

Nota: Esta publicación no trabaja bajo el esquema de los Derechos de Autor del marco legal mexicano, sin embargo, se reconoce la titularidad de los derechos de cada uno de los autores sobre su obra y sobre lo que de ella decidan. Todos los textos que aquí se publican han sido ofrecidos por los autores invitados al proyecto, los cuales conservan sus derechos correspondientes sobre su obra. Este es un proyecto de autogestión que tiene como finalidad principal el hacer público el trabajo de los que aquí participan.

Sello editorial: COMEFI



Fotografía de cubierta: Marian Tapia.

Diseño de cubierta: Dulce Carolina Velázquez Vázquez.

ISBN: 9798716487406

*MEMORIAS DEL XXXV ENCUENTRO
NACIONAL DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA
CONEFI PUEBLA*

“DE LA VIVENCIA AL PENSAR”

AUTORES

Ramsés Leonardo Sánchez Soberano

José Fernando Colín Sánchez

Héctor Flores Ochoa

Jesús Eduardo Garduño Inclán

Joselim Hernández Jandeth

Evelyn González Huerta

Luisa María Jiménez Aguilera

Laura Nolasco Santamaría

Jorge Luis Quintana Montes

Luis Adrián Rodríguez Cortés

Dora Gema Serrano Castillo

Luis Guillermo Zazueta Beltrán

COORDINADORES

Arlet Becerra Rodríguez

Dulce Carolina Velázquez Vázquez

Lializet Flores Meneses

Oscar Daniel Sandoval Flores

EDITOR

Juan García Hernández

ÍNDICE

Introducción	10
La imagen del nuevo mundo: genética de la lógica del siglo XXI	24

Ramsés Leonardo Sánchez Soberano

¿Por qué hacer paralogismos si podemos hacer antinomias?	85
---	----

José Fernando Colín Sánchez

El principio de la praxis. Un acercamiento a la importancia del deseo en la tematización de la acción humana en la ética de Aristóteles.....	106
--	-----

Héctor Flores Ochoa

El gusto de lo humano a través de la obra artística.....	134
---	-----

Jesús Eduardo Garduño Inclán

Rosario Castellanos y la pregunta por el ser del mexicano	150
--	-----

Joselim Hernández Jandeth

Una historia del cuerpo: desde Platón a las
discusiones feministas..... 174

Evelyn González Huerta

El espacio figural lyotardiano en el campo
musical: deseo y figura en dos manuscritos
musicales de Baude Cordier 202

Luisa María Jiménez Aguilera

Albert Camus: del suicidio a la creación de un
hombre rebelde 224

Laura Nolasco Santamaría

Contra Marx y Con Marx: Un diálogo en torno
a la ciencia y la técnica moderna..... 255

Jorge Luis Quintana Montes

Ciencia y símbolo: hacia una historia de la luz.... 287

Luis Adrián Rodríguez Cortés

Construir narrativas culturales en Puebla. La
posibilidad de la crítica cultural en la actualidad.. 303

Dora Gema Serrano Castillo

Max Scheler y el análisis del ser del hombre y de su libertad	325
---	-----

Luis Guillermo Zazueta Beltrán

Texto Introdutorio a la exposición artística “De la Vivencia al Pensar”	348
Exposición artística	350
Entrevistas	352
Agradecimientos	354

INTRODUCCIÓN

La pertinencia del XXXV Encuentro Nacional CONEFI radicó en la posibilidad de originar un espacio donde acontecieran vivencias y experiencias que impulsaran el ejercicio filosófico y artístico, y en consecuencia nos aproximaran a pensar nuestro presente. De esta forma, la ciudad de Puebla, a través de su riqueza cultural y amplitud de espacios culturales y académicos, los cuales buscan priorizar la descentralización de los lugares en que se inscribe el ejercicio de la reflexión, nos ofreció la oportunidad para acoger aquel fin.

El objetivo primordial del Encuentro fue, como su nombre lo sugiere, construir narrativas que pudieran hacer frente a la dinámica de nuestra sociedad contemporánea, entendiendo que para ello es fundamental, en primera instancia, viabilizar el diálogo entre distintas esferas, integrando saberes y producciones tanto de la comunidad académica como artística. En este sentido, el evento se formó a

partir de ponencias magistrales que guiaron la reflexión filosófica desde una perspectiva estética, política, ontológica y analítica; ponencias de estudiantes de filosofía y áreas afines que incorporaron temáticas desde la filosofía antigua hasta posturas contemporáneas como la bioética, estudios de género y feminismo; a estos trabajos se sumaron exposiciones artísticas de pintura, narrativa, poesía, música y performance.

En concordancia a lo anterior, el presente libro es un intento por cristalizar en hojas una muestra de las vivencias y acontecimientos que surgieron a raíz del *Encuentro* y, a la par, visibilizar aquellas investigaciones y producciones artísticas con el afán de re-activar o dinamizar posibles lecturas que permitan abrir un nuevo marco de reflexiones, diálogos y sobre todo otorgar continuidad a los impulsos que brotaron en la primavera del año 2019.

Cabe subrayar que el proyecto que a continuación se manifiesta ante el lector constituye un gran esfuerzo por reestablecer una actitud comprometida con la difusión de la filosofía y de

estudios afines, esfuerzo que se alinea a la misión de la CONEFI, aquel organismo fundado y gestionado hace ya más de treinta años por estudiantes de licenciatura que ha permitido la consolidación de un punto de encuentro de carácter nacional para integrar investigaciones, proyectos y eventos académicos o independientes, tanto de estudiantes como de académicos con amplia trayectoria. No obstante, la estabilidad de este organismo ha ido transformándose en función de las exigencias de la época, por ello, el 31 de mayo de 2019 en Puebla, bajo el contexto del XXXV Encuentro Nacional, fue convocado un Congreso Constituyente que acordó por unanimidad fundar la Comunidad Mexicana de Estudiantes de Filosofía (COMEFI) como una asociación libre.

Con la renovación de la COMEFI, se han desplegado nuevas formas para alcanzar la visión de establecerse como una reconocida plataforma de difusión de la filosofía con presencia internacional; para alinearnos a esta visión, la delegación poblana, gracias al compromiso y vitalidad de sus miembros y

como fruto de la gestión del comité organizador del XXXV ENEF, ha logrado consolidar un comité editorial que bajo la oportuna mirada de producir una obra puso en marcha la compleja tarea de seleccionar, editar, y por último originar un libro.

En lo que sigue, presentaremos un bosquejo de los textos aquí recopilados, los cuales fueron colocados de forma independiente entre sí; ello con la finalidad de no ser agrupados en temáticas que limitaran la comprensión y posición desde las cuales cada tema es abordado.

La imagen del nuevo mundo analiza la imagen ligada a las transformaciones de la economía política del capitalismo tardío y sus consecuencias políticas y culturales que surgen desde el psicoanálisis y la ética nihilista, la cual es llamada por el autor como *la cultura de la posverdad*. Para el análisis de estas transformaciones históricas, el autor centra su atención principalmente en aspectos como el cambio en los procesos de trabajo, hábitos del consumidor, prácticas estatales; y, además, brinda una mirada histórica a estos hechos con la intención de

esclarecer cómo el modelo capitalista logró determinar las prácticas sociales.

Posteriormente, Ramsés Sánchez aborda los problemas que subyacen a la fijación de los precios a partir de la lógica de mercado. Problematicando el modo de ser del individuo capitalista de nuestro tiempo y su estatuto ontológico constituido por el modelo capitalista. Lo que el autor denomina como *la cultura de la posverdad* yace originalmente en el pensamiento de intelectuales de la nueva geopolítica, quienes se encargarían de revelar las fuentes políticas sobre las cuales se hace irreversible la función de un pensamiento en la constitución de la imagen de un nuevo mundo.

Para problematizar la imagen del nuevo mundo, el autor parte desde el concepto establecido en el *Quijote*, donde “sacar el mundo nuevo” significa cambiar lo establecido por la costumbre. Con el fin de establecer un replanteamiento del concepto, Ramsés Sánchez considera dos vertientes fundamentales: la dialéctica hegeliana y el nihilismo de Nietzsche. ¿Hay una nueva imagen del mundo?, esa es la pregunta

medular que con notable rigor analítico se ofrece al lector.

El ensayo titulado *Albert Camus: del suicidio a la creación de un hombre rebelde* ofrece una propuesta crítica al pensamiento existencialista del filósofo Albert Camus centrado en el concepto del absurdo. Sin embargo, lejos de asumir al suicidio como la única desembocante del absurdo, propuesta ampliamente trabajada, se propone la figura del hombre rebelde y la creación del mismo como alternativas para hacer frente a la forma de vida absurda y sinsentido. En este marco, primero se contrapone el carácter resolutivo del suicidio con la postura de resignación y preservación que ofrece la rebelión para, así, dar paso al análisis del arte como culmen del pensamiento absurdo.

Ciencia y símbolo: hacia una historia de la luz es un esfuerzo por ensamblar las representaciones que del fenómeno natural de la luz se han consolidado a lo largo de la historia, ello no con el fin de mostrar una evolución en el discurso de este, sino con la intención de poner de relieve las relaciones

particulares y el exceso de significación implicados en la experiencia de la luz. Para dar lugar a tal pretensión, la investigación se desenvuelve en el campo del símbolo donde la multiplicidad de significaciones brinda el terreno fértil para comprender las manifestaciones simbólicas de la luz en un recorrido que va desde lo mítico hasta lo tecnológico.

El principio de la praxis. Un acercamiento a la importancia del deseo en la tematización de la acción humana en la ética de Aristóteles es un ensayo que pretende hacer una revisión del *deseo* en Aristóteles como *βούλησις* bajo la mirada de la acción-racional humana que podríamos entender como *praxis*. Por lo tanto, el ensayo se divide en dos partes, la primera es una exposición sobre la naturaleza del deseo; y la segunda abunda sobre cómo el deseo se integra a la *praxis*. Asimismo, el texto busca colocar las lecturas de Aristóteles no como un “pensador superado”, sino como uno que brinda varias reflexiones a la época contemporánea.

Max Scheler y el análisis del ser del hombre y su libertad es un texto expositivo sobre una de las ideas centrales para la antropología filosófica: el hombre y la libertad. En esta exposición nos dirigimos a las críticas que realiza Scheler a las concepciones tradicionales de “hombre” para fundamentar una que busque dar una perspectiva distinta al espectro de lo humano; llevando, por un lado, las nociones asociativas que puede tener el hombre con su entorno, principalmente con los animales y, por otro, alejándose de ellos por una condición que podríamos denominar “insatisfecha” con lo que se le ha dado; para, finalmente, adueñarse o recurrir a una libertad emparentada con la idea de destino.

Contra Marx y con Marx: un diálogo en torno a la ciencia y la técnica moderna es un texto que busca crear un acercamiento de Karl Marx con la ciencia y la técnica actual. Este acometido se realiza por medio de tres razones: la primera a través de la crítica marcusiana a la *neutralidad* de la ciencia y la técnica que se vislumbra en las propuestas marxianas; en

segundo lugar, el análisis del *valor* que supone una matematización del orden de lo real que aparece al margen de un ordenamiento físico-matemático del mundo; y en, tercer lugar, se busca realizar un diálogo con Martin Heidegger sobre el carácter *dominante* de la técnica moderna.

¿Por qué hacer paralogismos si podemos hacer antinomias? Se enfoca en la pregunta explícita del título, basada específicamente en la dialéctica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Para desarrollar esta pregunta, el autor realiza un recorrido por la dialéctica trascendental con la intención de esclarecer la visión kantiana de la metafísica y cómo pretendía atenderla. Asimismo, el autor explora dos de las tres ramas en que Kant divide a la metafísica: psicología racional y cosmología racional; para, finalmente, centrarse en los paralogismos y las antinomias.

El espacio figural lyotardiano en el campo musical: deseo y figura en dos manuscritos musicales de Baude Cordier plantea un acercamiento a la estética filosófica de Jean-François Lyotard. El

principal objetivo del ensayo es hallar lo que Lyotard concibe como “figura” en un espacio que carece de sensibilidad. Para ello, la autora explora los elementos estéticos de Lyotard y su posible aplicación al campo musical a través de una interpretación de estos. Así, a pesar de ser una reflexión puramente filosófica, se exhorta a la musicología. Es importante mencionar, el ensayo se basa en la interpretación de la autora sobre los conceptos lyotardianos aplicados al campo musical, pues en la estética de Lyotard no se tratan temas musicales.

El ensayo titulado *Una historia del cuerpo desde Platón a las discusiones feministas*, recorre una pregunta central, a saber, ¿cuál es el papel que desempeña el cuerpo en la constitución de los sujetos femeninos?, para aproximarse a dicha pregunta, el texto se divide en dos apartados. En el primero, la autora reflexiona sobre el modo en que el cuerpo se ha interpretado a lo largo de la tradición filosófica, centrandó su interés en el problema del cuerpo y alma; posteriormente, fija su atención en la

interpretación de Spinoza para escapar de los aprietos del dualismo. En la segunda instancia, el principal objetivo descansa en delimitar críticamente los planteamientos feministas respecto al cuerpo, transitando la obra de Simone de Beauvoir, Judith Butler, Kate Millet, Rosi Braidotti y Moira Gatens.

Construir narrativas culturales en Puebla. La posibilidad de una crítica cultural en la actualidad es un trabajo que expone una investigación en torno a la necesidad y vigencia de rehabilitar una crítica cultural como práctica, con el fin de articular narrativas que problematicen más de lo que muestren; en virtud de este objetivo, el texto fija su atención en el análisis de dos exposiciones de arte contemporáneo en la capital poblana, trazando un diálogo con pensadores como Peter Burger, José Antonio Meyer, entre otros. Por último, es importante destacar que la riqueza del texto se nutre por el lugar que las imágenes ocupan, pues favorecen una lectura mucho más amplia.

El gusto de lo humano a través de la obra artística aborda, principalmente, la percepción del

espectador frente a la obra de arte. Cuestiona el cómo se llega a la aprehensión del lenguaje artístico y cómo nos apropiamos de él; ello a través de un recorrido por varios autores como Baumgarten, Hume, Fry, entre otros, cuya finalidad es exponer y revelar la acción contemplativa del hombre frente a la obra artística y la comprensión de su forma. Así, el autor expone este planteamiento frente a diversas formas de expresión artística como la literatura, la pintura y la escultura.

Rosario Castellanos y la pregunta por el ser del mexicano se centra en el pensamiento de la poetisa Rosario Castellanos. La autora enfoca la pregunta hacia lo que es o debería ser constitutivo de la mujer y la condición mexicana en sí inscrita en el universo de lo mexicano. Para ello, la autora parte de la pregunta del ser mexicano desde el planteamiento de uno de los grupos de investigación más importantes del siglo XX: El Hiperión, para hacer un contraste con la visión de Castellanos en su tesis de maestría *Sobre cultura femenina*, la cual integra, a su vez, una crítica al grupo.

Para cerrar este apartado introductorio, traemos a colación aquella valoración que Jorge Luis Borges pronunció un 24 de mayo de 1978, “Un libro se lee para la memoria”.

LA IMAGEN DEL NUEVO MUNDO: GENÉTICA DE LA LÓGICA DEL SIGLO XXI

Ramsés Leonardo Sánchez Soberano¹

Introducción

El título de nuestro trabajo necesita una breve aclaración. En «La imagen del nuevo mundo» la noción de imagen es comprendida como una modalidad del aparecer ligada constitutivamente a una serie de interpretaciones que, al gobernar el aparecer, desplazan otras posibles. En tanto que no son existencias materiales su densidad puede ser comparada con lo que el psicoanálisis llama la falta. Es así que la noción de imagen aún arrastra la herencia del nihilismo. Por su parte, la noción «mundo» ha sido tomada de los análisis husserlianos acerca de la *Lebenswelt* (mundo vida) en tanto que predonación originaria sobre la cual son históricamente producidas idealizaciones, a decir,

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid y postdoctorado por la Université Catholique de Louvain de Bélgica. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT desde 2014.

cosmovisiones (*Weltanschauungen*) que gobiernan las prácticas culturales que permiten ponerse en relación con el mundo.

Aceptaremos como punto de partida de nuestra meditación que hay una relación constitutiva entre juicios que motivan actos de significación e imágenes fenomenológicamente constatables y que ellas son susceptibles de poner un ser efectivo en vivencia y orientarlo. Señalamos que en la vida natural toda manifestación se encuentra determinada de antemano, esto es, que está ligada a un fondo de relaciones sintácticas, sintagmáticas, semántico-axiológicas y, por ello, a fuerzas interpretativas que operan de acuerdo con el sistema interno de un mundo. Esto ha hecho posible analizar los mundos de acuerdo con su efectividad natural y en relación con una serie minúscula de operaciones pragmáticas. «La imagen del nuevo mundo» será descrita en relación con un orden sintáctico y pragmático en el que se esbozan de antemano comportamientos homogéneos. La imagen del mundo que analizaremos en lo siguiente es aquella

que está ligada a las transformaciones suscitadas por la economía política del capitalismo tardío y relacionada con algunas consecuencias político-culturales surgidas del psicoanálisis y de la ética nihilista que hemos optado por llamar «la cultura de la posverdad».

