (Tesis de Doctorado). Universitat de Barcelona, Barcelona. Disponible en: [http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/56489/1/PAM\\_TESIS.pdf](http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/56489/1/PAM_TESIS.pdf)
- Armenteros, M. (2011). *Producción digital*. Buenos Aires: Bubok.
- Badiou, A. (2021). *Elogio del amor*. Buenos Aires: Ariel.
- Bal, M. (2002). *Conceptos viajeros en las humanidades: Una guía de viaje*. Canadá: Cendeac.
- Balsebre, A. (1994). *El lenguaje radiofónico*. Madrid: Cátedra.
- Barbagelata, N. (2010). *Opus Nigrum*. En Frigerio, G.; Diker, G., *Educación: figuras y efectos del amor*. Entre Ríos: Del Estante.
- Barenboim, D. (2008). *El sonido es vida. El poder de la música*. Colombia: Grupo editorial norma.
- Barthes, R. (1978). *Rolan Barthes por Rolan Barthes*. Barcelona: Kairós.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.
- Bieda, E. (2015). *Epicuro*. Buenos Aires: Galerna.
- Blanchot, M. (1976). *La risa de los dioses*. Madrid: Taurus.
- Boeri M. (2004). *Los estoicos antiguos*, Santiago de Chile: editorial universitaria.
- Borges (2014). *El otro, el mismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Borges (2016). El reloj de arena. En: *El hacedor*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Borges (2021). *Moneda de hierro*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Borges, J.L. (1998). La Biblioteca de Babel. En *Ficciones*. Buenos Aires: Alianza.

- Boudelot, C.; Leclercq, F. (2008). *Los efectos de la educación*. Buenos Aires: Del Estante Editorial.
- Carrère, E. (2021). *Yoga*. Barcelona: Anagrama.
- Cherniavsky, A. (2017). *Spinoza*. Buenos Aires: Galerna.
- Cicerón *Leilo o De la amistad*. Disponible en: <https://psicoanalisisalmargen.wordpress.com/2018/01/09/la-amistad-por-giorgio-agamben-traduccion-de-flavia-costa/>
- Corbo Zabatel, E. (2010). De odios inevitables y de una amistad posible. En Frigerio, G.; Diker, G., *Educación: figuras y efectos del amor*. Entre Ríos: Del Estante.
- Cornú, L. (2010). Moverse en las preguntas. En Frigerio, G.; Diker, G., *Educación: figuras y efectos del amor*. Entre Ríos: Del Estante.
- Cornú, L. (2021). Ensayando aproximaciones al concepto de bondad. En Frigerio, G. y Korinfeld, D., *Cosas dichas y des-dichas (a propósito de los oficios del lazo)*. Buenos Aires: Seisdedos.
- Corominas, J. (1987). *Breve Diccionario etimológico de la lengua Castellana*. Madrid: Gredos.
- Cragolini, M. (2000). Nietzsche: la imposible amistad. *Estudio de Filosofía 5*. Universidad de Buenos Aires, pp. 5-13. Disponible en: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/estudiosdefilosofia/article/view/2649/2596>
- Cragolini, M. (2003). *Camino y demora*. Buenos Aires: Biblos.
- D'Agostino, A. (1997). *Teoría musical moderna*. Buenos Aires: Morellos
- Dalí, S. (2005). *Diario de un genio*. España: Tusquets Editores.
- De Pablos Escalante, R. (2016). *La filosofía vivida: Pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche*. (Tesis de Doctorado). Universidad Complutense de Madrid, Madrid. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/15246/1/T33756.pdf>
- Deleuze, G. (1993). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2013). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Tusquets: Buenos Aires.
- Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2019). *Nietzsche*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2015). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Didi-Huberman, G. (2008). *Cuando las imágenes toman posición*. Madrid: Machado

- Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el tiempo*. Buenos Aires: AH.
- Diker, G. (2013). Educación en AA.VV. *Diccionario Iberoamericano de Filosofía de la Educación*. Disponible en: <https://fondodeculturaeconomica.com/dife/index.aspx>
- Diógenes Laercio (1887). *Vida de los filósofos más ilustres*, tomo I, Madrid: Biblioteca Nacional.
- Diógenes Laercio (1985). *Vidas de los más ilustres filósofos griegos II*, libro VII, 28-29. Madrid: Iberia.
- Douglas, M.; Anderson, M.A. (2003). *Diccionario Mosby Medicina, Enfermería y Ciencias de la Salud*. Sexta edición. Madrid: Elsevier.
- Dussel, I. (2010). Del amor y la pedagogía. Notas sobre la dificultad del vínculo. En Frigerio, G.; Diker, G., *Educación: figuras y efectos del amor*. Entre Ríos: Del Estante.
- Dussel, I. (2010). Notas sobre las dificultades de un vínculo. En Frigerio, G.; Diker, G., *Educación: figuras y efectos del amor*. Entre Ríos: Del Estante.
- Elorduy, E. (1972). *El estoicismo I*. Madrid: Gredos.
- Falcoff, N. (2010). *La crítica al sujeto moral en F. Nietzsche y E. Levinas: una aproximación a la problemática del mal*. (Tesis de Licenciatura). Universidad de Buenos Aires en Filosofía, Buenos Aires. Disponible en: [http://repositoriosdigitales.mincyt.gov.ar/vufind/Record/Filo\\_3f0c86b5590e6e596fe4f8d134d59503](http://repositoriosdigitales.mincyt.gov.ar/vufind/Record/Filo_3f0c86b5590e6e596fe4f8d134d59503)
- Ferrater Mora, J. (2009). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Frigerio, G. (2005). A propósito del maestro ignorante y sus lecciones. Testimonio de una relación transferencial. *Cuadernos de Pedagogía de Rosario*, año VI, n°11, pp. 109-113.
- Frigerio, G. (2006). Acerca de lo inenseñable. En Frigerio, G. y Skliar, C. *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*. Buenos Aires: del estante.
- Frigerio, G. (2010). Lo que no se deja escribir totalmente. En Frigerio, G.; Diker, G., *Educación: figuras y efectos del amor*. Entre Ríos: Del Estante.
- Frigerio, G.; Diker, G. (2012). *Educación: (sobre) impresiones estéticas*. Entre Ríos: La Hendija.

- Frigerio, G.; Korinfeld, D.; Rodríguez, C. (2017) *Trabajar en instituciones: los oficios del lazo*. Buenos Aires: Noveduc.
- Frigerio, G.; Korinfeld, D.; Rodríguez, C. (2018). *Saberes de los umbrales*. Buenos Aires: Noveduc.
- Frigerio, G.; Rodríguez, C. (2017). *Trabajar en instituciones: los oficios del lazo*. Buenos Aires: Noveduc.
- Galeano, E. (2007). *El libro de los abrazos*. Siglo XXI.
- García Gual, C. (2002). *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial.
- García Gual, C.; Lledó, E.; Hadot P. (2019). *Filosofía para la felicidad. Epicuro*. Madrid: errata naturae.
- Goldstein, G. (2010). Efectos de conocimiento como efectos de amor. Arte, psicoanálisis y educación. En Frigerio, G.; Diker, G. *Educación: figuras y efectos del amor*. Entre Ríos: Del Estante
- Goldstein, G. (2012). La experiencia estética como experiencia de conocimiento. En Frigerio, G.; Diker, G. *Educación: (sobre) impresiones estéticas* (p.61). Entre Ríos: La Hendija
- González García, M. (2010). *Filosofía y Dolor*. Tecnos: Madrid.
- Graves, R. (1985). *Los mitos griegos I*, Madrid: Alianza.
- Hamilton, J. (1999). *Efectos Especiales En Cine y en Televisión*. Barcelona: Molino.
- Heidegger, M. (2000). *La voluntad de poder como arte, Nietzsche I*. Barcelona: Despino.
- Holman (2008). *Diccionario Bíblico*. EEUU: BYH.
- Jankélévitch, V. (2005). *La música y lo inefable*. Barcelona: Alpha Decay.
- Jankélévitch, V. (2014). *Liszt. Rapsodia e improvisación*. Barcelona: Ediciones Alpha Decay.
- Juarroz (1991). *Poesía vertical (Antología)*. Colección Visor de Poesía. Madrid: Francisco José Cruz.
- Jullien, F. (2013). *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Jullien, J. (2010). *Las transformaciones silenciosas*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Kaminsky, G. (2021). *Spinoza: la política de las pasiones*. Buenos Aires: Red Editorial.
- Lambruschini, G. (2010). Dialogar, convivir, amar. Notas filosóficas sobre la jerarquía y el amor. En Frigerio, G.; Diker, G., *Educación: figuras y efectos del amor*. Entre Ríos: Del Estante.

