



Praxis & Saber

ISSN: 2216-0159

praxis.saber@uptc.edu.co

Universidad Pedagógica y Tecnológica
de Colombia
Colombia

Peñuela Contreras, Diana Milena
CRÍTICA A LA RAZÓN CÍNICA CONTEMPORÁNEA: REVERSIÓN DE LA RELACIÓN
VIDA Y APRENDIZAJE
Praxis & Saber, vol. 4, núm. 7, enero-junio, 2013, pp. 159-178
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Boyacá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=477248391009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Diana Milena Peñuela Contreras

Estudiante del Doctorado en
Ciencias Sociales y Humanas
Pontificia Universidad Javeriana
- Colombia

Magíster en Educación
Universidad Pedagógica
Nacional de Colombia
Profesora de planta Facultad de
Educación

Universidad Pedagógica
Nacional
Grupo de investigación
Filosofía, Sociedad y Educación
dianami29@gmail.com

Artículo de Reflexión

Recepción: 10 de noviembre de 2012

Aprobación: 8 de febrero de 2013

CRÍTICA A LA RAZÓN CÍNICA CONTEMPORÁNEA: *REVERSIÓN DE LA RELACIÓN VIDA Y APRENDIZAJE*¹

Resumen

En el presente artículo se propone reflexionar alrededor de la relación vida-aprendizaje, desde el viraje producido por la introducción de la razón cínica en las sociedades contemporáneas. Se divide en tres momentos escriturales, en el primero, se realiza una contextualización de las formas de funcionamiento de la crítica a la razón cínica desde Sloterdijk y Deleuze; en el segundo, se discute sobre las implicaciones de esa razón cínica en lo que Sloterdijk denomina la reversión de la relación de vida y sus efectos en el aprendizaje; y en el tercer momento, se retoma la experiencia de Jacotot, reconstruida por Jaques Rancière, buscando dar otros sentidos y comprensiones a la relación vida-aprendizaje hoy.

Palabras clave: crítica, razón cínica, quinismo, aprendizaje, vida.

¹ El presente artículo se inscribe dentro de los avances de la tesis que adelanto como estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas en la Pontificia Universidad Javeriana.

CRITIQUE TO THE CONTEMPORANEOUS CYNIC REASON: LIFE AND LEARNING RELATIONSHIP REVIEW.

Abstract

In the present article it is proposed to think about life and learning relationship from the turn produced by the introduction of the cynical reason in the contemporaneous societies. Three stages form this writing. In the first one, the ways of functioning of the critique to the cynical reason, from Sloterdijk and Deleuze, are contextualized. In the second one, the implications of such cynical reason, designated by Sloterdijk as reversion of the life's effects on the learning and their relationship are discussed. And in the third one, the Jacotot's experience, reconstructed by Jaques Ranciere, is picked up in order to give other senses and understandings to today's life-learning relationship.

Key words: critique, cynical reason, cynicism, learning, life.

CRITIQUE DE LA RAISON CYNIQUE CONTEMPORAINE: RÉVERSION DE LA RELATION VIE ET APPRENTISSAGE

Résumé

Dans le présent article, il est proposé de réfléchir au sujet de la relation vie-apprentissage, depuis le virage produit par l'introduction de la raison cynique dans les sociétés contemporaines. Il se divise en trois parties scripturales, dans la première on réalise une contextualisation des formes

de fonctionnement de la critique de la raison cynique selon Sloterdijk et Deleuze; dans la deuxième, l'on discute au sujet des implications de cette raison cynique d'après ce que Sloterdijk nomme la réversion de la relation de vie et ses effets sur l'apprentissage; et dans la troisième l'on reprend l'expérience de Jacotot, reconstruite par Jacques Rancière, qui cherche à donner d'autres sens et compréhensions à la relation vie-apprentissage de nos jours.

Mots clés: critique, raison cynique, quininisme, apprentissage, vie.

CRÍTICA À RAZÃO CÍNICA CONTEMPORÂNEA: REVERSÃO DA RELAÇÃO VIDA E APRENDIZAGEM

Resumo

O artigo propõe refletir ao redor da relação vida-aprendizagem, desde a virada produzida pela introdução da razão cínica nas sociedades contemporâneas. Divide-se em três momentos escriturais, no primeiro, realiza-se uma contextualização das formas de funcionamento da crítica à razão cínica desde Sloterdijk e Deleuze; no segundo, discute-se sobre as implicações dessa razão cínica no que Sloterdijk denomina a reversão da relação de vida e seus efeitos na aprendizagem; e no terceiro momento, retoma-se a experiência de Jacotot, reconstruída por Jaques Rancière, buscando dar outros sentidos e compressões à relação vida-aprendizagem hoje.

Palavras chave: crítica, razão cínica, *quinismo*, aprendizagem, vida.

¡Qué inútiles éramos! Cada uno de nosotros habría podido disputar al otro el honor de ser el más inútil. No queríamos significar nada, representar nada, tender hacia nada, queríamos carecer de porvenir, lo único que queríamos era no ser útiles para nada, cómodamente tendidos en el umbral del presente: ¡y realmente éramos todo eso, bueno para nosotros!

Toqué a mi amigo -quizás algo cansado- y le susurré: «¡No te duermas! Para nosotros, ahí arriba hay algo que aprender. Es válido para nosotros, aunque no vaya dirigido a nosotros»

(Friedrich Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*)

La crítica a la razón cínica o de la autorrenuncia a la crítica

Dado que la soberanía de las cabezas siempre resulta falsa, la nueva crítica se apresta a descender desde la cabeza por todo el cuerpo
(Sloterdijk, 2006).