Génesis del mundo contemporáneo

Un análisis de las transformaciones históricas en la economía política del capitalismo tardío exige atender los cambios en los procesos de trabajo, los hábitos del consumidor, las reconfiguraciones geográficas y geopolíticas, los poderes y las prácticas estatales, la soberanía de los Estados y el nuevo modelo de sujeto producido por ellos. Históricamente, las sociedades occidentales se han visto configuradas a partir de la idea que la producción debe generar ganancia y que gracias a esta relación debe ser organizada la vida económica. Desde 1973 los principios del modo de producción capitalista (producción-ganancia) operan como los modos por los que debe ser entendido el desarrollo

histórico y geopolítico. Este proceso exigía una coherencia interna entre el régimen de acumulación y las modalidades de regulación social y política. Una vez que se instauró tal cohesión, el modelo capitalista pudo hacerse cargo de determinar las prácticas sociales.

Para que el régimen de acumulación y sus modos de regulación social sean coherentes es necesario que los actores que reproducen el sistema se comporten de maneras razonablemente homogéneas. Esto es que, la mayor uniformidad posible entre los comportamientos de los individuos, culturas, prácticas, mundos familiares y/o especiales debe ser accesible tanto para el capitalista, el obrero, los empleados del Estado, los financieros, los intelectuales y todo tipo de agente económico-político, pasivo o activo: ellos serían modalidades capaces de redescubrir los procesos de producción y ganancia (a través del consumo, el deseo, el empoderamiento o la búsqueda de aceptación en otros gremios, etc.) con la finalidad de llevar a cumplimiento las prácticas necesarias para mantener

la cohesión interna de los procesos de producción, consumo y capitalización.

Por su parte, las instituciones sociales vendrían a ofrecer una educación capaz de normalizar la ruptura entre las diferencias culturales, familiares, gremiales, para introducir en el imaginario colectivo ideas de igualdad, emancipación, derechos universales, etc., todos ellos originados para la individuación general incapaz de llevar a cabo una crítica al modelo de idealización. Esto señalaría que la idea de lucha de clases ha desaparecido como modo de modificación histórica de las condiciones sociales.

La coherencia señalada debe ser configurada de tal manera que las acciones posibles para estos mundos estén dirigidas, pasiva o activamente, a la mantención de la unidad entre la transformación de las condiciones de producción y las condiciones de reproducción del modelo por parte de los agentes económicos. Intentaremos demostrar que este nace de la aplicación de una idealización, en el sentido que Husserl le ha dado a este concepto en *Die Krisis der*

europäischen Wissenschaften,² a los modos de comprensión de las prácticas sociales. En él operan procesos de normalización de acciones que vierten posibilidades internas a la lógica del capital donde los posibles deben o producir formas de ganancia institucionalizada o modalidades susceptibles de producción, todas ellas auspiciadas por los agentes que emanan de las prácticas reguladas y que no habían sido considerados de antemano.³

El procedimiento que aquí se entrevé se materializa a partir de su legitimación jurídica. La materialización del régimen de acumulación opera a través de normas, hábitos, leyes, redes de regulación

² Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Meiner, Philosophische Bibliothek, 1996.

³ La aparición del emprendedor y el innovador en el entorno educativo – en tanto que sustituto del revolucionario marxista – implica una determinación del presente como posibilidad unívoca de emancipación olvidando con ello la relación humana con la historicidad, las culturas de origen y la relación con los pensadores que están a la base de nuestro pensar en general. Cfr., Peggy Lambing y Charles R. Kuehl, “5. Business Growth and the Entrepreneur”, *Entrepreneurship*, pp. 42-48; también William A. Sahlman y Howard H. Stevenson, “22. Compensation Planning for Entrepreneurs”, *The Entrepreneurial Venture*, pp. 277-293.

y desde el ejercicio de gestión de lo permisible y no permisible en el interior del juego entre lo legal y lo ilegal. La concepción del derecho como una técnica al servicio de los poderes sobre los cuales se comprende el Estado es una tesis que se encuentra a la base de esta meditación. Señala que los procesos internos a la legitimación de los modos de operación de una institución se emancipan como los verdaderos mecanismos de coerción y control de la totalidad. Sobre estos momentos de dominio la no correspondencia con las necesidades prácticas y de consumo del régimen será considerada por el imaginario social como una falta moral e ilícita de las necesidades propias al mundo de la acumulación. En el modo en el que se regulan los comportamientos individuales y en su relación con los esquemas de reproducción de lo legal y lo ilegal (del Derecho, la justicia y la consideración de lo prioritario) se expone la última imagen del poder actual.

Esta situación afecta nuestra comprensión del tiempo: ya no solo como lo conmensurable de acuerdo con la instauración de metáforas espaciales

(como lo hicieron ver Bergson y Heidegger), sino como aquello que se puede determinar de antemano a partir de la planeación estratégica del quehacer humano (comenzada con el modelo de control de Henry Ford y llevada a sus extremos con el modelo de Flexibilidad Laboral contemporáneo).⁴

Lo anterior señala que la unidad general entre la superación de la lucha de clases y la instauración de nuevas prácticas sociales, diseñadas para mantener la vigencia de ciertas prácticas dominantes, debe replantear si la organización social debe ser comprendida únicamente a través de la confrontación entre el opresor y el oprimido, las luchas sindicales, la desestimación de los valores capitalistas, la oposición al Estado o, más allá de estas tomas de posición, la confrontación del individuo frente a los imaginarios que le sostienen a sí mismo (a decir, poner en *epojé*, en una especie de reducción inicial, aún natural, los modos en los que el

⁴ Freddy Arancibia Fernández, "Flexibilidad laboral: Elementos Teórico-Conceptuales para su análisis", *Revista de Ciencias Sociales*, pp. 39-55.

mismo sujeto se encuentra constituido como individuo de deseos y prácticas). El individuo producido por los procesos del capitalismo tardío es un sujeto de deseos, su lógica consiste en encontrarse a la búsqueda de aquello que le produce placer, invierte su tiempo en procesos que le producen interés y le genera satisfacciones efímeras, a decir, se ocupa de situaciones comprendidas a partir de la estructura de los elementos que componen su imaginario y con ellos se cura (*Sorge*) del tiempo.⁵ Es así que su acción cumple un papel para el modelo y sus prácticas, previamente codificadas en la trama de los procesos de producción, serán juzgadas de acuerdo con los niveles de necesidad para el sistema y a partir de las aportaciones que pueda o no hacer al modelo general. La confrontación que ha sido esbozada en lo anterior está basada en la necesidad de violentar la unidad entre las prácticas sociales coherentes con

⁵ Sobre la «*Sorge*» heideggeriana: *Cfr.*, Martin Heidegger, “Drittes Kapitel. Das eigentliche Ganzeinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der *Sorge*”, *Sein und Zeit*, pp. 301-333.

el régimen acumulativo y los modos de valorar objetividades de cualquier orden pensable: reales, posibles o lingüísticas.

De analizar estos fenómenos de primer orden para la descripción de nuestro presente será de lo que nos ocuparemos en lo siguiente.

La transformación del fenómeno de lo real

Dentro del primer campo de nuestras preocupaciones, el fenómeno de lo real, analizaremos los problemas que subyacen a la fijación de los precios a partir de la lógica del mercado. Estas funcionan de modo anárquico para facilitar su readaptación inmediata a imprevistos: de allí que a los objetos materiales le vaya de suyo un horizonte diseñado para cumplir con las profecías del desempeño del mercado.⁶ El paso del valor de los

⁶ Como ha mostrado Adam Schaff, es necesario señalar que este horizonte no está ontológicamente vacío, su fuerza consiste en la preorientación de cualquier toma de posición. De donde nace la compleja estructura interna de la alienación. *Cfr.*, “2. L’individu et ses Oeuvres. Le problème de l’aliénation”, *Le marxisme et l’individu*, pp.117-152.

tesoros nacionales al empoderamiento de las divisas se revela como el momento fundamental donde se genera una transformación social. Esta operación permite al productor coordinar sus decisiones con las necesidades, requerimientos y deseos de los consumidores y, al mismo tiempo, crear nuevas formas de consumo. Dicho lo anterior el modelo de la plusvalía se ve desplazado por modos de interpretación de lo que rodea la producción de la cosa (el tiempo socialmente estándar) y es allí donde otros ámbitos ontológicos entran a ser usados para incrementar el valor del objeto.

Así, la acción colectiva, auspiciada por el control y la intervención estatal, se da a la tarea de compensar los fracasos: el daño al medio ambiente y a la sociedad para evitar concentraciones excesivas y grandes monopolios ofreciendo esquemas de defensa nacional, educación e infraestructura social y física (que hasta Milton Friedmann no fueron objetos de privatización) y evitar desbordes salidos de la especulación, de los comportamientos anormales del mercado y el juego recíproco entre las

expectativas empresariales y los signos del mercado. Los paraísos fiscales funcionan como la virtualización del valor que materialmente ya no es factible para el Estado: ellos vendrían a poner un no-lugar donde el exceso del capital trasciende la soberanía de los países. El modelo de libre mercado consiste en poner un campo de juego donde instituciones como el Estado, religiosas, políticas, sindicales, empresariales, organizaciones culturales, etc., se ponen en constante disputa para intentar alinearse con los intereses del poder dominante (operado por grandes corporaciones desterritorializadas y autorreguladas por completo). Aquí es necesario recordar la función del concepto de *desterritorialización* para el pensamiento posmoderno. Esta disputa se expresa directamente en el dominio de la fijación de salarios y los controles de precios, pero también indirectamente a partir de la publicidad (en ella se ha conducido al consumidor a una nueva concepción de lo necesario y de lo fundamental en la vida). De esta última es de la que nos interesa ocuparnos.

Los dispositivos descritos rodean el objeto material. Tienen la finalidad de orientar la trayectoria y la forma de desarrollo capitalistas y superan los análisis supeditados a las transacciones de mercado basadas en los tesoros nacionales. Con ella comienza la unidad entre la estructura imaginaria de la economía poscapitalista, basada en la deuda, y los procesos de especulación, deseo y virtualización de las prácticas de consumo. Ambos dispositivos: a) el control de la situación mundana y el control de la heterogeneidad; b) la maquinación del deseo como horizonte que rodea las cosas (los entes, los estados de cosas), se revelan en el carácter de las orientaciones sociales y psíquicas – donde el individualismo y el impulso a la realización personal, a través del uso sin límites de la opinión, la búsqueda de éxito económico y de grupos con emociones familiares – devienen modalidades para definir el consumo y los estilos de vida: el entrar a una élite, el separarse de otras clases, el entregarse a una idiosincrasia o el trabajar para llenar espacios vacíos.

Los modos de ser anteriormente descritos son definidos y reconocidos a partir del significado social, psicológico, político y económico que rodea – a través de una axiología concreta – el modo de ser del individuo capitalista de nuestro tiempo. Analizar su modo de ser constituido por el modelo capitalista será de lo que nos ocupemos en lo que sigue.

Lo posible y lo imaginario

En el segundo campo de análisis que nos interesa describir encontramos la apropiación del capitalista de los frutos del trabajo del otro. Este trabajo es aquel que ofrece su conocimiento y sus habilidades a la explotación legítima tanto *interna*, a través de la gestión del conocimiento ofrecido; como *externa*, a partir de la instauración en el mercado laboral y económico de los productos salidos de aquellas habilidades singulares.⁷ Así, la exposición en asambleas, en consejos comunitarios, en juntas de investigación, etcétera, puestas al servicio del diseño

⁷ Los contratos universitarios y la gestión del conocimiento serían uno de los muchos ejemplos que aquí se cumplen.

de una intervención teórica o con impacto social, ofrecen una nueva forma de dominio normalizada en los procedimientos lógicos y en la gestión del conocimiento ofrecido en el interior de las entidades públicas o privadas.⁸ El asalariado produce mercancías vendiendo su conocimiento, su tiempo y su opinión, a decir, ofreciendo su psiquismo. Aquí no importa si las palabras han guardado su sentido, si los deseos su dirección, si las ideas su lógica. Hemos establecido la esencia de las invasiones, las luchas, los disfraces y las trampas al plantear el poder que consiste en obligar a un ser a decidir dentro de posibles predelineados. Este proceder incluye el mecanismo de empobrecimiento imperante pues la esencia efectiva de las clases que se ponen en lucha consiste en lograr que el otro restrinja sus acciones, en administrar sus posibilidades para actuar, en dominar su dinamismo.

⁸ La creación de mapas curriculares cumple un doble objetivo: a) conducir el conocimiento a mecanismos de transmisión; b) poner en operación las fuerzas desde las cuales se determinará lo que se debe enseñar.

El procedimiento racional de la política neoliberal se basa en la elucidación de las líneas de fuga factibles ante la desesperación. Cuando Taylor escribe *The principles of scientific management* en 1911⁹ sabía que al dividir el trabajo en movimientos parciales organizaba, al unísono, las tareas del trabajador controlando su uso del tiempo y facilitando el estudio de sus movimientos. El desprestigio de la vida sexual de este solo es comprensible a la luz de este primer despropósito. Su obra solo añadía, en realidad, nuevos elementos de organización a las investigaciones comenzadas por Gilberth, Ure y Babbage. Gracias a ellas sabemos hoy que la racionalización del trabajo, la especialización, consiste en la organización del trabajador y en la comprensión de su función en relaciones consistentes. En la delimitación de sus acciones. Así, si actuar es indiscernible de lo que aún no es y puede ser o será, de acuerdo con el acto que le lleva a cabo, la violencia y el poder fundamental consiste en controlar la realidad existente anterior al acto, en

⁹ F. W. Taylor, *The Principles of Scientific Management*.

reservar el horizonte de posibles que constituyen lo que rodea el punto de partida de una acción.

La transformación del trabajo en un dispositivo al servicio de los imaginarios señala que el trabajador es evaluado a partir del sistema de valores desde el que se distinguen los puestos. Esto permite que las jerarquías sean tomadas como protovalor de objetividad. De esta manera la planeación, la acreditación, los mecanismos de reconocimiento, serán las fuerzas que operan alrededor del trabajador y el lugar desde el que nace su consentimiento. La exposición de los modos singulares de operar el trabajo solo puede ser reconocida a través de la evaluación y el otorgamiento.

Esta disposición psíquica, imaginaria, del agente económico surge de una historia que comienza con la orientación disciplinar de la fuerza de trabajo a partir de la represión (con la determinación de los salarios y los tiempos de producción), el acostumbramiento (con el incuestionamiento al poder de los arquetipos), la cooptación (a partir de la designación de los

dirigentes de los grupos de poder) y la cooperación organizada tanto en el lugar de trabajo como en la sociedad (al convertir el trabajo en un comportamiento del imaginario social). Así, los principios del trabajo comienzan a dominar tanto la esfera pública como privada. Las empresas actuales ya no se concentran en regular únicamente el tiempo objetivo del trabajador, ellas desean que aquel les entregue su pensamiento. Gracias a ello se hace posible el dominio psíquico del trabajador educándolo (donde la Universidad tanto pública como privada ha funcionado como medio de transmisión de intereses de la fuerza política y de los intereses del mercado), entrenándolo (donde las empresas han obtenido la posibilidad de hacerse legítimamente de mano de obra barata), persuadiéndolo (donde la fidelidad al jefe ha sido definida a partir de la jerarquía de los puestos), movilizándolo a diversos sentimientos sociales (donde la pertenencia a un grupo no solo se define por la emotividad sino por los modos de hablar, tematizar y consumir). De este modo se hizo posible

administrar sus tendencias psicológicas y así pasamos de una concepción racionalista del hombre a una racionalización de los sentimientos humanos (aquí la *Befindlichkeit* de la tradición heideggeriana ha hecho muchos aportes a estas ideas).¹⁰

De modo tal que los momentos que hemos analizado deben ser pensados como dispositivos de manutención en el imaginario público resultado de idealizaciones, reproducidas en prácticas efectivas, cultivadas por los medios masivos, las instituciones religiosas y educativas como diversas ramas del aparato estatal y de las fuerzas a las que se rinde culto. Así, el sujeto producido por las transformaciones suscitadas por la economía política del capitalismo tardío es aquel que ha sido creado para funcionar en una cultura basada en la relativización del lado material del mundo. Esta situación ha afectado fundamentalmente la inmediatez de los hechos. El lado imaginario del mundo ha sido constituyente del mundo de vida

¹⁰ Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 62, 72, 88, 111, 118, 123, 137, 297, 333, 346, 366, 381.

(*Lebenswelt*) donde el lado subjetivo y objetivo de los actos son puestos en juego en la vida natural. El horizonte que les rodea tiene una función peculiar. Tanto Nietzsche, al que volveremos pronto, como Paul Bourget, habían pensado que la decadencia de la cultura burguesa no solo mostraría el ocaso de los valores morales, sino que esta situación nos conduciría hacia el desprestigio de toda situación familiar a una noción generalizada de metafísica. Allí Platón, Descartes, Kant, Husserl y la lógica trascendental se verían afectados. A partir de *Die Fröhliche Wissenschaft* y de *Baudelaire* – dos libros rectores de la crítica a toda fundamentación de valores, de una moral, de una sola perspectiva – los considerados modelos de ciencia totalizantes y dogmáticos devenían fuentes de descomposición de los organismos y de las instituciones que tenían a su base una relación con el comportamiento rector de una moral. La Universidad, la familia (en términos hegelianos), la iglesia, el Estado y toda formación basada en contratos sociales, entrarían en la operación. El origen de la hermenéutica, la filosofía

de la diferencia, la teoría crítica, la deconstrucción o el pragmatismo americano vendrían a desarrollar estas consecuencias en diversos frentes geopolíticos. Aquí la obra de François Cusset, David Harvey, Fredric Jameson y los intelectuales de la nueva geopolítica se encargarían de detectar las fuentes políticas sobre las cuales se hacía irreversible la función de un pensamiento en la constitución de una nueva imagen del mundo. Esta situación será llamada por nosotros la «cultura de la posverdad».