- Laplantine, F.; Nouss, A. (2007). *Mestizaje*. Buenos Aires: FCE.
- Maneiro, S. (2014). *Nietzsche y el budismo. Consonancias y diferencias en relación a la existencia y al sufrimiento*. (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional del Sur, Buenos Aires. Disponible en: [http://repositoriosdigitales.mincyt.gov.ar/vufind/Record/RIDH\\_90050d2163ae115531cbaee9c9fbcdae](http://repositoriosdigitales.mincyt.gov.ar/vufind/Record/RIDH_90050d2163ae115531cbaee9c9fbcdae)
- Martínez Martínez, J.C. (2017). *El sufrimiento en la vida. Reflexiones en torno a la esencia humana a partir de Michel Henry*. (Tesis de Doctorado). Universidad Pontificia Comillas, Madrid. Disponible en: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/20292/TD00266.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Mascaro, J. y Porcar (1978). *Diccionario Terminológico de Ciencias Médicas*. Barcelona: Salvat.
- Merton, R. (1980). Las consecuencias imprevistas de la acción social. En: *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*. Madrid: Espesa - Calpe, pp. 173-185.
- Miró López, S. (2010). *El sentido del sufrimiento en la obra de Flannery O' Connor*. (Tesis de Doctorado). Universidad Francisco de Victoria, Madrid. Disponible en: <http://ddfv.ufv.es/bitstream/handle/10641/910/Tesis%20Susana%20Miro.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Montaigne (1580). *De la amistad*. España: Taurus.
- Nancy, J. L. (2013). *La partición de las artes*. España: Pre-textos.
- Nancy, J. L. (2015). *A la escucha*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Narodowski, M.; Brailovsky, D. (2006). *Dolor de escuela*. Buenos Aires: Prometeo.
- Nietzsche, F. (1994). *Ditirambo dionisiacos*. Buenos Aires: letra e.
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos: 1875-1882, Vol II*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2012). *Correspondencia II: abril 1869-diciembre 1874*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2012). *Correspondencia*, vol VI. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2012). *Genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza.
- Nietzsche, F. (2014). *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Alianza.
- Nietzsche, F. (2014). *El crepúsculo de los ídolos*. Buenos Aires: La cavernas
- Nietzsche, F. (2014). *El nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires: Alianza.
- Nietzsche, F. (2019). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Tecnos.

- Nietzsche, F. (1983). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza
- Nietzsche, F. (2001). *La gaya ciencia*. España: Akal.
- Noailles, E. (1991). *La presencia de Spinoza en el pensamiento de Nietzsche*. (Tesis de Licenciatura). Universidad de Buenos Aires en Filosofía, Buenos Aires. Disponible en: [http://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/Filo\\_22ab6555f94d92826df98831461a8ddc](http://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/Filo_22ab6555f94d92826df98831461a8ddc)
- Pabón de Urbina, J. (1993). *Diccionario manual griego-castellano VOX*. Décima impresión. Barcelona: Bibliograf.
- Pineau, P. (2010). De la seducción en el acto pedagógico. Marcas en la cultura argentina. En Frigerio, G.; Diker, G., *Educación: figuras y efectos del amor*. Entre Ríos: Del Estante.
- Piñeros, A. (2016). *Shopenhauer y Cioran. El mundo como absurdo y sufrimiento*. (Tesis de Maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Disponible en: <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/18864/AldanaPinerosAlexander2016.pdf?sequence=1>
- Platón (2006). *Banquete*. Madrid: Gredos.
- Plotino (1998). *Enéadas I-VI*. Madrid: Gredos.
- Ranciere, J. (2002). *El reparto de lo sensible*. España: Salamnca.
- Ranciere, J. (2012). Pensar entre disciplinas. En Frigerio, G, Diker, G. *Educación: (sobre) impresiones estéticas*. Paraná: La Hendija.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador*. Barcelona: Herder.
- Rodríguez Arcolía, F. (2021). ¡Calmate! O la fisura del proyecto emocional. En Frigerio, G. y Korinfeld, D., *Cosas dichas y des-dichas (a propósito de los oficios del lazo)*. Buenos Aires: Seisdedos.
- Rubén Darío (1966). *Antología poética*. Buenos Aires: Losada.
- San Agustín (1947). *Del Libre Albedrío*. Madrid: B.A.C.
- San Agustín (1958). *La ciudad de Dios*. Madrid: B.A.C.
- Schweblin, S. (2021). *Distancia de rescate*. Buenos Aires: Literatura Random House.
- Shopenhauer (2005). *El mundo como voluntad y representación*, vol I. Fondo de Cultura Económica: Madrid.
- Silva, P. El Bosco. Tríptico del Jardín de las delicias En: *El Bosco. La exposición del V Centenario*, Madrid, Museo Nacional del Prado, 2016, p.n.46 330-346