En la introducción de su libro *Crítica de la razón cínica*, Peter Sloterdijk señala cómo en nuestro pensamiento moderno no queda ni una chispa más del impulso de los conceptos y de los éxtasis del comprender. “*Nosotros somos ilustrados, estamos apáticos, ya no se habla de un amor a la sabiduría. Ya no hay ningún saber del que se pueda ser amigo (philos). Ante lo que sabemos no se nos ocurre amarlo, sino que nos preguntamos cómo nos acomodaremos a vivir con ello sin convertirnos en estatuas de piedra*” (2006: 13).

Asimismo, Sloterdijk en su libro *Esferas I-Burbujas*, publicado en 2003, ya había señalado cómo el pensamiento de la edad moderna, que se presentó durante tanto tiempo bajo el ingenuo nombre de Ilustración y bajo el todavía más ingenuo lema programático ‘Progreso’, se distingue por una movilidad esencial: “*siempre que sigue su típico ‘Adelante’ pone en marcha una irrupción del intelecto desde las cavernas de la ilusión humana a lo exterior no-humano*” (2003: 29-30). Así, desde el inicio de la edad moderna, el mundo humano tiene que aprender, cada siglo, cada decenio, cada año, cada día, a aceptar e integrar verdades siempre nuevas sobre un exterior que no concierne al ser humano. De esta forma

[...] la vieja naturaleza del Homo Sapiens, no está preparada para esas provocaciones del exterior. *A fuerza de investigación y toma de conciencia, el ser humano se ha convertido en el idiota del cosmos, se ha convertido él mismo al exilio y se ha expatriado en lo insentido,*

en lo que no le concierne, *en lo que lo abuyenta de sí* [...] tomar parte en la modernidad significa poner en riesgo sistemas de inmunidad² desarrollados evolutivamente (Sloterdijk, 2003: 30, cursivas añadidas)

Siguiendo a Sloterdijk la meditación sobre la máxima '*saber es poder*', fue la que se convirtió en el siglo XIX en el sepulturero de la filosofía, pues con ese lema termina la tradición de "*un saber que, como su nombre indica, era teoría erótica: amor a la verdad y verdad del amor*" (2006: 13). Sin embargo, este filósofo alemán establece diferencias entre la concepción de poder de Nietzsche³ y la de la socialdemocracia alemana, para él *ambos hablaban de poder* de formas distintas:

Nietzsche, al socavar vitalistamente el idealismo burgués; los socialdemócratas, al intentar obtener una conexión, a través de la «formación», con las posibilidades de poder de la burguesía. Nietzsche enseñaba un realismo que tenía que facilitar a las futuras generaciones de burgueses y pequeño-burgueses la despedida de las patrañas idealistas que impedían la voluntad de poder; la socialdemocracia intentaba participar en un idealismo que hasta entonces había portado en sí mismo las esperanzas del poder (Sloterdijk, 2003: 13).

2 Para este autor la modernidad se caracteriza porque conduce técnicamente sus inmunidades y va eligiendo progresivamente sus estructuras de seguridad sacándolas de las tradicionales coberturas teológicas y cosmológicas. La civilización altamente tecnológica, el Estado de bienestar, el mercado mundial, la esfera de los media: todos esos grandes proyectos quieren imitar en una época descascarada la imaginaria seguridad de esferas que se ha vuelto imposible. El cuerpo de la humanidad quiere procurarse un nuevo estado de inmunidad dentro de una piel electrónico-mediática (Sloterdijk, 2003: 34). Es precisamente en este sentido que cobra "*boy más que nunca la indagación de nuestro 'donde', opuesto que se dirige al lugar que los hombres crean para tener un sitio donde poder existir como quienes realmente son*" (Sloterdijk, 2003: 37, cursivas añadidas). Ese lugar al que hace referencia Sloterdijk recibe el nombre de esfera; en su concepto la redondez con espesor interior, abierta y repartida, que habitan los seres humanos en la medida en que consiguen convertirse en tales, por ello "*vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. Esferas son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente, para seres estáticos en los que opera el exterior*" (2003: 36).

3 Según Sloterdijk la decisiva autodesignación de Nietzsche, a menudo pasada por alto según Sloterdijk, es la de 'cínico'. Con ello, él se convirtió, junto con Marx, en el pensador más influyente del siglo. En el «cinismo» de Nietzsche se presenta una relación modificada al acto de «decir la verdad»: es una relación de estrategia y de táctica, de sospecha y de desinhibición, de pragmatismo e instrumentalismo, todo ello en la maniobra de un yo político que piensa en primer y último término en sí mismo, que interiormente transige y exteriormente se acoraza (2006: 16).

En este punto el autor en mención se pregunta entonces ¿Por qué, pues, una Crítica de la razón cínica? Convenimos con este autor en la *aparente disposición de nuestra época a la crítica*, pues si fuera verdad que es el malestar en la cultura lo que provoca la crítica, no habría ninguna época tan dispuesta a la crítica como la nuestra. Sin embargo, Sloterdijk señala cómo “*nunca fue tan fuerte la inclinación del impulso crítico a dejarse dominar por sordos estados de desaliento, así pues es evidente la tensión entre aquello que pretende ‘ejercer crítica’ y aquello que sería criticable, por ello, plantea el autor, ninguna capacidad de pensamiento logra mantener el paso con lo problemático de ahí su planteo de la ‘autorrenuncia de la crítica’*” (2006: 21, cursivas añadidas).

La crítica «realiza» un movimiento que en una primera instancia agota sus intereses positivos y negativos en la cosa, para, finalmente, chocar contra las estructuras elementales de la conciencia moral, estructuras a las que se obliga a hablar «más allá del bien y del mal». La época es cínica en todos sus extremos, y corresponde a la época desarrollar en sus fundamentos el contexto entre cinismo y realismo (Sloterdijk, 2006: 22).