El problema de la lengua

Debemos preguntarnos en qué consisten estos modos de operación. Después de la destrucción de la idea de sujeto y de la intervención de modelos económicos en la distribución de las prácticas sociales, nos encontramos anclados a situaciones inestables, incapaces de darse a sí mismas una evidencia radical, en mantenerse constantemente en la crítica sin necesidad de partir de una convicción y, fundamentalmente, en el nacimiento de una nueva

comprensión de la función del derecho como régimen de determinación de reglas, principios y normas que solo serán respetadas cuando estas posean legitimidad.¹¹ De este modo lo legal y lo ilegal devienen relativos al poder y los condicionantes de los parlamentos. Dicho esto, el lado intelectual cercano a la cultura de la posverdad deja intactos los comportamientos sociales dominantes, se concentran en ofrecer nuevas, novedosas e inteligentes narraciones centradas en deconstruir, transformar, redescubrir y subvertir el universo de sentido establecido.¹² Incluso las reglas básicas de interacción política y democrática comienzan a ser dignas de interpretación: se producen compañías en lugares inaccesibles para la soberanía estatal, los políticos se hacen de presupuestos ilegales para pagar sus campañas, los militares se desterritorializan y se convierten en narcos, los

¹¹ Sobre el problema del derecho nomológico y sus límites respecto de la justicia: *Cfr.*, Jacques Derrida, *A fuerza de ley*, p.89 y ss.

¹² Todd May, "Conclusion: From Difference to Holism", *Reconsidering Difference*, p. 207 y ss.

periodistas son asesinados cuando señalan lo que aún no hay que señalar.

Estas situaciones efectivas tienen a su base una relación con el mundo que es meramente discursiva, textual, semántica. Lo fundamental aquí es saber interpretar y poner en los hechos aquello de lo cual estamos totalmente convencidos. De modo que la interpretación, las tomas de posición, los momentos de acto-sentido, están llamados a una revisión exhaustiva. La nueva imagen del mundo exige separar el carácter semántico de los hechos sobre los cuales se toma alguna posición.¹³ El uso de la programación neurolingüística de Bandler y Grinder opera como una modelación subjetiva que pone a disposición de las perspectivas cualquier referencia óptica. En ella la verdad está sometida al autoconvencimiento.

¹³ Sobre la separación del ámbito ontológico del lenguaje y el ámbito ontológico del aparecer a partir de la suspensión de su validez: *Cfr.*, Edmund Husserl, "Grammatisch-logische Einleitung: Das rein Logische in der Sphäre des sprachlichen Denkens", *Logik. Vorlesung 1902/03*, pp. 51-77.

Así, ¿podemos encontrar coherencia entre las situaciones descritas y la idea de la posverdad? Pensar lo que aún no ha sido pensado y desde donde aún no ha sido pensado ha sido un camino rector para nuestra situación hermenéutica. La combinación exhaustiva de ámbitos ontológicos que no están necesariamente relacionados ha devenido método de esta nueva moral. De este modo ya no hay posibilidad de sostener verdades, principios, fundamentos y, especialmente, autoridades. Sin embargo, en esta situación cultural se esconde una idealidad: el no poder partir de una capa de construcción sino aspirar a llegar a lugares ya instituidos para destruirlos. El proceder presentado comienza así con la necesidad de diagnosticar. El diagnóstico auxilia a construir la extensión y los límites de la crítica. Pero también el carácter y los términos de lo criticado. Así se hace accesible subvertir los prejuicios filosóficos, que están a la base de los diversos puntos de partida de cualquier pensar, para entonces poder controlar los elementos que constituyen ese pensamiento: comienza la

debilitación de la concepción de las ciencias humanas y su conversión en mera ideología.¹⁴

Nuestra meditación intentará pensar una posibilidad de afirmación de la estructura imaginaria del presente más allá de los términos propios a la dialéctica del nihilismo.

La imagen del nuevo mundo

¿Cuál ha sido el origen hermenéutico de esta situación? Con el inicio de la visibilización de las migraciones como modelo de autocuestionamiento y de lanzamiento al riesgo radical, las composiciones sintagmáticas sufren una radical descomposición. Las semejanzas y la posibilidad de encontrarnos sumergidos en engaños, fantasmas, situaciones sin control, comienzan a participar en la esfera del pensar. La migración real y literaria convienen a un juego perverso. *El Quijote* de Cervantes señala, en la primera parte del capítulo X, una situación que es

¹⁴ Ha sido Voltaire quien vio en la matematización – hoy complejización econométrica – la forma más avanzada para lograr objetividad humana. Cfr., Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, pp. 87-88.

necesario recuperar: «ni quieras tú hacer mundo nuevo, ni sacar la caballería andante de sus quicios». «Sacar el mundo nuevo» significa cambiar lo establecido por la costumbre, por las opiniones, de donde el mundo consistiría en desvelar lo que ha quedado oculto, atrapado, en las opiniones dominantes y reproducidas (esto puede leerse en el contexto de la obra), por las prácticas comunes. Doscientos dos años después Hegel señala una idea absolutamente opuesta en *Phänomenologie des Geistes*, “Vorwort”:

La primera manifestación del nuevo mundo (die erste Erscheinung der neuen Welt) es solo inicialmente el todo captado en su llaneza (Einfachheit) o su fundamento entero. Por otra parte, la conciencia, la riqueza del Dasein predado, está todavía presente en el recuerdo. Extraña en la nueva figura se manifiesta el despliegue y la determinación del contenido; pero extraña aún más el instruirse (Ausbildung) en la forma, por la que se determinan las distinciones con seguridad y pueden ordenarse en ellas relaciones sólidas. Sin este instruirse la ciencia carece de la comprensibilidad universal

y tiene la apariencia (Schein) de ser una posesión esotérica de algo singular – una posesión esotérica pues ella es determinada primeramente en su concepto o en su interior; algo singular, pues su manifestación sin despliegue hace de su Dasein algo aislado (Einzeln). Es lo determinado completamente, lo inicialmente esotérico, captable, capaz de ser enseñado y ser lo propio para todos. La forma inteligible de la ciencia es la vía de la ciencia, una vía abierta para todos e igual para todos. Ella, mediante la comprensión, accede a la ciencia racional, es la exigencia equitativa de la conciencia que se acerca a la ciencia pues el comprender es el pensar, el yo puro en general y lo inteligible es lo ya conocido, lo común a la ciencia y a la conciencia no científica por la que esta inmediatez puede entrar en cada una de ellas.¹⁵

Hegel sostiene aquí, más allá de la necesidad de superar lo singular, que el *Dasein* se trasciende negándose, destruyéndose como ser finito para ascender al devenir del espíritu. El *Dasein* es una existencia mortal que se espiritualiza dialécticamente

¹⁵ G. W. F. Hegel, “Prólogo”, *Fenomenología del espíritu*, p.13.

dándose a sí mismo la libertad de convertirse en la base de la historia. De allí que el modelo de comprensión de una modificación general sea la destrucción del otro, la justificación de la guerra, como ha visto Franz Rosenzweig, en tanto que fruto de una necesidad vital.¹⁶ Esta trascendencia del *Dasein* humano en la historia del espíritu es comprensible a partir de la conciencia de la muerte. Ella sería la actualización de la finitud que surge de los conflictos y revoluciones entre países y religiones. La condición del devenir en tanto que negación incluye el fundamento de un nuevo contenido y conserva desde sí la cosa en su totalidad negada. Así, el espíritu, revelándose en el logos de su aparecer, sería inmediatamente velado por el sentido, pero este, esencialmente encarnado, sería histórico, finito y mortal. La antropología de Hegel señala que la dialéctica es finalmente una filosofía de

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 137 y ss.

la muerte total¹⁷ y que la política que emana de ella estaría basada en la destrucción del adversario.¹⁸

La muerte señala desde aquí, como afirmación de la nada, el encontrarse a sí mismo en el desgarramiento (*Zerriseheit*).¹⁹ Pero su manifestación no debe ser buscada en relación con el miedo a la finitud –como si el yo intentara reservarse del estrago que la muerte le supone– sino en la existencia que soporta y puede mantenerse en ella. Así, una vez captada la muerte como la estructura interna del hombre ante la nueva imagen del mundo, ella revela lo que se es, lo que se hace, una vez que se ha anunciado en el hombre el contenido de la concepción.²⁰ En la muerte, Hegel posiciona la mayor fuerza del espíritu humano ante la negatividad y ella sería, al mismo tiempo, el elemento constitutivo que separa el hombre del animal. Tener

¹⁷ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 31 y ss.

¹⁸ Un modelo auspiciado por la política actual dominada por EE. UU., Rusia y China como modelos económicos de dominación general.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 27, 279-282, 285-286, 291, 324.

²⁰ Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*, p. 221 y ss.

conciencia de la muerte consiste en esa separación. En ella se revela el ser en su estructura última. La intranquilidad que genera la muerte en el interior del sujeto es el origen de la relación del pensamiento con la verdad y con el sentido de la finitud. De donde esta captación deviene el modo de decir sí a la temporalidad.

Para Hegel es necesario abstraer una entidad de su *hic et nunc* para ofrecerle la posibilidad de llevarla hacia una significación. De esta manera la lógica especulativa opera como un modo de apaciguar los estragos de la cotidianidad. Esto dice que la cosa ya no es la cosa material sino la cosa en sí dispuesta a abarcar significativamente todas las cosas. Así, la revelación de la nada es, dialécticamente, la presentación en sí de una virtud: aquella que anuncia la capacidad de dominar desde sí la autonomía frente a lo dado y elevarla a la dignidad de una concepción. La finitud es abstraída de su contenido material para ser generalizada hacia una concepción espiritual, imaginaria, fantasmagórica, especulativa. Esta separación del

soporte natural de la cosa es el resultado de una actividad imaginaria. Solo así la filosofía daría cuenta del hecho fundamental, de la separación de lo finito como pura materialidad, una vez que se obtiene conciencia de la nada. Con ella el concepto, el sentido del ser, no es extraño al ser mismo y si lo fuese, sería únicamente por «la falta de sentido del ser de este Ser».²¹ De modo que los entes intramundanos necesitarían ser fundados en su sentido y la introducción de la muerte como modalidad de aparecer del ser ofrecería la búsqueda de este sentido. Queda establecido que la dialéctica a la que se enfrenta la idea de sujeto consiste antropomórficamente en tener conciencia de ser mediado por la negación. Así el sujeto se da a la búsqueda de encontrar un sentido de acuerdo con una significación y, como solo un ser que acepta voluntariamente la muerte comprende la libertad abstracta del individuo aislado y, ya que no deja de hacerlo frente a una negatividad sobre la que se abre aquello que se le ofrece, entonces solo sería la

²¹ A. Kojève, *op. cit.*, p. 544.

negatividad, la falta, lo ausente, aquello que le ofrecería su libertad y dignidad. Así, el pensamiento, aún llegando después de los acontecimientos, pensaría gracias a la devastación y a la destrucción nihilista como posibilidades inmanentes al ser como totalidad.²²

Si lo anterior pretende ofrecer algún sentido respecto a la revelación del ser entonces debemos atender una discusión inaplazable. Para Hegel la existencia es propiamente la esencia como cosa existente, esto es, la puntualidad de la cosa que estaría dándose en el movimiento reflexivo de la esencia. Esto significa que la existencia debe ser cosificada para expresar su carácter de *Dasein* y debe hacerlo de acuerdo con la forma de su mismidad. Gracias a esto Hegel puede explicar el establecimiento y la autonomía del ente sometiendo la existencia a la esencia. Así, la «*Aufhebung*» puede permitirse definir limitando, afirmar negando, incluir

²² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 9-10.

excluyendo y conservar suprimiendo.²³ Ella va exponiendo la estructura del aparecer del ser en lo otro de la mismidad planteando la recuperación del ser a partir de la negatividad. Con esto Hegel puede tratar el aparecer (*Schein*) como la primera forma de la donación de la esencia para entonces esbozar la exteriorización del nuevo mundo. El aparecer se fenomenaliza como pura revelación (*Offenbarung*) y desde allí la esencia deviene autoaparecer, autoconstitución, automanifestación y singularización. Su ser consiste en exteriorizarse en lo otro de sí. De donde esta otredad, faltante, jamás podrá ser colmada. Y, si el aparecer es el primer momento en el cual la esencia puede ser dada como lo que aparece, entonces la relación entre la exterioridad y la interioridad debe ser negativa ya que si esta oposición fuese absoluta los opuestos no podrían encontrarse: si el primer aparecer de la esencia no fuese una verdadera exterioridad es porque ella no estaría constituida. Para ello debe salir

²³ Heinz Krumpel y Manuel Velázquez Mejía, *Notas introductorias a la filosofía clásica alemana*, p. 212.

de la esencia y ese movimiento exige que ella sea la autoaparición en sí misma y, si ella sale de sí para exteriorizarse, entonces es pura negatividad.

El ser en Hegel no es puesto, sino que la esencia es la reproducción del ser en su inmediatez y ella es la esencia de la negatividad dialéctica. Esto significa que en él la existencia es lo que reúne dialécticamente el ser y la esencia a partir de la donación de la nada. Y que esta abstracción es la última determinación de la esencia como fundamento, es decir, el modo en el que está dado el ser. Con todo: a) el fundamento es la esencia que pone como principio una mediación real; b) con la aceptación del devenir como una categoría formal Hegel puede plantear la estructura ideal de la temporalidad, donde el ser humano se vive como ser finito, sin tener que explicar la temporalidad en sí misma; c) aquello que se revela, lo que se manifiesta sobre la procesualidad efectiva de lo que emerge, lo hace como una unidad que se diferencia de sí y d) si en la «*Aufhebung*» la transformación solo niega una parte de la cosa, y conserva lo que no ha negado aún,

la negación incluye el fundamento de un nuevo contenido que conserva algo como lo negado, acentuando el peso de la negación, y así, el nuevo contenido señala que la cosa no es la cosa real sino el residuo de lo negado.²⁴

Esta estructura dialéctica, en cuyo interior se revela el ser, también se conserva en Friedrich Nietzsche. Esta sería asumida como el sistema último desde donde es posible la aparición de una nueva imagen del mundo. Esta novedad estaba sometida al término nihilismo. Con él la nada habita la época del abandono del ser, de Dios, del fundamento. Consiste en asumir que la idea de esencia no solo revela la época de la metafísica (en tanto que *Bildung*), a decir, como introducción de un modelo de significación, sino como la producción de binomios y oposiciones que sirven de dispositivos para delimitar la verdad en un horizonte de relaciones que sería axiológico.²⁵ La interpretación moral de la metafísica señala que, si la verdad es producida en

²⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 35-56.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p.113 y ss.

un mundo en sí, extraño a la cotidianidad, obliga a la vida humana a subordinarse a un ideal.²⁶ Esta subordinación se advierte inicialmente pacífica pero siempre ocultaría los privilegios de lo debido (en la moral y en el deber) y lo deseable (en los fines y en su *telos*). De modo que, cuando la vida humana es sometida a los esbozos de virtudes abstractas, ella es comprendida a partir de un sistema de correspondencias que le obligan a producir su actuar y bajo la forma de la repetición de un acto administrado por la concepción dominante que dicta cómo debe ser llevado a cabo lo posible.²⁷ Así, el hombre bueno, idóneo, virtuoso obliga –como pura ausencia–, en tanto que ideal, al hombre natural a ajustarse a los ideales dominantes: lo ausente determina la aspiración a cómo se debe ser a partir de la diligencia.²⁸ Comienza una ontología del deseo como aquello que existencialmente es imposible colmar.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, pp. 36-38.

²⁷ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p.169 y ss.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 43.

La subordinación a los ideales del hombre bueno sirve al hombre común para sujetarse a una meta donde estaría asegurado su éxito. Estas prácticas deben estar sujetas a un modelo de producción desde donde se dicta cómo actuar. De esta manera, la moral, como principio ausente e inaccesible, sirve de fortalecimiento para protegerse de las inclemencias. Funciona a través de la voluntad de sometimiento donde el hombre piensa que elige sin considerar su entrega a tales idealidades. Fabula con la posesión de cierto poder sobre aquellas decisiones. Al imponerse como posibilidades de ser los ideales morales fungen como la voluntad de poder que produce la impotencia del hombre finito. La voluntad de poder es una producción que se instaure cuando el yo se ve obligado a actuar de un modo. Así, las concepciones se interiorizan como el único medio para captar originariamente el ser. Ellas son los protomateriales sobre los que se instaure la imagen del nuevo mundo. En ella las culturas se cruzan con la donación del ser y constituyen su propia historicidad en concordancia con modelos

económicos y pragmáticos en los que se llevan a cumplimiento estas y no otras idealizaciones.

Gracias a la crítica de la cultura Nietzsche pudo penetrar en la base de las imágenes como unidad originaria sobre la que se prolongan las prácticas de una sociedad. Con ello fue posible pensar las fuerzas que dominan genéticamente el fenómeno de la vida. Si ellas están pensadas en términos de poder entonces hay que destruir los prejuicios morales de la época pues ellos serían el fundamento de la interpretación del mundo. Nietzsche, como es sabido, lo hizo a partir de tres nociones de nihilismo: a) el nihilismo como el proceso de desvalorización de los valores supremos vigentes; b) el nihilismo que consiste en la situación donde en todo acontecer y bajo todo acontecimiento hay puesta una totalidad, una sistematización y una organización; c) el nihilismo donde el hombre comprende que ha producido un valor en el ente a través del cual él mismo adquiere un valor (obligando a pensar que los ideales tienen la función de poner

en lo existente un valor trascendente para que el hombre pueda tolerarse).