- Souriau, E. (2017). Del modo de existencia de la obra por hacer. En: Souriau, E. *Los diferentes modos de existencia*. Buenos Aires: Cactus.
- Spinoza, B. (1990). *Tratado Breve*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2000). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Buenos Aires: el aleph
- Spinoza, B. (2006). *Las cartas del mal*. Buenos Aires: Caja.
- Spinoza, B. (2007). *Epistolario*. Buenos Aires: Colihue.
- Spinoza, B. (2017). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos.
- Stravinski, I. (2021). *Poética musical*. Uruguay: Ediciones Del Sacramento.
- Tatián, D. (2012). *Spinoza, una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Tatián, D. (2015). *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires: Colihue.
- Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Tito Lucrecio Caro (1918). *De la naturaleza de las cosas*. Poema de seis cantos. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/de-la-naturaleza-de-las-cosas-poema-en-seis-cantos--0/html/>
- Vattimo, G. (2003). *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. España: Península.
- Wechsler, D. (2015). Todo arte es contemporáneo. Pensar con imágenes, la perspectiva curatorial. Estudios Curatoriales, año 3, N°3. Untref. Disponible en: [http://untref.edu.ar/rec/num3\\_dossier\\_5.php](http://untref.edu.ar/rec/num3_dossier_5.php)
- Zambrano Leal, A. (2013). *Del sufrimiento a la insuficiente de la educación. El declive de la razón y la impostura de la autonomía*. Revista "Praxis y Saber", Vol. 4, Núm. 7, enero-junio 2013, pp. 35-49. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4805872>

# Valse 'Minute Waltz'

Frederic Chopin (1810-1849)  
Op.~64, No.~1

**Molto Vivace**

*leggiero*

6

12

17

23

*p* *f*

29

3

(b)

3

*Red.* \*

34

1 2

*sostenuto*

*Red.* \*

40

4

*Red.* \*

47

*tr*

*Red.* \*

55

*Red.* \*

62

Musical score for measures 62-69. The right hand features a melodic line with slurs and ties. The left hand has a bass line with chords and a "Ped." marking.

70

Musical score for measures 70-77. The right hand has a trill (tr) and a melodic line. The left hand is mostly empty.

78

Musical score for measures 78-83. The right hand has a melodic line with slurs and ties. The left hand has a bass line with chords and a "Ped." marking.

84

Musical score for measures 84-89. The right hand has a melodic line with slurs and ties. The left hand has a bass line with chords and a "Ped." marking.

90

Musical score for measures 90-97. The right hand has a melodic line with slurs and ties. The left hand has a bass line with chords and a "Ped." marking.

96

Musical score for measures 96-101. The right hand features a continuous eighth-note triplet pattern. The left hand consists of chords, some marked with a flat (b) and a fermata. The key signature has three flats (B-flat, E-flat, A-flat).

102

Musical score for measures 102-107. The right hand continues with eighth-note triplets. The left hand has chords with fermatas, including one marked with a flat (b). The key signature remains three flats.

108

Musical score for measures 108-113. The right hand has eighth-note triplets. The left hand includes chords with flats (b) and a *pp* dynamic marking. The key signature is three flats.

114

Musical score for measures 114-119. The right hand continues with eighth-note triplets. The left hand has chords with flats (b) and fermatas. The key signature is three flats.

120

Musical score for measures 120-124. The right hand features eighth-note triplets. The left hand includes chords with flats (b) and a *f* dynamic marking. A *Sua* marking with a dashed line is present above the right hand. A measure number *24* is written below the right hand. The key signature is three flats.