De acuerdo con Sloterdijk, en el marco de estas consideraciones, se desata la conocida duplicidad del concepto ‘crítica’, así, podría significar tanto pronunciar juicios y fundarlos, como juzgar y condenar, es decir, proporcionar una investigación de los fundamentos a las formaciones del juicio, pero “*si se habla de la «razón cínica», entonces esta fórmula se coloca primera y totalmente bajo la protección de la ironía*” (Sloterdijk, 2006: 22). ¿Qué servicios puede prestarnos todavía una crítica? Se cuestiona el filósofo alemán ¿Qué pretende en una época tan cansada de teoría? Y acude entonces a Walter Benjamín

Locos los que se lamentan de la decadencia de la crítica. Pues su hora ya hace tiempo que ha pasado. La crítica es una cuestión de distancia correcta. Ella se encuentra a gusto en un mundo en el que todo depende de las perspectivas y los decorados y en el que es todavía posible adoptar un punto de vista. Mientras tanto las cosas se han acercado cáusticamente a la sociedad humana. La «ingenuidad» de «la mirada libre» es mentira, cuando no expresión totalmente naífae una incompetencia declarada... (Einbahnstrasse, 1928/1969: 95 citado por Sloterdijk, 2006: 22)

Por su parte, Deleuze en su obra *El AntiEdipo*, escrita de manera conjunta con Guattari hacia 1985, realizó, al igual que Sloterdijk, una

crítica al cinismo contemporáneo, en tanto situaba que ya no se trata de la edad del terror ni de la crueldad sino de la edad del cinismo, la cual viene además acompañada por una extraña piedad; ambos para Deleuze (2010) constituyen el humanismo: tanto el cinismo —inmanencia física del campo social— como la piedad

[...] el cinismo es el capital como medio para arrebatar el excedente de trabajo, pero la piedad es ese mismo capital como capital-Dios del que parece que emanan todas las fuerzas de trabajo). *Esta edad del cinismo es la de la acumulación del capital*, es ella la que implica tiempo, precisamente para la conjunción de todos los flujos descodificados y desterritorializados (Deleuze & Guattari, 2010: 232, cursivas añadidas).

Por ello, los dos aspectos de un devenir del Estado serían, para Deleuze, su interiorización en un campo de fuerzas sociales cada vez más descodificadas que forman un sistema físico y su espiritualización en un campo supraterrrestre cada vez más sobrecondificante que forma un sistema metafísico, así “en un mismo tiempo la deuda infinita debe interiorizarse y espiritualizarse, *la hora de la mala conciencia se acerca, será también la hora del mayor cinismo*” se trata de esta crueldad contenida del animal-hombre, reprimido en su vida interior, retirándose con espanto en su individualidad; encerrado en el Estado para ser domesticado” (2010: 229, cursivas añadidas).

Sloterdijk sitúa metafóricamente que *la crítica, en todos los sentidos de la palabra, está atravesando días grises*. Sin embargo, toda crítica es precisamente, para él, el trabajo de pioneros en el dolor epocal y una pieza de curación ejemplar, por ello, expresa:

no albergo la ambición de ampliar este digno hospital de campaña de teorías críticas. Ha llegado el tiempo para una nueva crítica de los temperamentos. Allí donde la Ilustración aparece como «triste ciencia» provoca, a pesar suyo, una petrificación melancólica. *La crítica de la razón cínica* espera por ello mucho más de un trabajo de animación en el cual, desde un principio, quede sentado que esta crítica no consiste tanto en un trabajo cuanto en una relajación del mismo (2006: 28, negrillas y cursivas añadidas).

¿Entonces qué significa criticar hoy por hoy? Si se complementa lo anteriormente situado por Sloterdijk con el pensamiento deleuziano, criticar no significa más que constatar que un concepto se desvanece cuando pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo

transforman, o cuando se lo sumerge en un ambiente nuevo, pero advierte “*quienes critican sin crear, quienes se limitan a defender lo que ya se ha desvanecido sin saber devolverle la fuerza para que resucite*, constituyen la auténtica plaga de la filosofía” (2006: 34, cursivas añadidas), y acto seguido posiciona una lectura crítica a lo que denomina mercadotecnia, señalando cómo el concepto designa hoy una sociedad de servicios y de ingeniería informática (2006: 17).

La mercadotecnia ha conservado la idea de una cierta relación entre el concepto y el acontecimiento; pero ahora resulta que el concepto se ha convertido en el conjunto de las presentaciones de un producto (histórico, científico, sexual, pragmático), y el acontecimiento en la exposición que escenifica las presentaciones diversas y el intercambio de ideas, al que supuestamente da lugar. ***Los acontecimientos por sí solos son exposiciones, y los conceptos, por sí solos, productos que se pueden vender*** (2006: 16, cursivas y negrillas añadidas).

Así pues, Deleuze muestra cómo el movimiento general que ha sustituido a la crítica por la promoción comercial, no ha dejado de afectar a la filosofía; el simulacro, la simulación de un paquete de tallarines se ha convertido en el concepto verdadero, y el presentador-expositor del producto, mercancía u obra de arte, se ha convertido en el filósofo, en el personaje conceptual o el artista. Frente a esto Sloterdijk complementa:

[...] al igual que la urbanización, la motorización, la electrificación y la informatización han transformado la vida de las sociedades, también el trabajo de la reflexión y la crítica han modificado estructuralmente las conciencias confiriéndoles una nueva constitución dinámica. «Ya no existe nada fijo». *Han creado un terreno intelectual y psíquico movedizo sobre el que las viejas formas de tradición, identidad y carácter ya no eran posibles*. Sus efectos se suman al complejo de una modernidad en la cual la vida se siente indefensa, en una serie continua de crisis (1993: 139, cursivas añadidas).