De acuerdo con esto, la función de la imagen del nuevo mundo consiste en llevar al hombre a producir realidades que han surgido de sus deseos y en elevar lo que quiere llegar a ser a «algo en sí». Así, el nuevo mundo toma la tonalidad de una producción donde los posibles están sometidos a la constelación de los dispositivos que gestionan sus valores. Estos serían conectados en resonancia con los valores supremos que cuidarían, desde su ausencia, la lógica del nuevo mundo. Queda señalado que el problema del nihilismo se relaciona con el modo en que la interpretación moral del mundo eliminó el sinsentido originario que dominaría el existir humano. Nietzsche habría señalado lo anterior únicamente a partir de la lógica de la moral cristiana tan presente en el *Anticristo*. En él la interpretación moral del mundo postula la dependencia de cada producción concreta de sentido hacia un principio general que expresa el sentido de la totalidad: donde lo relativamente bueno depende de la idea de bien en

sí. Esto señala que el sentido de lo general fundamenta y garantiza los sentidos parciales. Que las partes toman sentido de acuerdo con el tipo de relación que sostienen con el todo y con el modo en el que es comprendido lo que es valioso a partir de la totalidad. De esta manera, las posiciones morales, axiológicas, suponen la necesidad de una fundamentación general que asegure el sentido de la totalidad para justificar la modalidad de la vida elegida. En otras palabras, la moral coincide con lo presentado como el sentido y el fundamento, a decir, con la verdad permitida por la lógica de dicha axiología.

Cuando el nuevo mundo adquiere la forma de un dilema moral entonces la preponderancia de cualquier sentido debe ser destruida: el sinsentido es explicado a partir de la incapacidad del hombre para abrirse al sentido universal y, en tanto que inabarcable, solo es comprensible a través de la conversión interior plena de convencimiento y sinceridad, a partir de un cambio personal radical que permite una relación íntima con lo elegido. De esta

manera es posible llevar a principio cualquier elección posible. Así, el significado último, lo bello, lo bueno, el amor, etc., serían revelados de acuerdo con el sentido del nuevo mundo y con la profundidad con la que se ha llevado a cabo una elección fruto de un convencimiento.²⁹ Para que esta situación pueda ser efectiva es necesario trascender el ente aniquilándolo. Solo así quien ha experimentado personalmente esta conversión es conectado con el sentido en favor de un vínculo interior directo. De este modo el hombre débil se ve obligado a entregarse a ideas supremas que no puede comprender y lo hace mediante la convicción de que él mismo ha elegido. Para Nietzsche esta ha sido la tarea que el humanismo cristiano habría ocultado en la moral de rebaño. Es por ello que ella, al mismo tiempo, debía ser aniquilada.

La influencia del nihilismo negativo en la ontología contemporánea es una evidencia. Ella se mantiene en el modelo de pensar que conserva *Sein und Zeit* de Martin Heidegger. Su obra corresponde a

²⁹ Pavel Kouba, *El mundo según Nietzsche*, p. 203.

la idea de aniquilación como su eco. En *Sein und Zeit* las donaciones primordiales para el *Dasein* surgen de la ausencia o aniquilación del ente en cuestión. De esto modo, él aparece atemáticamente en el orden de la ausencia.³⁰ Las posibilidades ocultas recuperan sus fuerzas al salir del «*Ab-grund*» –abismo, sin fundamento– para entonces resolverse sobre aquellos posibles tomados anteriormente como meros hábitos administrados por la dictadura del *Das Man*.³¹ El ser en Heidegger es indiscernible de su relación con la nada. Aún más: la pregunta originaria de la metafísica abre el ser cuestionando su donación en el modo de la nadificación. Algunos años más tarde Heidegger pregunta en “Die Grundfrage der *Metaphisik*”: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» y coloca este preguntar como el cuestionar desde «la primera de todas las preguntas».³² Es necesario preguntar si debemos aceptar esta orientación: si ella es la primera, la más original, la

³⁰ Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, p. 25 y ss.

³¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, pp.113-130, 184, 252-255.

³² Martin Heidegger, “Die Grundfrage der *Metaphisik*”, *Einführung in die Metaphisik*, pp.1-39.

que abre radicalmente a la existencia su sentido último, si ella es la primera de todas las preguntas.

La cultura de la posverdad

Ha sido la escuela francesa post 68 la que ha tenido más repercusión en la unidad entre el pensamiento nihilista especulativo y la idealización del mundo de vida a partir del modelo capitalista. Filósofos, sociólogos, historiadores salidos de esta tradición: Hegel, Nietzsche y Heidegger han trabajado esencialmente dentro de los mismos códigos permitidos por la unidad entre el sistema capitalista (y sus instituciones) y la crítica nihilista destinada a una infinidad de comienzos y reelaboraciones discursivas. El abandono de la ortodoxia surgida del marxismo constituye el momento donde la linealidad de la historia deviene represión. Nacen los pequeños relatos. Nacen dispositivos que ya no desearán mezclarse con la tradición: sus deseos son individuales, innovadores, exóticos, únicos. Esto ya nos permite decir algo más acerca de la migración. Ella es aceptada cuando deviene un sistema de lujos:

viajar, aprender idiomas, tener conexiones globales, cambiar constantemente de una cosmovisión a otra: todos ellos se convierten en modos de ser universalizables.

Fue Lacan quien sacó el goce de su determinación positiva llevándolo del disfrute, la satisfacción y el placer a lo inalcanzable: el goce funciona como la posibilidad de poder satisfacer una promesa por la eliminación de la falta.³³ El *ethos* producido por el psicoanálisis no está construido desde el superyó sino desde la sublimación: esta se relaciona con la existencia y con el hecho de no poder. Esto señala que Lacan encuentra virtud en los excesos a través del dominio de las pasiones: un *ethos* que no implica satisfacción. Hay una lógica oculta en esta situación: la falta, el deseo, lo lejano y lo que no se puede colmar, funcionan como dispositivos de comprensión de la subjetividad diseñada por la estructura interna del capitalismo. El horizonte de la nadificación como posibilidad inmanente al yo vendría a reinar aquello que circunda

³³ Jacques Lacan, "Kant con Sade", *Escritos 2*, pp. 744-772.

la acción individual. Desde aquí el deseo es lo lejano, lo que no puede ser controlado y de esta manera pasamos de la lógica de la plusvalía a la lógica de la sublimación. Este sujeto, al ser pensado a partir de las categorías psicoanalíticas (tanto posestructuralistas como de orden más ortodoxo), debe mezclar su salud y enfermedad con su capacidad de satisfacción y consumo. Estos saltos constantes de un ámbito ontológico a otro han sido justificados a partir de la cultura posmoderna, el surrealismo, la equivalencia espacial en el nuevo orden mundial, la división del trabajo, el fin de las utopías, la lógica del mercado y la idealización del lenguaje: la cultura de la posverdad.

Lo anterior nos ayudará a lograr una lectura performativa del psicoanálisis. Comienza con una doble asimilación de lo «indirecto» en lo tocante a la crueldad. Recordemos que Freud no quiso asumir la dirección de la International Psychoanalytical Association (IPA) para no tomar indirectamente el lugar del amo, del poderoso y del soberano y, así, *indirectamente* se habría dejado decapitar y, al

mismo tiempo, habría logrado resucitar al psicoanálisis. Con el IPA el psicoanálisis pasa de ser una ciencia teórica para devenir una institución y, así, productora de una comunidad científica.

Al institucionalizarse nuevos poderes vendrían a manifestarse. Este poder consiste en decidir qué es la crueldad, cuál es el orden de su manifestación y, finalmente, cómo debe ser ejecutado su reconocimiento. Así, ¿cómo articulamos el estado teórico de una ciencia con su institucionalización de aquella sino a partir de una ética, el derecho, la economía y la política? Articular supone enlazar y disociar. ¿Quién enlaza y disocia? ¿No tendríamos que producir un nuevo y más novedoso enclave que supere la triada entre el sujeto, el objeto y el mundo? La institucionalización del psicoanálisis ha producido un poder originario que consiste en ofrecer los medios de tratamiento y concepción de una cultura dominada por la enfermedad y la falta.

Como ha señalado Derrida, si señalamos que «hace falta» algo al pensamiento entonces provocamos posturas éticas, políticas y jurídicas.

Esta situación puede ejemplificarse en la evaluación psicoanalítica de nuestro compromiso con la comprensión de la crueldad a partir de los derechos humanos. Ellos se presentan como una aporía radical: para que sean cumplidos es necesario que los Estados renuncien a su soberanía. Sin embargo, como ha visto Lévinas, al hacer uso de un reconocimiento jurídico los Derechos Humanos ponen el escenario que distingue entre los jefes, los guías y los líderes y las masas dependientes sometidas a aquellos. Al estar reconocidos públicamente, los Derechos Humanos coadyuvarían al «exterminio del adversario», esto es, exigirían una crueldad sistematizada donde el mal y los instintos más bajos serían legitimados, se legalizarían, se normalizarían y crearían sus propias normas. Es necesario que a esta situación se le pueda llamar «el ámbito de las exonormas».

La norma se hace ley al ser habitada por el lenguaje. Dominar el lenguaje es dominar la ley y la norma. Y la norma funciona como el modo de regulación del comportamiento humano en la

sociedad. Este efecto es independiente de las acciones que hace posible. Si ya ha llegado a la lengua, si la lengua ya ha sido colonizada por una forma, por una estructura gramatical, morfológica o jurídica, entonces es necesario asumir que la acción que hace posible deba ser juzgada axiológicamente. Es así como la norma hace funcionar de un modo lo normal y lo anormal. En ella se refleja que constantemente sucumbimos a las limitantes de toda herencia y que nos encontramos atados a sus posibilidades. ¿Cómo será posible salir de aquí? ¿Debemos enloquecer el lenguaje, trastornarlo, trastocar la significación que impera sobre los estados de cosas y los objetos –como ya se ha sugerido desde la posmodernidad? Quizá ese afuera solo exija dejar que los acontecimientos inapropiables modifiquen la naturaleza de lo que está en cuestión, de todo estado de cosas donde hay de suyo una comprensión, un ambiente, una familiaridad que se replica en el hábito y la repetición. Para salir de la herencia inicial sería viable que lo extraño inapropiable acontezca a partir de lo que da de sí.

Pero ¿qué es lo extraño inapropiable? El nacimiento se perfila como el modo en el que la voluntad humana sufre una violencia inasumible. Esto señala que toda interpretación le sería inadecuada en cuanto vivencia subjetiva. El psicoanálisis ha intentado fundar una teoría del nacimiento y lo ha orillado a funcionar en términos de enfermedad. Ese es genéticamente el fondo desde donde opera su poder en los fantasmas de nuestro mundo. Ha logrado llevar a cabo que las fuerzas creativas sean dominadas por fuerzas que convienen a una existencia asumida como enferma. De esta manera Freud encontró una estructura que se perpetúa a sí misma ya que en todo momento la determinación edípica se torna como una sintomatología negativa testificada con la presencia de una enfermedad perpetua. Así, la autonomía ha sido desplazada y sustituida por el deseo de cura. ¿Cuál sería la manera de salir de esta predeterminación? Encontrar modos de inadecuación entre las producciones inconscientes y la individualidad, esto es, en negarle un territorio a la

producción deseante. El primer momento de desarticulación sería la afirmación de que las producciones deseantes son represiones nacidas en el discurso que toma como base una sintomatología y que se impone como represión social administrada por un contexto que lo pone en funcionamiento. Como apuntaba Foucault, el psicoanálisis llevaba a cumplimiento lo que Pinel y Tuke habían soñado hacer en el siglo XIX: unir la locura con un complejo parental, vinculándola «a la dialéctica semi-real, semi-imaginaria, de la familia»³⁴ simbolizando a partir de los valores de la sociedad burguesa: familia-hijos, falta-castigo, locura-desorden, alienación-desalienación, autoridad-esclavismo, padre-juez, familia-ley, binomios que funcionan como opuestos dialécticamente inconmensurables. Con ellos el sujeto deseante se mantiene en constante lucha consigo mismo.

Edipo sería el gran agente de autoproducción en el deseo que, por ser gestionado por la figura del psicoanalista, adquiere una doble función: por un

³⁴ Michel Foucault, *Histoire de la folie*, p. 607 y ss.

lado, corta el flujo de la afirmación singular llevándolo hacia un entramado de interpretaciones preestablecidas y, por el otro, determina la interpretación de la acción individual a partir de una serie de síntomas que sirven para empoderar una taxonomía. De esa manera el médico disipa la realidad de la enfermedad mental a partir de una predeterminación moral de la locura.³⁵ Edipo funciona gracias al poder otorgado socialmente al psicoanalista: él vendría a funcionar como el centro que posibilita la cura y, al mismo tiempo, la perpetuación de la enfermedad. Él tendría en sus manos la determinación de lo enfermo y lo sano.

Es necesaria una gran apertura al reconocimiento de las multiplicidades sin ser reducidas a una estructura taxonómica y homogeneizante. La doctrina contemporánea de la posverdad, obnubilada por el desplazamiento de la idea sustancialista del sujeto, ha olvidado que los sintagmas que sostienen el nihilismo han surgido de

³⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 99.

la necesidad de preparar el terreno para que la instauración de un nuevo modo de pensar sea posible. Con la 'destrucción' de la historia de la ontología Heidegger comienza el cuestionamiento de las bases de la ontología clásica. Consiste en la interrogación de la unidad y linealidad de la historia de la metafísica, donde las *Disputationes metaphysicae* de Suárez y la *Logik* de Hegel coinciden con la determinación subjetiva de la historia. Sin embargo, ¿puede mantenerse su diagnóstico para todos los casos pensables donde los filósofos se han acercado al ser? Es difícil sostener esta idea. Así, para no recurrir a las ventajas de los diagnósticos nos dejaremos conducir por la siguiente cuestión: ¿cómo pensar el acceso a un comienzo originario sin necesidad de nadificar el pasado, el estado primitivo del existir, donde aún no hay preguntas eminentemente teóricas? ¿Es posible para nosotros pensar un comienzo que no esté planteado a partir de los términos de las ciencias que proferimos?

La ontología positiva

En el llegar de la otra imagen del mundo, a partir de la liberación del fantasma (el aparecer, la donación, la manifestación) se revela la necesidad de acudir a una separación radical de regiones. En la imagen del nuevo mundo el aparecer y la lengua han sido unificados como si éstos pertenecieran a la misma región ontológica. Históricamente el filósofo ha llevado a cabo esta separación a partir de una suspensión radical (una *epojé*) de momentos preestablecidos en la vida natural. En ellas la *dóxa* debe ser puesta en duda. Este momento de la reflexión debe hacer uso del pensar de Heráclito: «Los despiertos se vuelven al cosmos, que es común (*koinón*: en tanto que lengua franca), pero los que duermen están vueltos a su opinión particular (*idíon apostréphestai*)». La lengua conduce a esta unidad. Ella no funciona a partir de una homogeneización. La unidad *kai koinón kósmos einai* consiste en poder llegar a describir un hecho, poder llegar a dar al otro una descripción real, un evento que no nos permitimos relativizar. Esta decisión es radical en

sumo grado ya que implica que hay la posibilidad de una modificación de lo humano en términos de una mera interpretación y redefinición constante. Tres fragmentos más señalarán mejor lo que intentamos elucidar: «El modo de ser es el demonio o dios del hombre. [...] Es del alma un logos que se amplía a sí mismo. [...] Los hombres participan de la sabiduría (del conocerse a sí mismo) y del autoconocimiento». Llama la atención el «*eutón auxón*» (la ampliación de sí mismo) una vez que el autoconocimiento (*gnóthi seátón*) se ha revelado y se ha convertido en un modo de ser (*éthos*). Esta ampliación exigiría abrirse a verdades que no han sido fundadas en la *dóxa* (en los hábitos nacidos de la producción de opiniones). Y es aquí donde encontramos semejanzas con el Sócrates platónico: «Quien se pueda considerar justo es aquel que se determina a sí mismo como aquel que lleva a práctica la justicia». En este conocido fragmento la justicia exige un poner en práctica lo que se es, una vez que se está dispuesto a conocer lo que se ha sido. Implica un

principio autorregulativo que se pone en operación fácticamente.

De este modo acudimos a la revelación más prístina entre el autoconocimiento y el modo en el que se vive el tiempo. El «haber sido» fundado en la *dóxa* (opinión particular) sugiere una modalidad de darse a sí mismo la oportunidad de describir «hechos efectivos». De recomenzar. El *dikaïos anthropós* es aquel que se conoce de acuerdo con el modo de ser que le es más propio. Aquí Sócrates-Platón introducen una oposición novedosa entre la *praxis* y la *dóxa*. De donde surgen dos tipos de modalidades del saber: la *episteme* y la *sofía*. La enseñanza revelada aquí consiste en aprender a distinguir entre ámbitos de revelación, a decir, en aprender prácticamente a ampliar el espíritu. Por un lado, tenemos la *dóxa* como *lithé*, por otro la *episteme* como *techné* y además el *sophós* como *a-létheia*. Quien aprende a ampliar su saber verá que la sabiduría consiste en un ejercicio práctico de transformación. En este cambio (*methabolé*) podemos ubicar el sentido de la ampliación del ahora.

La sabiduría señalada consistiría en el desvelamiento de lo oculto por la opinión (*dóxa*), esto es, en una ampliación de lo que conduce hacia lo que antes no nos era accesible. Aquí es necesario retirarse de la lengua familiar (*dóxa*) para acudir al *logos* de la *psiqués*, el *logos* que consiste en ampliarse a sí mismo.

Pero ¿en qué consistiría la llegada de la verdad a la ampliación antes que al desvelamiento? En abrir la posibilidad de pensar una ontología que ya no sería nihilista y que no pertenecería a la tradición cercana a la posverdad. ¿Qué consecuencias atraería esta meditación? En el orden político queda señalado que es necesario reconstruir la política a través de una comprensión no nihilista de la intervención y la conquista; en el orden hermenéutico (donde hemos ubicado la deconstrucción, las filosofías de la diferencia y el pragmatismo) es necesario buscar las capas con las que son interpretados los textos para detectar sus conexiones, sus reticulaciones, sus nuevos

ocultamientos y enmascaramientos para entonces delimitar sus juegos infinitos.

En el orden psicoanalítico consistiría en pasar por encima de la enfermedad y trastocar las primeras taxonomías centradas en la triada familiar. En lo tocante a la ontología, quizá la mayor de todas las consecuencias, nos queda pensar cómo se revela el ser sin necesidad de pasar por la amenaza de la muerte (aunque queda por hacer un trabajo en el que sea posible pensar la relación entre el empleo de la violencia, el terrorismo, las crisis y el nihilismo como comienzo destructor), para entonces señalar que hay un protohorizonte de posibles, más allá del presente atendido o del tiempo subjetivo.

Y, finalmente, ¿hay una nueva imagen del mundo? Esta es quizá la posibilidad en sí misma de ampliación, la recuperación de la estructura horizontal de la conciencia como lo que tiene de suyo una afirmación absoluta de lo otro del ser: esta ampliación sugiere un movimiento constante, un dinamismo radical, una renovación de lo que se es – incluso si llegásemos a la situación radical en la que

ya no tendríamos enemigos. Con ello el mundo, horizonte de todos los horizontes según la meditación fenomenológica de la *Lebenswelt*, deviene un correlato de acción, de reconstrucción constante, donde los mundos naturales –constituidos por la *dóxa* y por la determinación de prácticas sociales, tradiciones, valoraciones, tomas de posición e interpretaciones– pueden ser reconstruidos a partir de una puesta fuera de validez radical de los significados que ya están instituidos en nuestra *praxis* y que nos habían sido dados como la última imagen del mundo.

Bibliografía

Arancibia Fernández, F., “Flexibilidad laboral: Elementos Teórico-Conceptuales para su análisis”, *Revista de Ciencias Sociales*, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Arturo Prat, 2011, Núm. 26.

Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, PUF, Paris, 1994.

Byung-Chul, Han, *Psicopolítica*, Trad. Alfredo Bergés, Herder, España, 2014.

- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France, Coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», Paris, 1968.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, España, 1998.
- Derrida, Jacques, *A fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Tecnos, Madrid, 2016.
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie*. Plon, Paris, 1961.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1970.
- Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, Ricardo Guerra, Gustavo Leyva, FCE, México 2017.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001.
- Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1987.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Meiner, Philosophische Bibliothek, Hamburg 1996.
- Logik. Vorlesung 1902/03*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2001.

Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, Trad. Luis Medrano, Herder, Barcelona, 1996.

Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées para Raymond Queneau. Gallimard, Paris, 1968.

Kouba, Pavel, *El mundo según Nietzsche*, Trad. Juan A. Sánchez, Herder, Barcelona, 2009.

Krumpel, Heinz y Velázquez Mejía, Manuel, *Notas introductorias a la filosofía clásica alemana*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1995.

Lacan, Jacques, *Escritos 2*, Siglo XXI, México/España, 1984.

Lambing, Peggy y Kuehl, Charles R., *Entrepreneurship*, Prentice-Hall, United State of America, 2000.

May, Todd, *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas and Deleuze*, The Pennsylvania State University, United States of America, 1997.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, España, 2010.

Crepúsculo de los ídolos, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, España, 2013.

Más allá del bien y el mal, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, España, 2012.

Sahlman, William A. y Stevenson, Howard H., *The Entrepreneurial Venture*, Harvard Business School, United States of America, 1992.

Schaff, Adam, *Le marxisme et l'individu*, Librairie Armand Colin, Paris, 1968.

Taylor, F. W., *The Principles of Scientific Management*, Harper & Brothers, New York and London, 1911.

¿POR QUÉ HACER PARALOGISMOS SI
PODEMOS HACER ANTINOMIAS?

José Fernando Colín Sánchez¹

Vivimos en una plácida isla de ignorancia en medio de
negros océanos de infinitos.

H.P. LOVECRAFT, *La llamada de Cthulhu*.

Introducción

La *Dialéctica trascendental* de la Crítica de la Razón Pura, como sabemos, pretende ser una respuesta a los enredos metafísicos que había desde Platón hasta tiempos de Kant. Para esta empresa, Kant echa mano de varios recursos, desde los paralogismos, las antinomias, hasta su crítica al argumento ontológico de la existencia de Dios.

En este trabajo pretendo exponerles una duda más que una respuesta, mi duda es “¿Por qué hacer paralogismos, si podemos hacer antinomias?” aunque para explicar el significado

¹ Estudiante de la Universidad Nacional Autónoma de México.

de esta pregunta, necesito decirles los elementos que la componen.

Para esto haremos un recorrido por la dialéctica trascendental, como proyecto y como método. Les diré, en un primer momento, en qué consiste la dialéctica trascendental, con esto, tendremos una idea de lo que Kant veía en la metafísica y cómo pretendía atenderla.

Posteriormente les hablaré de dos de las tres ramas en que Kant divide a la metafísica, comentaremos la *psicología racional* (o la filosofía del Yo pienso) y *cosmología racional* (o la filosofía de la constitución del universo), así como los métodos con que Kant atiende a estas posiciones metafísicas, o sea los paralogismos y las antinomias respectivamente.

El motivo por el que no trabajamos con las tres ramas de la dialéctica trascendental es que sería una conexión que posteriormente me gustaría desarrollar, pues pienso que también vale la pregunta de ¿por qué San Anselmo si podemos

hacer antinomias? Aunque para eso primero deberíamos hacer un análisis, similar a este, en el que se comparen los métodos de la teología racional, con los de la cosmología racional.

Del lado de la psicología racional, les explicaré el método de los paralogismos y los supuestos que lo caracterizan, haremos lo mismo con la cosmología racional, con la que Kant se vale de las antinomias de la razón.

Una vez con esto, tendremos los elementos para volver a la pregunta ¿Por qué hacer Paralogismos, si podemos hacer antinomias?, y terminaré, con una breve reflexión sobre la pregunta.

Este es un problema fundamental en la filosofía kantiana por dos motivos:

- 1) Por un lado, lo veo como un primer paso para sumarme a los debates en torno a la prueba indirecta de la filosofía trascendental, es decir, para comenzar a sugerir cómo podemos construir la arquitectónica de Kant desde el

método dialéctico.

- 2) También lo es por motivos indirectos, porque se suma a los problemas sobre ¿Cómo fue organizada la Crítica de la Razón Pura? y ¿qué relevancia guardan unos pasajes con relación al resto de la obra de Kant?

La dialéctica trascendental

El inicio de la Crítica de la Razón Pura es contundente, estamos condenados hacernos preguntas que no podemos responder, pero que tampoco podemos evitar,² esas preguntas y respuestas que damos son el material de la metafísica; es metafísica porque está más allá de la experiencia posible: de Dios, de la Libertad o de la inmortalidad de nuestras almas, no tenemos experiencia.

El tratamiento a la metafísica, Kant lo da en la dialéctica trascendental, una dialéctica –en

² Immanuel, Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A VII.

Kant—es la denuncia de un enredo en nuestro juego de dar razones, el dialéctico cree que porque algo es coherente entonces es verdad. Por ejemplo, en tanto que es coherente el argumento ontológico de San Anselmo que demuestra la existencia de Dios, entonces es verdad, Dios Existe. A todos esos argumentos, Kant les llama *ilusiones*, porque de su solidez, pretenden hacernos creer lo que concluyen.

La dialéctica es la denuncia de esos argumentos en tanto que ilusiones, y es *trascendental* porque los argumentos que combate buscan responder a lo incondicionado, a algo que está más allá de la experiencia, por eso Kant nos dice que la dialéctica trascendental, es el terreno de los sofismas de la metafísica.³

Antes de continuar, recordemos que Kant usa al menos dos significados del término trascendental, el primero es el que acabamos de decir, a saber, “lo que está más allá de la

³ I. Kant. *Crítica de la Razón Pura*. A 293.

experiencia”, es decir, aquello que no puede ser verificado; generalmente, a estos le ocupamos el término trascendente, queriendo referir a que está más allá de nuestra experiencia posible.

El segundo significado de trascendental, es como eso que hace posible la experiencia, por ejemplo, decimos “Espacio y tiempo son condiciones de posibilidad de la sensibilidad” en el sentido de que hacen posible la sensibilidad, o sea, que tengamos representaciones. Pero aquí sólo estamos tratando con el primer significado de Trascendental, a saber, lo que está más allá de la experiencia y no lo que la posibilita.

Ahora bien, Kant trató de estudiar el problema de las ideas que están más allá de la experiencia, y encontró tres flancos a los que declarar la guerra: la psicología, la cosmología y la teología racional.

Esta estrategia es muy inteligente porque así no necesita Kant rebatir cada idea metafísica, una por una, sino que basta con que encuentre lo que tienen de común, y si eso que tienen de

común representa un problema, o sea, algo que no puede sostenerse tan fácilmente, entonces eso bastaría para garantizar que no es posible tratar esas ideas metafísicas, en el campo de lo teórico, dicho de otro modo, el campo de la razón pura.

Para Kant el elemento de común en esos tres flancos es que se buscan ascender hasta lo incondicionado por la mera relación “conceptual”, por eso le decimos racional, para un teórico de la metafísica, lo único que no puede cometer es tener contradicciones internas, es decir, en el sistema de argumentos que nos ayudan a concluir lo que queremos, la contradicción conceptual es la única que no está admitida para el metafísico.

Psicología racional

La psicología racional, es una filosofía del yo pienso carente de experiencias, o podemos decir, es una filosofía que parte del hecho de tener conciencia de las representaciones, para conocer a la conciencia de esas representaciones. Del enunciado yo pienso se pretende conocer,

describir o demostrar a esa conciencia que tiene ese pensamiento, el psicólogo Racional, es aquél que del enunciado Yo pienso, pretende deducir proposiciones.

Pero ¿por qué el enunciado yo pienso es un problema? sencillo, afirmar yo pienso no es lo mismo que afirmar yo corro, porque el segundo enunciado lo podemos evaluar en la experiencia, podemos contrastar empíricamente si estoy corriendo, en cambio, decir yo pienso, no tiene un reflejo con la experiencia, sólo afirma la conciencia que acompaña a los pensamientos o representaciones, ese yo, en palabras de Kant: “Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa, no se representa más que un Sujeto Trascendental de los pensamientos = X”.⁴

El Yo, no expresa una experiencia de entre las muchas que podemos tener, el yo es la forma en nuestras representaciones, “el yo constituye el correlato de todas nuestras representaciones, en

⁴ I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 346.

la medida en que exista la mera posibilidad de adquirir conciencia de ellas”.⁵ Entonces el yo no se puede pensar a sí mismo como un elemento de la experiencia.

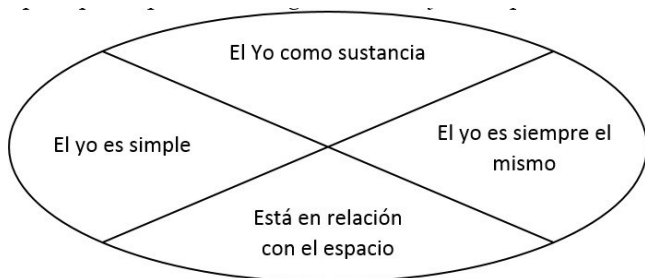
Yo pienso, expresa una unidad donde suceden las representaciones, es decir, “el yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones [...] La llamo apercepción pura para distinguirla de la empírica, o también apercepción originaria”⁶ Kant le llama *apercepción* porque no es una percepción posible, pero hace posible a cualquier percepción, es decir, las acompaña a todas.

El Psicólogo racional, en sus investigaciones, ignora esta diferencia entre lo que podemos percibir y lo que hace posible que percibamos, al perder presencia de esto, le comienza a predicar categorías al yo, como si fuera un objeto de experiencia posible, trata al yo *pienso*, como un enunciado del que se puede

⁵ *Ibidem*, A 123.

⁶ *Ibidem*, B 132.

someter a investigación, cuando en realidad este pensamiento sólo le refleja que hay un contenido que se está pensando.



En el ovalo anterior podemos ver las maneras en que se trata el problema del yo desde el punto de vista del psicólogo racional, a partir de la categoría de Sustancia, de Unidad, de Realidad y de Posibilidad, se dan este tipo de razonamientos. En todos los casos se le aplica una categoría al Yo.

El problema que ve Kant al predicarle categorías al Yo, es que el yo *pienso*, contiene cualquier tipo de Juicio sobre el Mundo, pero no por eso podemos ponerle categorías al yo.

Para denunciar esos errores, Kant recurre a los paralogismos, y nos dice: “Un paralogismo trascendental posee un fundamento trascendental consistente en que induce a inferencias formalmente incorrectas”.⁷

Entonces, un paralogismo trascendental, es un argumento que parte de un elemento trascendente y que nos lleva a inferir diversas cosas, de las que, al no tener contacto con la experiencia, caemos en el error de la coherencia como único criterio.

Para ejemplificar esta parte, tomemos el mantra cartesiano *yo pienso*, como ya hemos visto, este es el elemento trascendente del que se parte, si recordamos, Descartes nos afirmaba con seguridad la consecuencia entonces existo, el asunto resulta ser que no hay manera de contrastar en el mundo la existencia del *yo pienso*, como si podríamos contrastar la existencia del monitor frente al que escribo.

⁷ *Ibidem*, B 399.

Y no podemos olvidar que las categorías o conceptos puros del entendimiento, son los conceptos que se deben de aplicar objetivamente a la experiencia,⁸ es decir, no es posible que las categorías se apliquen fuera del mundo, porque su función consiste en ayudarnos a conocer el mundo, no lo que está más allá de él.

Si vemos a un filósofo cartesiano, sus enunciados sobre el *yo pienso* siempre serían descartados, al ser enunciados trascendentales, como los que podemos formar de la tabla anterior.

De esta manera, denunciar un paralogismo le cierra el paso al psicólogo racional, porque le haríamos ver el uso ilegítimo de una de las categorías al aplicarla a un enunciado que no tiene elementos que puedan suceder en la experiencia. Puedo tener experiencia de mí corriendo, pero no de mi *yo pensando*.

Lo que está como supuesto en Kant, es que sí, las categorías restringen a la experiencia, y en

⁸ *Ibidem*, B 174.

tanto que la restringen, su uso sólo tiene validez objetiva en ella, por eso el “yo pienso acompaña a las categorías como su vehículo”,⁹ es decir, el Sujeto Trascendental contiene a las categorías, pretenderle aplicar las categorías al Sujeto Trascendental, nos haría caer en las trampas de la psicología racional.

Antinomias de la razón

Por otro lado, tenemos a la cosmología Racional, la búsqueda, en este caso, la desarrollaron quienes creían que a partir de meros conceptos podían decirnos en qué consiste el universo, a partir de un ejercicio racional, creían poder demostrar si, por ejemplo:

⁹ I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 348.

	Tesis	Antítesis
Antinomias Matemáticas	El cosmos tiene inicio temporal o espacial.	El cosmos no tiene inicio temporal o espacial. ¹⁰
	Las cosas corpóreas constan de partes simples.	Las cosas corpóreas no constan de partes simples. ¹¹
Antinomias Dinámicas	No hay libertad, todo sucede con una causa.	Sí hay libertad, no todo tiene una causa. ¹²
	En el mundo hay un ser necesario.	No hay ser necesario en el mundo. ¹³

Kant vio que, en todas estas cuestiones, es posible pensar un bando que creía que sí y otro que no: Imaginemos a un Leibniz creyendo que el universo está compuesto de mónadas, y también a

¹⁰ *Ibidem*, A 427.

¹¹ *Ibidem*, A 434.

¹² *Ibidem*, A 442.

¹³ *Ibidem*, A 452.

un Spinoza apostando a que todo es una sustancia con una diversidad de atributos.

En tanto que no podemos acudir a la experiencia para responder a esas cuestiones, lo que queda es ser coherente con lo que decimos. Spinoza y Leibniz son grandes filósofos, coherentes en la argumentación que nos plantean, se atienen a los significados que introducen, y por tanto son sólidos, entonces ¿a quién le damos razón, si ambos nos presentan motivos igual de fuertes para creer que el mundo está compuesto, como para pensar que no lo está?

Kant plantea dos tipos de respuestas, las primeras dos cuestiones de la tabla, son llamadas antinomias matemáticas, y el otro par se llama antinomias dinámicas, Kant, las distingue porque las primeras son falsas, es decir, tesis y antítesis nos conducen a una contradicción. Las segundas son verdaderas en virtud del terreno del que hablemos¹⁴ esto es así, porque si ponemos el ejemplo de la

¹⁴ Alejandro Rosas. *La Crítica de la Razón Pura: Una antología Hispanoamericana*, pp. 264-265.

tercera antinomia, La libertad es necesaria al mundo moral, pero la causalidad le es necesaria al conocimiento científico del mundo, ambas tesis son necesarias, pero no en el mismo terreno, por eso es una antinomia dinámica.