Finalmente Sloterdijk señala cómo, en efecto, el cinismo va acompañado de una difusión del sujeto del saber:

[...] por la mañana colonizador, por la tarde colonizado; el de profesión explotador y administrador, en su tiempo libre, explotado y administrado; el oficialmente cínico funcional, privadamente sensiblero; el organizador de oficio, ideológicamente discutiendo; el que hacia fuera se rige por el principio de realidad, hacia dentro es un sujeto licencioso; el funcionalmente agente del capital, intencio-

nalmente es demócrata; el que con relación al sistema es funcionario de la cosificación, con referencia al mundo de la vida es autorrealizador; el que objetivamente porta la destrucción, subjetivamente es un pacifista; el que de por sí desencadena catástrofes, para sí mismo es la inocuidad misma [...] en los esquizoides todo es posible e Ilustración y reacción ya no son muy diferentes. En los integrados ilustrados — en este mundo de inteligentes e instintivos conformistas— el cuerpo dice no a las necesidades de la cabeza y la cabeza dice no a la forma y manera en que el cuerpo obtiene su comfortable autoconservación. *Esta mezcla es nuestro statu quo moral* (2006: 192, cursivas y negrillas añadidas).

Reversión de la relación de vida y aprendizaje

Sloterdijk señala además, en el marco de crítica a la razón cínica, cómo el proceso de integración en la sociedad se da a través de la escolarización, y se trata de:

[...] un embobamiento a priori tras el cual el aprender ya no tiene ninguna oportunidad más de que las cosas vuelvan a ser mejores alguna vez. La reversión de la relación de vida y aprendizaje está en el aire, es decir, el fin de la confianza en la educación, el fin de la escolástica europea [...] En el fondo, ningún hombre cree que el aprender de hoy solucione «problemas de mañana»; más bien, es casi seguro que los provoca (2006: 16-17).

El imprescindible sistema de grados biográficos de la Ilustración como iniciación se ha echado a perder en la moderna pedagogía, de acuerdo con el autor “*sólo sigue viviendo exteriormente en el ordenamiento gradual del sistema de formación y en la secuencia de los cursos académicos y semestres. Los planes de enseñanza de las escuelas modernas son parodias de la idea del progreso*” (Sloterdijk, 2006: 149). En este sentido, en el sistema de formación moderno, la idea del conocimiento encarnado se desintegra tanto en los docentes como en los estudiantes. “*Los profesores no son realmente «conocedores», sino entrenadores de cursos que pretenden la adquisición de un saber ajeno a la vida. Las universidades y escuelas ejercen una labor esquizoide de sus funciones en la que una juventud sin motivación, desesperadamente inteligente y sin perspectivas, aprende a superar los estándares generales del absurdo ilustrado*” (Sloterdijk, 2006: 149). Este aparte aborda dos aspectos de discusión alrededor de la relación aprendizaje y vida: la relación entre academia-vida y el sentido de la insolencia-quinismo.

Sobre la academia y la vida

Éramos conscientes de no haber pensado en la llamada profesión, gracias a nuestra sociedad. La explotación casi sistemática de esos años por parte del Estado, que quiere formar lo antes posible a empleados útiles, y asegurarse de su docilidad incondicional, con exámenes sobremanera duros, todo esto había permanecido alejado mil millas de nuestra formación. Y el hecho de que ninguno de los dos supiéramos todavía con precisión lo que seríamos y de que ni siquiera nos preocupáramos lo más mínimo de ese problema demostraba lo poco que habíamos estado determinados por instinto utilitario alguno, por intención alguna de obtener rápidos avances y de recorrer una veloz carrera.
(Friedrich Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*)

Se pregunta Sloterdijk ¿Qué es un ser humano en la era académica sino un mamífero desmemoriado que por regla general ya no sabe que en el fondo de su alma ya es geómetra?

[...] una inteligencia que viene del mundo de los muertos y trae a la vida vagos recuerdos de su estancia en una esfera perfecta. La filosofía comienza a ser efectiva exotéricamente cuando divide la sociedad entre aquellos que recuerdan y aquellos que no recuerdan; y además entre aquellos que se acuerdan de algo determinado y aquellos que se acuerdan de algo diferente. Éste viene siendo hasta la fecha su negocio (2003: 21).

Acto seguido, luego de la pregunta formulada añade:

Yo no sólo colocaría la frase platónica sobre la entrada a una academia sino sobre la puerta misma de la **vida**, si no fuera un tanto indecente querer guarnecer con advertencias el ya de por sí demasiado estrecho acceso a la luz del mundo [...] Hemos aparecido en la vida sin preparación preescolar geométrica y ninguna filosofía puede someternos después a una prueba de acceso (Sloterdijk, 2003: 22, negrillas añadidas).

Luego se vuelve a preguntar, ¿No podría pensarse que la **vida** es una incesante demanda posterior de conocimientos sobre el espacio del que procede todo? ¿Y no es hoy más profunda que nunca la escisión de la sociedad entre quienes saben algo y quienes no saben nada al respecto? Y responde:

la *vida* es una cuestión de forma, es la tesis que conectamos con la vieja y venerable expresión de filósofos y geómetras: *esfera*⁴. *Tesis que sugiere que vivir, formar esferas y pensar son expresiones diferentes para lo mismo*. De todos modos, la alusión a una geometría esférica vital sólo tiene sentido cuando se admite que existe una especie de teoría que sabe más de la vida que la vida misma; y que allí donde hay vida humana, sea nómada o sedentaria, surgen globos habitados, ambulantes o estacionarios, que en cierto sentido son más redondos que todo lo que puede dibujarse con círculos. Los libros que siguen están dedicados al intento de sondear las posibilidades y límites del vitalismo geométrico (2003: 22, cursivas y negrillas añadidas).