El caso del primer tipo antinomia es diferente porque no tiene algún peso epistemológico inclinarse por una u otra posición, esto nos dice que carece de significado apostar a una o a otra.

Este método, le resulto óptimo a Kant, porque sólo bastaba con organizar una tabla de tesis y antítesis, y defender ambas posiciones hasta hacer ver que entre ellas se anulan si se comparan una con otra. Aquí no está supuesta su analítica trascendental. Kant se pone en condición de escuchar ambas posiciones metafísicas, y de la naturaleza misma de los discursos, los contrasta haciendo ver un problema.

Vale la pena notar que el examen de una antinomia dinámica consistiría en averiguar si las dos tesis que están en cuestión tienen relevancia en algún tipo de campo, como lo era en el caso de la

libertad contra el determinismo (Mundo Moral contra Mundo natural).

Mientras que en el caso de una antinomia matemática se podría dar cuando no hay manera de instanciar las tesis en algún campo, es decir, no hay manera de hacer encontrar estas tesis, por lo que podrían evitarse adoptando una u otra posición.

A manera de conclusión

Bien, ya vimos qué es un paralogismo: es la denuncia del uso incorrecto de una categoría aplicada al enunciado yo pienso. También vimos que el método antitético consiste en la contraposición de dos tesis metafísicas, y al ver que podemos ofrecer razones igual de válidas para una como otra posición, lo mejor es ver si carece de significado optar por alguna de las dos, y hacer antinomias matemáticas, o tratar de instanciarlas en diferentes campos y hacer antinomias dinámicas.

Ambos métodos: el de los paralogismos y el de las antinomias, son limitacioncitas, con sus recursos nos niegan el paso a lo incondicionado, ambos denuncian elementos trascendentes a los que pretendemos acceder, la salvedad es que uno es enfocado a la psicología y el otro a la cosmología.

El asunto aquí es que los paralogismos suponen lo afirmado en la analítica trascendental, es decir, suponen que sí, las categorías condicionan a la experiencia y nos restringen a ella en todo momento.

Kant –en este sentido– para demostrarle al cartesiano los problemas de su psicología racional, necesitaría hacerle ver los elementos que están en la analítica trascendental, debería primero demostrarle al cartesiano la analítica trascendental, lo que dejaría el debate de la psicología racional en segundo término.

En el caso de las antinomias es diferente, no hay de fondo un supuesto más allá que la posibilidad de afirmar una u otra posición en torno a la metafísica. De modo que la antitética es un método

que requiere menos compromisos ontológicos con la filosofía de Kant, sólo introduce un método escéptico a la metafísica.

Ahora con esto podemos volver a la pregunta ¿Por qué hacer paralogismos, si podemos hacer antinomias? De esta manera, la filosofía kantiana haría frente a la metafísica, sin tener que entrar en discusión con la vigencia de su propuesta, así a partir de un mero juego de dar razones para una y otra posición, Kant nos llevaría a hacer una antitética de la psicología racional.

Esta antitética, de ser posible, en primer lugar, debería realizar enunciados que sean la negación de los primeros. Por ejemplo:

	Tesis	Antítesis
1	El Yo es una sustancia	El Yo no es una sustancia
2	El Yo es simple	El Yo es compuesto
3	El Yo siempre es el mismo	El Yo no siempre es el mismo
4	El Yo está en relación con el espacio	El Yo no está en relación con el espacio

Para ejemplificar lo que digo, podemos ir al número 3 de la tabla anterior, porque ya en la modernidad se había gestado una discusión así: tendríamos a Descartes diciendo que el Yo es siempre el mismo, pero tendríamos a Hume con sus as de percepciones.

Posteriormente deberíamos pasar por la pregunta de si es una antinomia dinámica, o si es una antinomia matemática, a primera vista parece sensato inclinarse por las antinomias matemáticas, puesto que como establecimos, ellas nos hacen postular que ambas opiniones carecen de significado.

Recordemos que muchos de los pasajes que citamos, sugieren que no es un objeto de experiencia el Yo, por lo que carecería de significado darle una categoría o su negación, esto es: Decir que el yo es siempre el mismo (Descartes) como decir que el yo no es siempre el mismo (Hume).

Inclinarnos por antinomias dinámicas creo que sería complicado porque haría que el kantismo acepte los enunciados cartesianos, pero

restringiéndolos a algún a algún contexto. Por lo tanto, incluso a partir de otro método se podría llegar a la misma negativa al yo desde Kant sin recurrir a los paralogismos.

Bibliografía

- Guarneros, Aldo, *Encuentros Filosóficos: VI coloquio de doctorandos*, UNAM, México. 2014.
- Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la Metafísica*, Fondo de Cultura Económica. México, 2013.
- Hoyos, Luis Eduardo y Stepanenko, Pedro. *La Crítica de la Razón Pura: Una antología Hispanoamericana*, Universidad de Colombia, Colombia, 2017.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Traducción por Mario Caimi. FCE, México. 2011.
- _____*Nueva Crítica de la Razón Pura*, Sarpe, México, 1984.
- _____*Progresos de la Metafísica*, UNAM, México, 2011.
- _____*Prolegómenos*, Traducción por Julián Besteiro, Aguilar, Buenos Aires. 1980.

*EL PRINCIPIO DE LA PRAXIS. UN
ACERCAMIENTO A LA IMPORTANCIA DEL
DESEO EN LA TEMATIZACIÓN DE LA ACCIÓN
HUMANA EN LA ÉTICA DE ARISTÓTELES*

Héctor Flores Ochoa¹

“También éste
y cualquier otro que
sienta deseo, desea lo
que no tiene a su
disposición y no está
presente, lo que no
posee, lo que él no es
y de lo que está falto”

PLATÓN,
Banquete 200e.

*1. Introducción: consideraciones generales en
torno al deseo y la acción voluntaria*

A partir de la segunda mitad del siglo XX e inicios del nuevo milenio, en distintos ámbitos de la actividad filosófica, Aristóteles se convirtió en un interlocutor privilegiado; no solamente en lo que, comúnmente, suele denominarse *rehabilitación de la filosofía*

¹ Estudiante activo de la licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras-BUAP.

práctica,² sino también en ámbitos como la lógica, la retórica y el problema mente-cuerpo.³ Esto aconteció, en parte, porque de una u otra manera cayó “el prejuicio historicista que consideraba “superados” a todos los filósofos antiguos”,⁴ lo cual no desembocó en un ahistoricismo sino, más bien, en la reconsideración y revalorización de la tradición filosófica. Pero, quizá también, este regreso a los clásicos se deba a los acontecimientos sociales, económicos y políticos que permearon la primera mitad del siglo XX y los problemas a los que nos enfrentamos hoy: fascismo y neofascismo, totalitarismo, guerras mundiales, bomba atómica, calentamiento global y un creciente

² Un interesante ensayo en torno a la pretensión de la rehabilitación de la filosofía práctica es el de Enrico Berti, *¿Sabiduría o filosofía práctica?*, quien, además, muestra que en esta tendencia lo que se quiere es recuperar el concepto de *phronesis* aristotélico y no tanto rehabilitar la *filosofía práctica* dado que esta, para Aristóteles, es una ciencia que estudia y pone de manifiesto aquello que acontece en la esfera pública (cf. *Ibid.*, pp. 161-162). En este ensayo mi eje es el análisis de filosofía práctica que Aristóteles realiza en torno al deseo y la praxis.

³ Cfr. Enrico Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles*, pp. 13-23; Alejandro Vigo, *Praxis como modo de ser del hombre...*, pp. 53-55.

⁴ Enrico Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles*, p. 23.

desentendimiento de la esfera pública, por mencionar algunos.

Digo esto porque debemos entender que la filosofía no debe ni puede soslayar el contexto histórico-social de su desenvolvimiento y, si hemos de estudiar a los clásicos, no podemos hacerlo como meros anticuarios sino como auténticos seres de praxis. Pero quizá valga la pena detenernos precisamente en el concepto de *praxis* pues hoy en día hay un creciente llamado a “actuar”, somos impelidos para sumarnos a la acción, se nos insta a dejar el «mundo de las ideas» y se nos pone como imperativo «¡actuar ya!». No obstante quizá en esta urgencia de actuar haya una manera muy peculiar de entender la *acción*, es decir, se suele asociar *práxis* con una actividad militante y revolucionaria, pero realmente la praxis en sentido originario involucra un desenvolverse de los individuos, en el día a día, en la esfera pública; por su puesto que, vistas así las cosas, un trabajo que verse sobre este concepto no puede limitarse a unas cuantas páginas, por ello, para no explayarme más allá de lo solicitado, en este

trabajo abordaré la relación entre praxis (πρᾶξις) y deseo (ὄρεξις)⁵ desde la perspectiva de Aristóteles.

Así pues, partamos de un célebre pasaje de la *Ética a Nicómaco*⁶ “el deseo [βούλησις]⁷ tiene que ver, más bien, con el fin mientras que la elección [προαίρεσις] lo es de aquello que conduce al fin”.⁸ Este pasaje se circunscribe en la tematización que Aristóteles hace de las acciones (πράξεις) y la

⁵ Aunque he ocupado la palabra ὄρεξις aclaro que solamente lo hago en el sentido genérico, más adelante haré la precisión en torno a la especie de deseo a la que me refiero.

⁶ La traducción de la *Ética a Nicómaco* que emplearé en el texto es la de editorial alianza, en las demás obras del estagirita seguiré la traducción de Gredos. De igual manera en adelante las obras de Aristóteles se citarán de manera abreviada y según la paginación de I. Bekker: *Ética a Nicómaco* como *EN*, *Política* como *Pol.*, *De anima* como *DA*, *Ética Eudemia* como *EE* y *Movimiento de los animales* como *MA*.

⁷ Usualmente se traduce βούλησις como *voluntad* sin embargo en este trabajo prefiero ocupar la palabra deseo. En primer lugar, porque en nuestro idioma se entiende como “capacidad humana para decidir con libertad lo que se desea y lo que no”, y esto de hecho vela el sentido de la βούλησις como algo que corresponde al fin, además de que el término voluntad presenta una carga moderna bastante fuerte como la autodeterminación de los individuos. Y en segundo lugar para que no se confunda con lo voluntario en el sentido al que me refiero a continuación. Razón por la cual prefiero ocupar la edición de Alianza y no la de Gredos dado que en esta última se traduce βούλησις por voluntad.

⁸ *EN* III, 2, 1111b25.

consideración de si son voluntarias o involuntarias; en efecto, el estagirita llega a considerar que lo involuntario solo se da si existe coacción interna o externa, es decir, si existe una enfermedad o estado mental que nos impida ser conscientes de aquello que realizamos o bien circunstancias o personas que se convierten en el inicio de una acción en la medida en que “no colabora el sujeto agente o paciente [ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων]”;⁹ posteriormente a la caracterización de lo involuntario, el estagirita define a las acciones voluntarias como aquellas “cuyo inicio estaría en uno mismo sabiendo las circunstancias particulares en que se produce la acción [ἡ πράξις]”,¹⁰ en este punto Aristóteles parece tener presente la determinación de lo involuntario que había realizado antes, en efecto, mientras que lo involuntario se caracteriza porque la causa de acción se encuentra exterior al agente, en el acto voluntario se presenta como algo que se origina al interior del agente y, por

⁹ *EN III, 1, 1111a 22-23.*

¹⁰ Respecto a las circunstancias particulares *cfr.* Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 114 en la nota 3 del traductor. Asimismo, *EN III, 1, 1111a 5-ss.*

otra parte, dado que en lo involuntario se da cierta ignorancia, en el acto voluntario se conoce aquello que se realiza: el quién, el cómo, el con qué medios, etc.¹¹

Digo esto porque posteriormente el estagirita se pregunta si son voluntarias las acciones que se realizan por deseo y concluye que sí son voluntarias pero que además se dan en los animales y los niños, con lo cual podría caerse en el error de considerar que en niños y animales se da la praxis, sin embargo esto no es posible ya que la praxis implica deliberación y elección, tal error se debe en parte a que nuestra palabra “actuar” tiene un sentido amplio y a que la usamos indistintamente para referirnos a *acciones* tanto de cosas inanimadas como de otros

¹¹ En este punto debemos advertir que Aristóteles también habla sobre las acciones mixtas, estas son entendidas como acciones que desde una perspectiva son involuntarias debido a que nadie por agencia propia, consciente y deliberada las efectuaría, pero desde otra perspectiva son voluntarias en la medida en que en el agente, en el momento en que se realiza tal acción, está el obrar o no, por lo cual el estagirita las pone más del lado de las voluntarias que de las involuntarias (*cfr. EN III, 1, 1110a 15-25*).

seres vivos,¹² y es que “el sustantivo griego *praxis* así como el verbo *prattein*, del cual el primero deriva, no parecen poder ser aplicados con la misma amplitud, pues, al menos, en sus usos más habituales en el lenguaje pre-filosófico, quedan restringidos al ámbito del obrar propiamente humano”.¹³ De hecho mientras Aristóteles tematiza esto no menciona el sustantivo *πρᾶξις* como, efectivamente, lo hizo en el pasaje ya citado y en el que los ejemplos se refieren a personas “mayores”, antes bien, esta parte se caracteriza por emplear palabras como «lo voluntario» (*το ἔκουσίον*), distinción que lamentablemente queda velada en la traducción, y solamente al finalizar el apartado utiliza el plural de *πρᾶξις* pero nuevamente refiriéndose a los seres humanos mayores en el sentido de que están sujetos a acciones que podríamos considerar irracionales en la medida en que se dejan guiar por el apetito o la ira y que, a pesar de ello, son voluntarias ya que, si no lo fueran, entonces todo sería involuntario, trayendo como consecuencia el

¹² Cfr. Alejandro Vigo, *Praxis como modo de ser del hombre*, p. 57.

¹³ *Ibid.*, p. 58.

determinismo e irresponsabilidad moral que el estagirita no está dispuesto a aceptar.¹⁴

Como puede apreciarse el deseo no es descartado por Aristóteles sino, más bien, es retomado para referirse a las acciones voluntarias. Incluso en la primera cita de la *EN* podemos apreciar que el deseo en Aristóteles se presenta como el fin de la acción lo cual no quiere decir que, por ello, se esté del lado de la *praxis* o acciones que podríamos caracterizar propiamente como *humanas-racionales*; por ello, en lo que sigue dilucidaré lo que Aristóteles entiende por deseo y de qué manera se relaciona con la *praxis*.

2. *Exposición natural del deseo*

Empecemos diciendo que en la lectura común que se hace de Aristóteles usualmente se tiende a decir que para él existen tres tipos de alma, sin embargo, tal lectura no resulta adecuada en la medida en que parece multiplicar algo que Aristóteles consideraba

¹⁴Cfr. *EN* 1111b 1-sigs.; Katherine Esponda, *La responsabilidad moral en la Ética de Aristóteles*, pp. 142-145.

como unitario. De hecho, no parece que para el estagirita haya tres tipos de alma (ψυχή) si, en primer lugar, atendemos a la definición según la cual ψυχή “es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”¹⁵ y que “en potencia tiene vida. Tal es el caso de un organismo”,¹⁶ en ese sentido la ψυχή se convierte en la forma o esencia de cada organismo viviente¹⁷ que, en tanto tal, posee *facultades o capacidades anímicas*, es decir, facultades que no se dan en otros entes naturales como las piedras; no hay alma nutritiva, sensitiva e intelectiva sino, más bien, todas ellas son facultades que se dan de manera exclusiva en «organismos vivientes», los

¹⁵ DA II, 1, 412b 5.

¹⁶ DA II, 1, 412a 29.

¹⁷ Aún puede contrastarse lo dicho con el pasaje de DA II, 1, 412b 10 y el acento debemos colocarlo en “esencia definitoria” y en “de tal”: “Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera —por ejemplo, un hacha— fuera un cuerpo natural: en tal caso el «ser hacha» sería una entidad y, por tanto, su alma, y quitada esta no sería un hacha a no ser de palabra”.

cuales al tener alguna o más facultades recíprocamente se convierten en vivientes.¹⁸

Un último punto que refuerza esta idea es la falta de precisión, que en sentido estricto no lo es, del estagirita al enunciar las facultades, ya que en ocasiones solamente menciona las tres anteriores y además el movimiento, y otras veces aún a la desiderativa, la imaginación, la memoria, etc., lo cual, repito, en sentido estricto, no es falta de precisión, sino más bien falta de comprensión de nuestra parte si insistimos en llamar “alma” a algo que el estagirita consideraba «potencias anímicas» que tienden a implicarse unas a otras haciendo del organismo viviente más o menos complejo según aquellas que éste posea en virtud de su propia «entidad».¹⁹

En este sentido, en los animales, debido a que poseen facultad sensitiva, también se da la facultad desiderativa (τὸ ὄρεκτικόν), que debe ser entendida como una facultad de sentir atracción o repulsión

¹⁸ Cfr. Jonathan Barnes, *Aristóteles*, p. 112; *DA* II, 2, 413b 12-13.

¹⁹ Cfr. *DA* II, 3, 415a 1-15.

respecto a una cosa,²⁰ pero, dado su carácter de facultad, el deseo solamente viene a acto una vez que efectivamente se topa con lo deseado, por lo cual el acto de lo deseado y de quien desea, al igual que en el caso de la sensibilidad (αἴσθησις),²¹ es uno y el mismo, es decir, cuando deseamos es porque efectivamente tenemos presente lo deseado; en este punto Aristóteles destaca que si bien el deseo (ὄρεξις) en tanto facultad es uno también este se diversifica, de esta manera “el apetito [ἐπιθυμία], los impulsos [θυμός] y la voluntad [βούλησις] son tres clases de deseo”,²² pero que responden, también, a esa capacidad que tenemos de dirigirnos hacia algo que deseamos o bien alejarnos de aquello que se nos presenta como objeto de deseo en la medida en que tal objeto resulta *placentero* o *doloroso*.²³ Así pues, la conclusión que debe extraerse es que el “deseo” tiene un modo de ser «relacional» en la medida en

²⁰ Cfr. Aristóteles, *De anima*, p. 333 nota del traductor no. 28.