De manera interesante propone Sloterdijk (2003) que hay que admitir que ésta es una configuración bastante extremada de teoría y vida. La *hybris* de este planteamiento quizá se haga más soportable, o más comprensible al menos, si se recuerda que sobre la Academia había una segunda inscripción, de sentido oculto y humorístico que decía: ‘se excluye de este lugar a quien no esté dispuesto a implicarse en asuntos amorosos con otros visitantes del jardín de los teóricos. Ya se adivina que esta divisa hay que aplicarla a la vida entera. *Quien no quiera saber nada de construir esferas tiene que mantenerse alejado, naturalmente, de dramas amorosos, y quien elude el eros se excluye de los esfuerzos por buscar claridad sobre la forma vital*. Con ello la *hybris* cambia de aposento. La exclusividad de la filosofía no expresa su propia arrogancia; se sigue de la autosatisfacción de quienes están seguros de que uno se las puede valer sin el pensar filosófico’ (Sloterdijk, 2003: 22, cursivas añadidas).

De los excedentes del primer amor, continua Sloterdijk:

[...] que se desprende de su origen para proseguir su marcha en otra parte recomenzando libremente, se nutre también el pensar

4 De acuerdo con Sloterdijk lo que en el lenguaje de algunos filósofos modernos se llamó ser-en-el-mundo significa para la existencia humana, primero y sobre todo: ser-en-esferas. Si los seres humanos están ahí, están en principio en espacios que se han abierto para ellos porque ellos les han dado forma, contenido, extensión y duración relativa al habitarlos. Pero dado que las esferas constituyen el producto originario de la convivencia humana, eso lugares atmosférico-simbólicos de los seres humanos dependen de su renovación constante. Esferas son instalaciones de aire acondicionado de las que vale decir: no participar en su construcción e instalación es algo que ni siquiera entra en la consideración de seres que realmente viven en común. La climatización simbólica del espacio común, es la producción originaria de cualquier sociedad. De hecho los seres humanos hacen su propio clima, pero no lo hacen espontáneamente, sino bajo circunstancias encontradas, dadas y transmitidas (2003: 52).

filosófico, del que hay que saber ante todo que es un caso de amor de transferencia al todo. *Por desgracia en el discurso intelectual contemporáneo se ha convenido en caracterizar el amor de transferencia como un mecanismo neurótico, culpable de que las pasiones auténticas se sientan la mayoría de las veces en el lugar equivocado* [...] Hay que insistir, por el contrario, en que la transferencia es la fuente formal de los procesos creadores que dan alas al éxodo de los seres humanos a lo abierto. No transferimos tanto, afectos exaltados a personas extrañas como tempranas experiencias espaciales a lugares nuevos, y movimientos primarios a escenarios lejanos. Los límites de mi capacidad de transferencia son los límites de mi mundo (2003: 23, cursivas y negrillas añadidas).

Sobre el sentido de la insolencia y el quinismo

Cada vez son más numerosos, anota Sloterdijk, los que ya no están dispuestos a creer que habría que ‘aprender algo’ primeramente para, después, tenerlo un poco más fácil. En ellos, creo, dice el autor *“crece una intuición de aquello que en el antiguo quinismo era certeza: el que primeramente hay que tenerlo más fácil para poder aprender algo racional”* (2006: 16-17).

El antiguo quinismo es, de acuerdo con este autor, al menos en su origen griego, *insolente por principio*. *“En su insolencia hay un método digno de descubrirse [...] En el kynismos se encontró una forma del argumentar con la que el pensar serio hasta el día de hoy no ha sabido qué hacer. ¿No es basto y grotesco hurgarse en la nariz mientras Sócrates conjura su daimonion y habla del alma divina?”* (Sloterdijk, 2006: 175). Sin embargo, si el filósofo es llamado a vivir lo que dice, entonces su tarea es, en un sentido crítico, mucho mayor: la de decir lo que vive. *“Una separación de persona y cosa, teoría y praxis no es considerable en absoluto, desde este punto de vista elemental, a no ser como señal de oscurecimiento de la verdad”* (Sloterdijk, 2006: 176).

Diógenes inaugura el diálogo no-platónico, según Sloterdijk:

[...] *las flechas mortíferas de la verdad penetran allí donde las mentiras se ponen a cubierto tras autoridades. Aquí, la «teoría inferior» pacta por primera vez una alianza con la pobreza y la sátira* [...] A partir de allí se hace palpable de una manera sencilla **el sentido de la insolencia**, desde que la filosofía, sólo de forma hipócrita, es capaz de vivir lo que dice, le corresponde a la insolencia decir lo que se vive en una

cultura en la que los idealismos endurecidos convierten las mentiras en «formas de vida», el proceso de verdad depende de si hay personas que sean suficientemente agresivas y libres («desvergonzadas») para decir la verdad, los dominadores pierden su autoconciencia real en los locos, los payasos, los quínicos'. [...] cuando los poderosos, por su parte, empiezan a pensar quínicamente; cuando conocen la verdad sobre sí mismos y, a pesar de ello, «continúan» obrando de igual manera, entonces completan de una manera perfecta la **definición moderna de cinismo** (Sloterdijk, 2006: 176, cursivas y negrillas añadidas).

Posicionando la definición moderna de cinismo, Sloterdijk señala cómo hoy en día no sucede de manera distinta con aquel que acepta su puesto en el cuerpo estatal y en las empresas e instituciones y conoce aproximadamente a dónde lleva la dirección obligatoria del vehículo estatal. Entre lealtades y clarividencias se abre paulatinamente un foso. Resulta difícil saber dónde se está. *¿De qué lado están nuestras lealtades? ¿Somos agentes del Estado y de las instituciones? ¿Somos agentes de la Ilustración? ¿O tal vez agentes del capitalismo monopolista? ¿O agentes del propio interés vital, que en secreto coopera con el Estado, las instituciones, la Ilustración, la anti ilustración, el capital monopolista, el socialismo, etc., en ataduras dobles que cambian continuamente, y que con ello olvida cada vez más lo que nosotros «mismos» teníamos que buscar en toda esta empresa?* (2006: 193).

Por otra parte, de acuerdo con Sloterdijk sólo desde hace pocos siglos la palabra insolente tiene efectivamente un motivo negativo. *“Inicialmente supone, como en el antiguo alto alemán, una agresividad productiva, un ir hacia el enemigo: «valiente, atrevido, vivaz, arrogante, indómito, curioso». En la historia de esta palabra se refleja la desvitalización de una cultura. El quimismo griego descubre como argumentos la animalidad del cuerpo humano y de sus gestos y desarrolla un materialismo pantomímico”* (2006: 177).

Pero desde que el quimismo ha hecho depender la manifestación de la verdad de factores como el valor, la insolencia y el riesgo, el proceso de la verdad ha derivado hacia una tensión moral hasta entonces desconocida; Sloterdijk llama a esto, **la dialéctica de la desinhibición**. *“Quien se tome la libertad de hacer frente a las mentiras dominantes provocará un clima de distensión satírica en el que incluso los poderosos, al igual que sus ideólogos del señorío, se desinhiben afectivamente..., si bien bajo la colisión de la afrenta crítica que les llega del lado quínico”* (2006: 178).

En este sentido el autor muestra cómo la historia de la insolencia no es una disciplina de la historiografía *“La historia es siempre una fuerza secundaria a la que tiene que preceder un impulso del momento. Por lo que respecta al cinismo, el impulso tendría que saltar a la vista. Por lo que respecta al quinismo y a la insolencia, este impulso se busca en vano”* (Sloterdijk, 2006: 195). Por ello, desde un punto de vista histórico-social no se ha cuestionado, desde la Antigüedad, el papel de la ciudad en el surgimiento de la conciencia satírica. Así, en la historia de la insolencia, además de la ciudad, son tres las instituciones sociales de jocosa terquedad que desempeñan un papel: ***el carnaval, las universidades y la bohemia***. Las tres funcionaban como **dispositivos de ventilación** a través de los cuales las necesidades, que por lo demás en la vida social no estaban justificadas, podrían lograr una salida en plazo fijo. Aquí, la insolencia tenía un espacio en el que era tolerada, aun cuando la tolerancia sólo tenía una vigencia temporal y hasta nueva orden (Sloterdijk, 2006: 195).

El *carnaval antiguo* operó como la revolución sustitutoria de los pobres. De acuerdo con Sloterdijk se elegía un rey de locos que gobernaba un día y una noche sobre un mundo por principio trastornado. En él, los pobres y los ordenados despertaron sus sueños a la vida, como pendencieros y bacantes disfrazados, olvidados de sí mismos hasta la verdad insolente, carnales, turbulentos y blasfemos.

Se podría mentir y decir la verdad, ser obsceno y honrado, borracho e irracional. A partir del carnaval de la Edad Media tardía fluyen, tal como mostró Bajtin, motivos satíricos. Los abigarrados lenguajes de Rabelais y de otros artistas del Renacimiento viven todavía del espíritu paródico del carnaval; el carnaval inspira tradiciones macabras y satíricas y convierte locos y arlequines, bufones y Kasper en figuras consistentes de una gran tradición hilarante que cumple su función en la vida social en los días que no son Martes de Carnaval. Las sociedades de clases apenas pueden existir sin la institución del mundo al revés y de los días locos, tal y como muestran el carnaval hindú y el brasileño (Sloterdijk, 2006: 198, cursivas añadidas).

Por su parte, las universidades, desde la Edad Media tardía, fueron ganando importancia en la economía social de las insolencias y de la inteligencia cínica. *No eran en absoluto únicamente centros de enseñanza y de investigación*; en ellas se movía siempre una joven inteligencia goliárdica y extravagante que era lo suficientemente inteligente como para conocer algo más y mejor que la mera pedantería. A este respecto, señala Sloterdijk (2003):

como la Sorbona de París goza de una gloria especial que configuró una ciudad dentro de la ciudad, el Barrio Latino, en el que nosotros reconocemos el precursor de todas las bohemias posteriores. En la época burguesa, los años universitarios para la juventud estudiante era una época de dilación ante la seriedad de la vida, años en los que se podían tomar libertades antes de que se accediera a las carreras y a la vida ordenada. [...] El siglo XX conoce algunas de esas generaciones frías, empezando con la del estudiante nacionalsocialista en la que se mezcló con los idealistas populares una tropa de impertinentes; éstos se convirtieron más tarde en pilotos de combate y juristas del sistema e incluso más tarde en demócratas. A esta generación le siguió la «generación escéptica» de los años cincuenta que hoy día está en la brecha; y a ésta, la de los años setenta y la de los ochenta, entre los que ya se hacen notar los primeros llamamientos del cinismo en la nueva ola (Sloterdijk, 2006: 198).

Finalmente la bohemia es una aparición relativamente joven que desempeñó un papel sobresaliente en la regulación de las tensiones existentes entre el arte y la sociedad burguesa. Fue el espacio en el que se probó el paso del arte al arte de vida. Durante un siglo la bohemia dio al impulso neoquínico un reflujo social. Sobre todo fue importante como elemento regulador para los curricula burgueses, dado que la bohemia, al igual que las universidades, desempeñaba la función de una «moratoria psicosocial» (Erikson), en la que ciudadanos jóvenes podían descargar sus crisis de adaptación en el paso del mundo de la escuela y de la casa paterna al mundo de las profesiones serias (Sloterdijk, 2006: 198).

[...] para la mayoría de los bohemios, el medio ambiente fue una estación de paso, un espacio de vida de ensayo y un apartamiento de las normas. Allí hacían uso de la libertad de descargar su rechazo a la sociedad burguesa el tiempo necesario hasta que un (quizá) adulto «sí, pero» ocupaba su lugar (Sloterdijk, 2006: 199).