²¹ Un importante aporte en torno al proceso de sensibilidad en el que el alma, de acuerdo con Aristóteles, tendría una función constitutivo-manifestativa puede encontrarse en Alejandro Vigo, *¿Está obsoleta la Física de Aristóteles?*, p. 55.

²² DA II, 3, 414b 3-4.

²³ Cfr. DA II, 3, 414b 5.

que el deseante se constituye no sólo porque en él haya esta disposición a desear sino también porque hay cosas que son deseables, y que las cosas deseables lo son en la medida en que hay quien las desee, por tanto, uno a otro se co-implican; también si atendemos a esto nos damos cuenta que aquí se hace presente una clarificación de dos maneras en que *decimos* el deseo, unas veces lo hacemos como aquello que deseamos (lo deseable) y otras como facultad.

De esta manera el deseo, en primera instancia, tiene un carácter de «captación de la consciencia», si se me permite tal frase, en el sentido de que nos *dirige* hacia “algo” y, la cuestión, es que aquello a lo cual nos dirigimos se nos presenta como algo hacia lo cual debemos movernos y esta es la segunda característica del deseo, a saber, que lo deseado se nos presenta como un fin, de modo que puede entenderse que cuando en la *EN* se describe al deseo como algo que tiene que ver con el fin, se hace en el sentido de que el objeto deseado es el «*hacia*» de un individuo y en tanto tal se convierte en

su principio de movimiento, es decir, su motor inmóvil.

Pero llamo a esta parte exposición natural del deseo porque si bien el deseo tiene la capacidad de *dirigir* al ser humano y de *representar* un fin, lo cierto es que aún quedan matices por hacer sobre cómo se aplica al ámbito práctico. Por el momento no hay que olvidar que el ser humano es también un ente natural (propriadamente un animal) y, en tanto tal, Aristóteles trata de dar cuenta del movimiento principalmente a nivel locativo²⁴ ya que “todos los animales mueven y son movidos para algo, de modo que aquello para lo que se mueven es para ellos el término del movimiento”²⁵ y, como se ha dicho, ese *motor*, es decir el causante del movimiento de los animales, es el objeto deseado.²⁶ Aquí habrá que hacer una nueva puntualización, si se recuerda líneas arriba he mencionado que Aristóteles no concede a los animales y niños el estatuto de seres de praxis, pero

²⁴ Cfr. DA III, 10, 433a 14.

²⁵ MA 700b 15.

²⁶ Cfr. MA 700b 24-25; DA III, 10, 433a.

sí el de seres que obran de manera voluntaria, efectivamente son seres que obran voluntariamente ya que poseen facultad desiderativa, pero la emplean en los dos niveles que podríamos llamar, en cierta forma, “inferiores”, es decir sólo actúan según el apetito (ἐπιθυμία) o el impulso (θυμός), esta idea es reforzada por los ejemplos que aduce Aristóteles al hablar de los animales, lo cual no quiere decir, aclaro, que el ser humano “adulto” no actúe según el apetito²⁷ pues Aristóteles propone el siguiente ejemplo “debo beber, dice el apetito: he aquí una bebida, dice la sensación o la imaginación o la razón; se bebe inmediatamente”,²⁸ pero como puede observarse el

²⁷ De hecho, este es el caso del incontinente que actúa solamente por el apetito y el impulso, a quien Aristóteles dedica buena parte del libro VII de la *EN*.

²⁸ *MA* 701 a 30-ss; cf. *EN* III, 1, 1111a. Este es uno de los pasajes comúnmente citado a la hora de exponer la teoría del “silogismo práctico”, sin embargo, el contexto de tal pasaje es, precisamente, el movimiento de los animales. Pero no es el objetivo de este escrito determinar la naturaleza y usos referidos del silogismo práctico; no obstante, acotemos que una diferencia entre seres humanos y animales sería la capacidad del ser humano para conocer las premisas del silogismo práctico.

apetito siempre nos sitúa en la dimensión temporal de la inmediatez.

3.- *La praxis y la integración del deseo*

El ser humano no sólo se encuentra en el mundo como un ser sujeto a los procesos de generación y corrupción, en un mundo que a pesar de esto se mantiene incorruptible y armónico; el ser humano también es un ser cuya forma primera y última es la vida según el *λογος*, no entendido solamente en la escueta fórmula de «animal racional» sino, también, en la forma de viviente con lenguaje, discurso, expresividad; es precisamente esa vida según el *logos* lo que le posibilita no sólo tener una vida dedicada a la contemplación y búsqueda de la verdad,²⁹ sino que además lo inserta en una relación de “comunidad” en la cual aparece el *βιος πολιτικός*, la vida dedicada a los asuntos políticos de la cual el

²⁹ En efecto, parece que el estagirita presenta un interés en exponer cómo se manifiesta «lo que es» a través de «lo que se dice». Puede traerse a colación la explicación de las «cosas en tanto que dichas» del tratado de las *Categorías* (1b 25-2a 10) y la explicación de los modos de «lo que es» expuesta en la *Metafísica* (Z, 1, 1028a 10-sigs.).

griego difícilmente podía sustraerse, y que es la esfera en la cual aparece la *πρᾶξις*.³⁰

A raíz de que la *πρᾶξις* solamente aparece allí donde hay lenguaje y vida dedicada a los asuntos de la *polis* queda claro que para Aristóteles los animales no pueden ser agentes de *praxis* en la medida en que no cuentan con el lenguaje que les permite razonar y discutir. Ahora, lo que pretendo es mostrar algunas características de la *praxis* no desde su «ser» en la polis sino de lo que es en tanto acción humana; partamos de las primeras líneas que aparecen al inicio del libro primero de la *EN* “parece que toda arte [τέχνη] y toda investigación [μέθοδος], e igualmente toda actividad [πρᾶξις] y elección [προαίρεσις], tienden a un determinado bien [ἀγαθοῦ]”,³¹ en virtud de este pasaje podemos darnos cuenta de que la *praxis* tiene un carácter primariamente teleológico, es decir, debe llegar a un «bien»; decir que «la *praxis* tiende» en realidad no es otra cosa más que decir

³⁰ Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 25-33; Enrico Berti, *¿Sabiduría o filosofía práctica?*, p. 167.

³¹ *EN* I, 1, 1094a1.

que el ser humano en tanto que actúa, en cada acto tiende a un determinado bien. Como segundo punto no debe perderse de vista el propósito de Aristóteles en este libro, a saber, determinar cuál es el bien supremo, es decir, el bien que es querido por él mismo y en función del cual todo lo demás es querido y a qué ciencia atañe tal bien,³² nos dice Aristóteles:

Pero, claro está, si en el ámbito de nuestras acciones existe un fin que deseamos por él mismo [εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα]—y los otros por causa de éste— y no es el caso que elegimos todas las cosas por causa de otra (pues así habrá un progreso al infinito, de manera que nuestra tendencia será sin objeto y vana), es evidente que ese fin sería el bien e, incluso, el Supremo Bien.³³

³² Respecto a la ciencia Aristóteles establece que esta ciencia es la *Política* en tanto “ésta pone el máximo empeño en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad y buenos e inclinados a practicar el bien” (*EN I*, 9, 1099b 30-sigs; cf. *EN I*, 2-3; I, 6, 1096a 30-35). La cual el Dr. Enrico Berti identifica con la *filosofía práctica* (cf. Enrico Berti, *¿Sabiduría o filosofía práctica?*, pp.161-162).

³³ *EN I*, 2, 1094a 20.

Es en este pasaje en el cual se puede captar el segundo carácter de la praxis, a saber, su carácter «colectivo-totalizador».³⁴ Efectivamente, por una parte, en determinadas situaciones la praxis tiene un rasgo «teleológico singular» en el cual el agente tiende en esa situación concreta a algo que se le presenta como un bien, por ejemplo, se me presenta como algo bueno el efectuar mi voto a favor de la alternancia en mi país, en este momento entran en juego la deliberación como investigación en torno a la mejor manera de cumplir tal bien, es decir, deliberación en torno a los medios, y lo que sigue a esto es la elección,³⁵ pero advirtamos que en este punto como resultado de la deliberación podríamos optar por rehuir a tal bien en la medida en que tal bien puede ser un «bien aparente»³⁶ y que no satisface

³⁴ Este término lo retomo de Alejandro Vigo, *Praxis como modo de ser del hombre...*, p. 59, cuyo artículo resulta muy ilustrativo en torno al concepto de praxis y la exclusiva referencia a los seres humanos racionales. En este artículo solamente pretendo mostrar la relación entre deseo y praxis por lo que el lector puede recurrir al artículo del Dr. Vigo para un detallado tratamiento de la praxis.

³⁵ Cfr. EN III, 3.

³⁶ En EN Aristóteles nos dice que “el bien es lo deseable en términos absolutos y en verdad, mientras que para cada uno lo

todas mis expectativas, dicho de otra manera, no cumple con todo lo que yo puedo esperar de la alternancia. Sin embargo, el hecho de que yo pueda rehuir a algo que se me presenta como un bien en este momento, en realidad obedece a que los seres humanos “poseen percepción de tiempo: el intelecto manda resistir atendiendo al futuro”³⁷ y esta visión de futuro es la que conecta con la praxis como «colectiva-totalizadora» en la medida en que el ser humano opta por un «proyecto de vida»³⁸ el cual

es aquello que lo parece” (EN III, IV, 1113a 23-25), efectivamente todos deseamos el bien pero a la hora de establecer cuál es cada uno titubea, sin embargo Aristóteles llega a enunciar que el hombre bueno al juzgar rectamente conoce la verdad por lo cual se convierte en “canon y medida” (EN III, IV, 1113a 30), por lo que si hay un bien real en la medida en que el hombre bueno se convierte en medida respecto a ciertos casos entonces también es legítimo hablar de bien aparente; aunque no debe confundirse ese bien real a partir del hombre bueno como una especie de “bien universal”, de hecho Aristóteles descarta esto en una crítica a Platón (cf. EN I, 6, 1096b y EN VI, 8, 1142a; Jean Paul Margot, *Aristóteles: Deseo y acción moral*, p. 201).

³⁷ DA III, 10, 433b 6-7.

³⁸ En este *proyecto de vida* o bien aquel *estilo de vida* que un individuo toma por considerar que en él radica la felicidad, Aristóteles distingue principalmente tres clases de vida, a saber, la vida dedicada al placer, la vida dedicada a los asuntos políticos y la vida contemplativa (cf. EN I, V), pero aquí hay que destacar que si bien Aristóteles busca establecer cuál de ellas es la que va más acorde a la naturaleza humana, no por ello

juega un papel importante cada vez que el individuo está en una situación concreta ya que lo que haga en determinado momento contribuye o no a la realización de la meta más elevada que ese ser humano podría haberse planteado.

Volvamos de esta manera a la consideración del *deseo*, si se recuerda en *DA* hemos encontrado una distinción entre tres «especies» de deseo y solamente hemos aludido a dos (apetito e impulso), pues bien, la clase de deseo a la que Aristóteles se refiere de manera constante a la hora de tematizar los asuntos humanos es, precisamente, la βούλησις, que aparece tanto en el pasaje de *EN* con el que hemos iniciado esta exposición como en el pasaje recientemente citado de la *EN* en el cual también la βούλησις se liga al ámbito propio de la praxis y en un contexto en el que se trata en torno a cosas deseables pero que no necesariamente pueden

descarta que hay otras maneras de vivir y que pueden ser bien estimadas, al respecto pueden verse apuntes interesantes de Anthony Kenny, *La felicidad*.

obtenerse en un presente inmediato como sí lo es, en contraparte, el apetito.

Todavía más, la βούλησις se presenta también en cierta forma como un «anhelo»,³⁹ en ciertos casos, que a pesar de ser tal no por ello renunciamos a considerarlo posible aun cuando sepamos que haya objetos propios de la βούλησις que no dependen de nuestra agencia, por ejemplo “que venza un actor [ὑποκριτήν] o un atleta [ἀθλητήν]”,⁴⁰ o bien «anhelos» que de hecho son imposibles como la inmortalidad. Lo que digo es que el deseo, ocupado en su tercera acepción, viene a conectar con objetos que podríamos considerar “elevados” y que nos abre un horizonte que puede traspasar lo inmediato.⁴¹ Así parece reforzarlo el ejemplo aducido por Aristóteles una vez que ha dicho que el deseo tiene que ver con el fin más que con los medios, el ejemplo es “tenemos

³⁹ Ocupo la palabra *anhelo* porque en nuestro idioma significa deseo intenso pero que nos proyecta hacia el futuro, es decir, no lo poseemos y podríamos no llegar a poseerlo, y en mi juicio conecta con los ejemplos aducidos por Aristóteles y que retomo a continuación.

⁴⁰ *EN* III, 2, 1111b 24.

⁴¹ *Cfr.* Alejandro Vigo, *Razón práctica y tiempo en Aristóteles...*, p. 292.

el deseo de estar sanos [ὑγιαίνειν βουλόμεθα], pero elegimos aquello por lo que sanamos, y también queremos ser felices [εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα] y así lo afirmamos, pero no es adecuado decir que lo elegimos”,⁴² efectivamente, una simple acción no basta para conseguir la salud como objeto deseable ni mucho menos para alcanzar la felicidad, sino que son varias acciones las que nos permiten acercarnos o alcanzar aquello que se nos presenta como deseable pero no en una dimensión instantánea sino gradual y siempre proyectiva.

En este sentido la βούλησις sería aquella especie desiderativa que mejor acompaña a la πρᾶξις⁴³ en la medida en que ésta última tiene como rasgos lo «singular teleológico» y la «colectividad-totalizadora», es decir, la representación de un bien

⁴² EN III, 2, 1111b 26-30.

⁴³ Además, en DA III, 9, 432b 5-8 puede encontrarse una conexión directa entre la βούλησις y la razón, es por esta convergencia entre deseo racional, si se me permite nombrarlo así, y razón que es posible que en un individuo se presenten deseos encontrados en tanto una especie de deseo se dirige a objetos inmediatos y otra a objetos deseables futuros (cf. DA III, 10, 433a 26 y Jean Paul Margot, *Aristóteles: Deseo y acción moral*, p. 198.

que ordena a las demás acciones, y la primera por su parte nos permite representarnos y desear bienes que están proyectados más allá de lo inmediato. De esta manera el deseo aparece como un aspecto de suma importancia para la praxis pues ¿cómo podría la praxis, en concreto, adquirir un carácter «colectivo-totalizador» si no hay una facultad que nos permita representarnos y que nos haga desear aquellos bienes futuros?, papel que no podría suplir cualquier otra facultad; ejemplo, la imaginación, ya que, en efecto, se puede tener imaginación, pero de ahí no se sigue que un objeto sea deseado, ni siquiera la razón en tanto práctica tiene esta capacidad ya que en la razón práctica tienen lugar la deliberación (βουλή) y la elección (προαίρεσις) y aunque Aristóteles diga que hay deseos que deseamos tras haber deliberado,⁴⁴ no por ello se debe pensar que la razón puede instarnos a desear determinado «bien-totalizante», decir esto sería desatender a las

⁴⁴ Cfr. *EE* II, 10, 1226b 19-22, podemos salvar esta premisa quizá traduciendo esta vez βούλησις por voluntad, así la voluntad como autodeterminación sería un deseo razonado, pero por el momento esto rebasa el propósito de este escrito.

premisas principales de esta exposición según Aristóteles, tales premisas son que a esta le corresponden los medios y que el intelecto por sí mismo no mueve nada a no ser como intelecto práctico pero éste siempre estará precedido por el deseo entendido como βούλησις, que en ese sentido se vuelve principio (αρχή) y condición de la praxis, resumamos esto con una cita de Aristóteles “el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento [entiéndase intelecto práctico] precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo modo, la imaginación cuando mueve no mueve sin deseo”.⁴⁵

Ahora bien, si se me pregunta cómo es posible que un individuo tenga como representación de «bien-totalizante» uno y no otro y que, además desee dirigirse hacia él respondo que esto obedece tanto a la educación que recibe el individuo, el ethos practicado en la *polis* y los propósitos que la ciencia

⁴⁵ DA III, 10, 433a 20; cf. DA III, 10, 433a 25-30 y Alejandro Vigo, *Razón Práctica y tiempo en Aristóteles*, pp. 289-290.

política establece para sus miembros, pero esto rebasa el propósito de este escrito.⁴⁶

Conclusión

Como puede apreciarse si bien el ámbito de la praxis tiene sus características propias como la deliberación y la elección, no se descarta la referencia a una facultad que nos permita desear aquello que es “bueno” y que en cierta forma representa el principio de todo *actuar* entendido en un sentido amplio que abarca tanto a animales, como niños y las personas mayores que se desenvuelven en la esfera pública. Lo que a mi juicio es importante subrayar es que el deseo juega un papel importante incluso en la praxis, que es un ámbito acotado a los seres humanos que despliegan sus facultades “intelectuales”, en el sentido de que Aristóteles recupera la βούλησις como una especie de deseo que no sólo representa deseos del aquí y del ahora, sino que también representa

⁴⁶ A propósito de esto cf. Enrico Berti, *¿Sabiduría o filosofía práctica?*, pp. 157-158. También cf. *Pol.* VIII, 1338b 5; VII, 1325a 16 y VII, 1325b 9; y *EN* II, 3.

deseos del agente respecto a un tiempo futuro y que permite acoplarse sin contradicción y sin demérito con la praxis.