Si observamos estos subsuelos y espacios de vida en los que prosperaron la divergencia y la crítica, la sátira y la insolencia, el quinismo y la testarudez, dice Sloterdijk, inmediatamente queda claro por qué tenemos que temer lo peor para la Ilustración insolente encarnada.

Ante nuestros ojos, las ciudades se han convertido en masas amorfas donde extrañas corrientes alienadas transportan a los hombres a los diferentes escenarios de sus intentos y fracasos de vida. Hace ya tiempo que el carnaval no significa «mundo al revés», sino una huida a mundos sanos de anestesia desde un mundo crónicamente al revés

lleno de absurdo cotidiano. De la bohemia se sabe que, por lo menos desde Hitler, está muerta y en sus retoños en las subculturas dominan menos humores insolentes que sentimientos borrosos de regreso (Sloterdijk, 2006: 199).

Y por lo que respecta a la universidad... ¡mejor no hablar! Estas mutilaciones de los impulsos insolentes indican que la sociedad ha entrado en un estado de seriedad organizada, en el que el campo de acción de la Ilustración vivida se atasca continuamente.

El cinismo pica bajo la monotonía. Un coquetear clarividente con la propia esquizofrenia deja traslucir la conciencia infeliz, académicamente y de otras maneras. Las provocaciones parecen agotadas y ensayadas todas las rarezas del ser moderado. Un estadio de manifiesta petrificación seria ha irrumpido. *Una inteligencia cansada, esquizoidemente desalentada, juega al realismo*, al emparedarse a sí misma reflexivamente en los duros acontecimientos (Sloterdijk, 2006: 199, cursivas añadidas).

La insolencia del maestro Jacotot⁵: otra forma de mirar la relación vida y aprendizaje

«El aprendizaje no se lleva a cabo dentro del vínculo de la representación y la acción (como reproducción de lo Mismo), sino en la relación del signo con la respuesta (como encuentro con lo Otro)»
(Deleuze, 2002: 52)

El maestro francés Joseph Jacotot es, de acuerdo a lo que se planteó anteriormente, un representante del quinismo que hizo depender la manifestación de la verdad hacia lo que Sloterdijk (2003) llama la *dialéctica de la desinhibición*, que pone en juego, como ya se mencionó, el valor, el riesgo; un maestro no solo de la ignorancia sino a la vez de

5 En el año 1818, Joseph Jacotot, lector de literatura francesa en la Universidad de Lovaina, tuvo una aventura intelectual. Una carrera larga y accidentada lo tendría que haber puesto, a pesar de todo, lejos de las sorpresas: celebró sus 19 años en 1789. Por entonces, enseñaba retórica en Dijon y se preparaba para el oficio de abogado. En 1792 sirvió como artillero en el ejército de la República. Después, enseñó análisis, ideología y lenguas antiguas, matemáticas puras y derecho. En marzo de 1815, el aprecio de sus compatriotas lo convirtió, a su pesar, en diputado. El regreso de los Borbones lo obligó al exilio y así obtuvo, de la generosidad del rey de los Países Bajos, un puesto de profesor a medio sueldo. Jacotot conocía las leyes de la hospitalidad y esperaba pasar días tranquilos en Lovaina (Rancière, 2003: 6).

la insolencia, donde habría, como se vio en el anterior apartado, un método digno de descubrir, pues propuso además un *giro copernicano* a la pedagogía clásica y el lugar del maestro para su época. Rancière retoma la experiencia de este maestro francés del siglo XIX, iniciando la búsqueda por el método y la experiencia subyacentes, y muestra cómo por mucho tiempo el mismo Jacotot consideró, al igual que muchos maestros actuales, que inicialmente era necesario haber adquirido una formación sólida y metódica para dar vía libre a las singularidades del genio. *Post hoc, ergo propter hoc* (Rancière, 2003: 7). Así razonaban en aquella época todos los profesores concienzudos. Y así también razonó y actuó, según Rancière, el maestro Jacotot, durante treinta años de profesión.

Sin embargo, luego de su experiencia⁶ con estudiantes holandeses —la cual sobrepasó sus expectativas—, a quienes les puso a leer un texto en francés, y en donde él como maestro “*no había dado a sus «alumnos» ninguna explicación sobre los primeros elementos de la lengua. No les había explicado ni la ortografía ni las conjugaciones*” (Rancière, 2003: 6), sus presupuestos sobre la necesidad de la sólida formación metódica previa se quebraron por un acto experiencial surgido al azar.

Ellos solos buscaron las palabras francesas que correspondían a las palabras que conocían y las justificaciones de sus desinencias. Ellos solos aprendieron cómo combinarlas para hacer, en su momento, oraciones francesas: frases cuya ortografía y gramática eran cada vez más exactas a medida que avanzaban en el libro; pero sobre todo eran frases de escritores y no de escolares. Entonces, ¿eran superfluas las explicaciones del maestro? O, si no lo eran, ¿a quiénes y para qué eran entonces útiles esas explicaciones? (Rancière, 2003: 7).

Esas y otras preguntas rondaron a Jacotot, nuestro quínico insolente, quien luego de la lectura comprensiva de un idioma distinto sin previa explicación del maestro, pidió a sus estudiantes que ahora escribieran en francés, esperando por supuesto ‘horrorosos barbarismos’ pues, ¿Cómo todos esos jóvenes privados de explicaciones podrían comprender y resolver de forma efectiva las dificultades de una lengua nueva para

6 Las lecciones del modesto lector fueron rápidamente apreciadas por los estudiantes. Entre aquellos que quisieron sacar provecho, un buen número ignoraba el francés. Joseph Jacotot, por su parte, ignoraba totalmente el holandés. No existía pues un punto de referencia lingüístico mediante el cual pudiera instruirles en lo que le pedían. Sin embargo, él quería responder a los deseos de ellos (Rancière, 2003: 6).

ellos?, encontró con sorpresa según Rancière (2003) “*que sus alumnos, entregados a sí mismos, habían realizado este difícil paso tan bien como lo habrían hecho muchos franceses. Entonces, ¿no hace falta más que querer para poder? ¿Eran pues todos los hombres virtualmente capaces de comprender lo que otros habían hecho y comprendido?*” (Rancière, 2003: 6, cursivas y negrillas añadidas).

Esta experiencia que podemos considerar de insolencia y quinismo muestra además, según Rancière (2004), cómo lo que está en juego en este caso particular, es la existencia de:

una voz solitaria que, en un momento vital de la constitución de las ideas, de las prácticas y de las instituciones que todavía gobiernan nuestro presente, se yergue como una *disonancia inaudita*: como una de esas disonancias a partir de las cuales ya no se puede seguir construyendo ninguna armonía de la institución pedagógica, y que, por tanto, es preciso olvidar, para poder seguir edificando escuelas, programas y pedagogías⁷ (cursivas añadidas).

No se trata de una cuestión de método, dirá Rancière (2004), en el sentido de formas particulares de aprendizaje; se trata de una cuestión propiamente filosófica: saber si el acto mismo de recibir la palabra del maestro —la palabra del otro— es un testimonio de igualdad o de desigualdad. Es una cuestión política: saber si el sistema de enseñanza tiene como presupuesto una desigualdad que debe ser “reducida” o una igualdad que debe ser verificada. Es por esto que el discurso de Jacotot es lo más actual posible⁸.

En la vía de posicionar la posibilidad de existencia de experiencias de insolencia y quinismo, es importante situar cómo no dependía de la función que cumpliera el sujeto, sino de la experiencia de sí, en el marco de lo que Sloterdijk denomina dialéctica de la desinhibición, pero he aquí lo extraño, sitúa Rancière:

7 El presente texto es el prefacio que el propio Jacques Rancière escribió para la traducción al portugués de su libro *Le Maître Ignorant*, publicado inicialmente en París y posteriormente en Brasil en el año 2004. La traducción al español se hace del texto en portugués “Prefácio à Edição Brasileira”, Cinco lições sobre a emancipação intelectual, (Tradução: Lílian do Valle), Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2004. La traducción al español es de Diego Antonio Pineda R., Profesor Asociado de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia).

8 *Ibíd.*

Todo hombre ha tenido esta experiencia miles de veces en la vida, y sin embargo nunca nadie tuvo la idea de decir a otra persona: Aprendí muchas cosas sin explicaciones, creo que ustedes pueden hacerlo como yo [...] ni a mí ni a nadie en el mundo se nos ha ocurrido que esta experiencia podía ser empleada para instruir a los demás. [...] Repite metódicamente el método del azar que te ha dado la medida de tu poder. La misma inteligencia obra en todos los actos del espíritu humano (2003: 13).

Para finalizar, y complementando el análisis de lo que Sloterdijk sitúa como reversión de la relación vida y aprendizaje en las sociedades del cinismo, recordemos la comprensión de Deleuze sobre el aprendizaje, en su bella metáfora sobre la relación entre el movimiento del nadador y el de la ola:

el movimiento del nadador no se parece al de la ola; y, precisamente, los movimientos del profesor de natación que reproducimos sobre la arena no son nada con relación a los movimientos de la ola que sólo aprenderemos a evitar cuando los captemos prácticamente como signos [...] Ese es el motivo por el cual es tan difícil explicar el proceso del aprendizaje: hay una familiaridad práctica, innata o adquirida, con los signos, que convierte toda educación en algo amoroso, pero también mortal. *No aprendemos nada con aquel que nos dice: 'haz como yo'. Nuestros únicos maestros son aquellos que nos dicen: 'haz junto conmigo' y que, en lugar de proponernos gestos que debemos reproducir, supieron emitir signos susceptibles de desarrollarse en lo heterogéneo.* En otros términos, no hay ideo-motricidad, sino tan sólo sensorio-motricidad. Cuando el cuerpo conjuga sus puntos notables con los de la ola, anuda el principio de una repetición (Deleuze, 2002: 52, cursivas añadidas).

Sin embargo, es importante notar cómo para Deleuze ya no se hace referencia a lo Mismo, sino que comprende lo Otro, que comprende la diferencia, 'de una ola y de un gesto al otro, y que transporta esta diferencia en el espacio repetitivo así constituido'. Por ello para este autor:

[...] en el aprendizaje hay siempre imágenes de muerte gracias a la heterogeneidad que desarrolla, a los límites del espacio que crea. Perdido en la lejanía, el signo es mortal; y también lo es cuando nos azota con fuerza [...] los signos son los verdaderos elementos del teatro [...] Significan la repetición como movimiento real, por oposición a la representación como movimiento falso de lo abstracto (2002: 53).

Jacotot experimentó la insolencia y el quinismo como maestro desde un lugar distinto en el siglo XIX, ¿Es posible re-pensar el proceso de reversión de la relación vida y aprendizaje que señala Sloterdijk, para generar experiencias de insolencia y quinismo hoy?

Referencias

- DELEUZE, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, G. & GUATTARI. (1993) *¿Que es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- (2010). *El Aniti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Madrid: Paidós.
- NIETZSCHE, F. (2000). *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*. [Primera conferencia]. Traducción de Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets.
- RANCIÈRE, J. (2003). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Traducción de Núria Estrach. Barcelona: Editorial Laertes.
- (2004) *O mestre ignorante. Cinco lições sobre a emancipação intelectual*. 'Prefácio à Edição Brasileira'. Tradução: Lillian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica Editora. [Traducción libre al español por Diego Pineda].
- SLOTERDIJK, P. (2003). *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. España: Ediciones Siruela.
- (2006). *Crítica de la razón clínica*. Madrid: Ediciones Siruela.