De igual manera me parece que es importante considerar al deseo en Aristóteles desde una perspectiva natural pues nos permite considerar al deseo como algo propio de la estructura humana y no como algo que tenga que ser reprimido por cuestiones religiosas (como en el caso del cristianismo, por ejemplo). Aristóteles apela a una moderación del deseo no a su negación porque negarlo sería precisamente dejar de ser seres humanos. Si deseamos y actuamos es porque somos seres humanos, en el momento en que dejamos de desear la praxis cotidiana y revolucionaria dejan de ser posibles, he ahí la importancia del deseo.

Bibliografía

Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2018.

Aristóteles, "De anima", trad. Tomás Calvo Martínez, en *Aristóteles I*, Gredos, Madrid, 2014.

_____, *Ética a Nicómaco*, trad. José Luis Calvo Martínez, Alianza, Madrid, 2014.

_____, *Partes de los animales/ Marcha de los animales/ Movimiento de los animales*, trads. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.

_____, *Ética nicomáquea/ Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1998.

_____, *Política*, trad. Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.

Aristotle. *Nicomachean Ethics (Greek)*, J. Bywater (ed.), en Perseus Digital Library.

Barnes, Jonathan., *Aristóteles*, trad. Marta Sansigre Vidal, Cátedra, Madrid, 1999, pp. 98-102; 110-115.

Berti, Enrico, ¿Sabiduría o filosofía práctica?, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 2015, vol. IV, No. 5, pp. 155-173.

_____, *Ser y tiempo en Aristóteles*, trad. Patricio Perkins, Biblos, Buenos Aires, 2011.

Esponda, Katherine, "Sobre la responsabilidad moral en la Ética Aristotélica", *Praxis Filosófica*, 2016, No. 43, pp. 129-154.

Kenny, Anthony, "La felicidad", en Feinberg, Joel (comp.), *Conceptos morales*, trad. José Andrés Pérez Carballo, FCE, México, 2014, pp. 72-87.

- Margot, Jean Paul, "Aristóteles: Deseo y acción moral", *Praxis Filosófica*, 2008, No. 26, pp. 189-202.
- Vallejo, Ximena, "Carácter, Razón y Pasión en la Ética de Aristóteles", *Criterio Jurídico*, 2006, vol. VI, pp. 327-352.
- Vigo, Alejandro, "Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional", en G. Leyva (ed.), *Filosofía de la acción: un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Síntesis, México, 2008.
- _____, "¿Está obsoleta la Física de Aristóteles?", *Estudios públicos*, 2006, No. 102, pp. 43-47.
- _____, "Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido", en Vigo, Alejandro, *Estudios aristotélicos*, EUNSA, Navarra, 2006, pp. 279-300.
- Zagal, Héctor, "A propósito de la rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica", en Xolocotzi, A., Gibu, R., Godina, C. y Santander, R. (coords.), *La aventura de interpretar: los impulsos filosóficos de Franco Volpi*, BUAP, México, 2011.

*EL GUSTO DE LO HUMANO A TRAVÉS DE LA
OBRA ARTÍSTICA*

Jesús Eduardo Garduño Inclán¹

El género humano, dolido por su insaciable gusto por el saber y la expresión, ha gestado desde sus primeros esbozos de lucidez herramientas mediante las cuales declare ante un ser ajeno aquello que le acontece en su realidad. Podemos casi imaginar al hombre de los llanos prehistóricos improvisando algún lenguaje que exprese la necesidad de complicidad de otro humano para la caza. O bien, podemos pensar en el hombre de las cavernas que, exaltado por sus hazañas contempladas en el día, improvisa sobre la superficie de una roca unas marcas pigmentadas para lograr ilustrar los hechos que el lenguaje de la oratoria no alcanza, aun hasta hoy, a cubrir. Yace así la complicidad del hombre que, a raíz de su gusto por saber, formula maneras de ser y expresar su sentir. Gesta el lenguaje, en todo

¹ Estudiante de la Universidad Autónoma de Querétaro.

aquel amplio sentido de la palabra que tanto asusta y cautiva a los filósofos.

A lo largo de los milenios que el ser humano ha vivido, una serie nada breve de distintos lenguajes, y aunque es difícil asegurar cuál ha sido el primogénito la lista de los usos que abarcan los mismos van desde las antiguas lenguas védicas, pasando por las lenguas romances y llegando hasta lo que nos compete explorar aquí: el colosal lenguaje que puede ser reducido y enunciado bajo el nombre de *adístico*. Siendo que este *lenguaje adístico* se diversifica a través de las especialidades de las expresiones humanas conocida como “artes”; pensemos aquí en el lenguaje de la danza, la literatura, y desde luego, la música

Enunciamos este camino no solo para denotar una presencia lingüística en todo lo humano sino por hacer pensar al lector y a nosotros mismos que todas estas expresiones constan de un elemento en común: el de la *forma*.² Es decir, de elementos básicos sin los

² Tomamos la cuestión de la forma como ese uso que se le da a esta disertación del lenguaje dada. Es decir, el lenguaje del

cuales sería imposible hacer uso del lenguaje en cuestión. Y que el dominio de un tipo de lenguaje lleva consigo el deseo de trasmisión de algo propiamente humano que propicie una función de crear un carácter común entre otros humanos. Valdría preguntar entonces ¿cómo llega uno a la aprehensión pulida de este lenguaje y qué o cómo nos lo apropiamos? Y en este sentido ¿vale realmente la pena el arte en tanto que sea algo que nos revela un sentido humano de algún tipo.³

Toma poco tiempo para que el estudioso de las artes se tope con términos comunes como el de *la belleza*, *lo sublime* o el de *lo grotesco*. Sin embargo, encontramos en un pensador como Baumgarten una construcción conceptual capaz de englobar estas categorías propias de la sensación humana. *Estética* viene, en primeras cuentas, a

arte se nos revela a través de la variedad de *formas* en que este se expresa y el cómo da uso de éstas mismas.

³ Buscamos con esto ver la posibilidad de relacionar las cuestiones que nos revele una expresión artística con el autoconocimiento del hombre a través de estas modalidades de expresión.

reformular el sentido que se le daba al estadio del arte dentro del mundo intelectual. Incluso tenemos con el aporte del pensador alemán una forma de reinterpretar las tesis del gusto propuestas por David Hume en su *Criterio del gusto* donde propone, entre otras cosas, que el aprecio de la obra de arte se logra a través de la experimentación constante de las mismas. Es decir, que para aprender lo que aquí hemos enunciado como el *lenguaje del arte* (para *apreciar el arte*, como coloquialmente se podría decir) hay que frecuentarlo.

Todas estas experiencias, nos deja ver Roger Fry, revelan poco a poco una acción contemplativa en el hombre con la que ha de encarar un panorama nuevo en su carácter. Se habla entonces de un plano humano de lucidez⁴ en el cual se adquieren conjuntos de valores y un tipo de percepción distintas a las que estamos habituados, en contraste, a los famosos

⁴ Fry le llama “Vida imaginativa”; por simplificación apenas y haremos mención directa a este término. *Cfr.* Roger Fry, “Un ensayo de estética”, en *Visión y diseño*, p.38.

criterios casi omnipresentes de la ciencia en los que todo ha de ser estrictamente racional.

Sin embargo, este aparente giro de concepción del conocimiento humano no se debe entender como algo *contra-natura*. Antes bien, se reanima con esta invitación al aprecio a las formas de comprender el arte, una facultad de lo humano que había sido opacada por la presencia de la Razón. Y volver al aprecio artístico de la condición humana es reanimar el sentido poético del hombre⁵ que no solo comprende ya el sentido racional y calculador sino ahora también posibilita el pasarse del bando de lo “irracional”⁶ y espiritual que en el ser humano habita. Konrad Friedler, despegándose de la canónica visión

⁵ Sobre este problema referente al quiebre entre lo racional y lo poético, José Vasconcelos enuncia en su conferencia sobre Barreda un rastreo en torno al carácter positivista, que entonces imperaba en las ordenes intelectuales, contrapuesto por el hombre poético que estaba dispuesto a ir más allá de lo que la ciencia dictaba; a contemplar el carácter humano en su totalidad. Véase. José Vasconcelos, “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas” en *Obras Completas I*.

⁶ Queremos hacer referencia con este concepto a Nicolás de Cusa y su *Docta ignorantia*. No suponiendo, desde luego, el término utilizado como algo peyorativo sino como algo necesario y que bien se puede emparejar a la “vida imaginativa”.

del arte como representación mimética, exalta esta rehabilitación de carácter espiritual del hombre como una exhortación a la libertad de sentir y expresar. “La actividad artística no es ni imitación esclava ni descubrimiento arbitrario, sino configuración libre”.⁷

El puesto del hombre, o el sujeto que interpela la obra de arte, consiste ahora en buscar esta adaptación de carácter espiritual y libre; de adecuar una nueva configuración de sentido para el arte. Esto nos remontaría a pensar, nuevamente, esta situación como suerte de un cúmulo de experiencias que ayudan a volver más amena o fina la comprensión de lo que despierta un estado de contemplación en nosotros.

Evocando las disertaciones que tomábamos como introducción a este trabajo, pensar la contemplación de la obra artística nos lleva al “estudio” de su lenguaje antes mentado como el conjunto de *formas* dadas para su comprensión. Encaminar al hombre en este estudio de

⁷ Konrad Fiedler, “Sobre el juicio de las obras de arte plástico”, en *Escritos sobre el arte*, p.81.

introspección al lenguaje de la obra, esto es: la contemplación de la *forma* como potencia de un estado de *exaltación* en la actitud humana que afecta directamente a la vida de quien logra acceder a este estadio.⁸

Intimar con el arte ya no es entendido bajo el sentido de un Yo postrándose ante un externo del cual no se volverá a saber más una vez volteemos la mirada, pues pensar en este orden sería limitar nuevamente nuestro sentido humano. Más bien, lograr cierto grado de intimidad (contemplativa, Imaginativa o exaltada) con el arte del que estamos siendo partícipes que nos produce o configura un mundo desde el cual hemos de abordar no solo el contexto artístico sino ya la vida misma.⁹

Y si bien se dice que “el arte no tiene que ver [únicamente] con formas dadas previamente a su actividad y con independencia de ésta. El principio y el fin de su actividad reside en la creación de las formas

⁸ Cfr. Bill Clive, ‘The Aesthetic Hypotesis’, *Art*, p.20

⁹ K. Fiedler, “Sobre el juicio de las obras de arte plástico”, *op. cit.*, p.83

que llegan a existir gracias a él".¹⁰ Entendiendo con esto que cuando nos referimos al arte y su lenguaje como una posibilidad de aprehensión y réplica de su producto¹¹ no se habla de algo estático ni mucho menos descifrable en su totalidad. La cuestión del arte (su lenguaje o sus *formas* de ser) es enteramente dinámica y el siglo XX nos ha demostrado, en la práctica, con sus incontables vanguardias un aprecio y capacidad de apropiación de las *formas* que imperaban en el mundo artístico de su tiempo con el fin de dar paso a nuevos estilos o usos del lenguaje artístico para plasmar sensaciones de las cuales puede, o no, que nos haga participe la obra una vez tengamos contacto con ella.

Así, vemos en el ambiente del conocimiento humano y artístico una serie de consciencias que se apropian un sentido de mundo y que, al comunicarlo,

¹⁰ *Ídem.*

¹¹ Entiendo por esta posibilidad de replicar cierta referencia a la pretensión de develar algunos modelos con los que uno puede hacerse de una exitosa obra de arte. Pienso, por ejemplo, en la cuestión referente a la proporción áurea que ya planteada por la ciencia se identifica con un número matemático. Presupuesto con el que la ciencia busca validar cierta replicabilidad de la obra de arte.

potencian no solo la propagación de una visión o idea de este sino también la mutación en nuevos estados de ser o experimentar la condición del mundo. En este sentido el arte siempre puede revelarnos un tipo de consciencia y, a su vez, potenciar en nosotros un nuevo tipo de configuración de la misma siempre que estemos en buena disposición de dejarnos interpelar por la obra, sea como sea que esta nos hable o no nos hable. Es decir, que tanto es posible que una obra nos “diga algo” como que “no nos diga nada” y la razón de este ruido o este silencio puede venir de diversas cuestiones, tanto de la condición de aprecio que tenga el sujeto a raíz de sus experiencias previas con el arte como también la falla del artista a la hora de transmitir sus ideas, o bien el simple hecho de no estar de *ánimo* aquel espectador para ver esa pieza tal día.¹²

Deducimos de esto que no es estrictamente necesario que una obra de arte nos posibilite un

¹² No vale la pena ocultar que estas consideraciones son producto de los estudios emprendidos por Heidegger y por Gadamer en torno a los *estados de ánimo* en el primer caso como a la cuestión de la *fusión de horizontes* en el segundo.

cambio de consciencia (una configuración de mundo), más aún si somos nosotros un caso aislado entre otros tantos a quienes la contemplación de la obra sí les produjo un estado de exaltación y configuración. Es precisamente este carácter del arte lo que podríamos llamar el “no-compromiso” con respecto a un fin que le sea estrictamente necesario cumplir siempre, lo que por ende deduce un cierto grado de libertad tanto para el objeto artístico como para el espectador de éste. Siendo posible tanto que la obra nos hable o no, como el que hable a distintos niveles de discurso a distintos tipos de personas (e incluso a nosotros mismos una misma obra nos podría decir cosas distintas en diferentes momentos) siendo ellos libres de apropiarse del mundo de la obra en el sentido en que ellos mismos lo logran entender (hasta donde sus ánimos les alcancen, como diría un famoso presocrático).

Para Herbert Marcuse, la obra de arte en este sentido enuncia una transformación de realidades a través de la modelación de sus *formas* de expresión (Esto es, la forma en cómo se sirven del lenguaje)

siendo, a su vez capaz de obrar una presencia de la realidad tal. “La obra de arte [...] re-presenta la realidad a la vez que la denuncia”.¹³

Sin embargo, esta realidad que presenta o re-presenta la obra, tal y como la hemos visto, se ve multidimensionada por la variedad de consciencias que llegan a abordar a la obra. Esto, contrario a la propuesta de ver estas realidades como una mera perspectiva de las clases sociales, que pueden ser varias y sin embargo, contadas con los dedos de la mano, la libertad dentro de la obra artística abraza un cúmulo aún mayor, tanto como mayor sea la cantidad de individuos sobre el planeta. Lo que al final de cuentas reduce esta apreciación de lo obra de arte resulta de contacto íntimo y difícilmente compartido del todo con otros. Es un camino, si se quiere ver, de cierto modo solitario al ser un diálogo de uno con la cautiva intimidad de la obra que tenemos frente.

Me resulta más próximo pensar estas consideraciones respecto a una obra literaria antes

¹³ Herbert Marcuse, *La dimensión estética*, p.62.

que con una pintura o una escultura. Y, sin embargo, en estas últimas modalidades de expresión es donde he encontrado mis momentos de más amplia intimidad. Quizá esto se deba a la capacidad de producir una impresión que atrape o repela al espectador desde el primer momento. Me resulta difícilmente posible comparar el impacto que causaba en mí la primera hojeada de una novela cualquiera en contraposición con una imponente obra de una artista como lo es Remedios Varo; y a pesar de eso, ambas revelan, desde sus *formas* particulares de expresión una denuncia de realidad y de mundo al cual se invita al espectador a habitar.

Habitar el arte se convierte entonces una apropiación de la obra no como una extensión de nosotros sino como parte íntima de nuestro ser. Un hombre al que el arte ha sido capaz de transformar su mirada, quien ha recibido y aceptado de buena gana (a veces sin una intención prefijada sino más bien espontánea) la invitación a habitar la obra, lleva consigo aquella lección. Toma prestados los ojos del artista tras la obra o, por qué no, de la obra misma y

asoma en su realidad una visión reformada que, llegado el momento en que tenga que compadecer ante otra reforma de mirada, puede ser cambiada por otra perspectiva de la realidad.¹⁴

Podría pensar, en todo caso, que respecto a estas consideraciones de reformar miradas de la realidad y desde luego de nuestra forma de abordarla respecto a la sensibilidad y experiencia que logremos tener de obras artísticas harían que dudemos si es posible alcanzar un estado predilecto de cómo mirar el mundo. Es decir, si es, o no, posible concebir que una obra o cierto recorrido de ellas nos revelen un punto de vista de la realidad que, porque sí, tenga que ser escogido sobre los demás. No hay entonces realmente un hecho concreto tras la investigación del sentido de lo artístico, sino que -apelando a una máxima nietzscheana- encontramos un sinfín de

¹⁴ Han estudia una es cuestión referente al aprecio del tiempo dentro de la obra de arte y la forma en como esto propicia un cambio en el hombre que logra acceder a ese “tiempo” de la obra como potenciador de una *fusión de horizontes*. Véase. Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo*.

interpretaciones de algo que a su vez es interpretación de algo.

Suena todo esto, lejos de una gran culminación temática, a una derrota metodológica. ¿Hemos llegado a algo? Sí, parece ser que la constitución de la misma obra artística no se encierra a un sentido fijo en tanto que no revela un solo camino al espectador de ella sino que deja abiertas las puertas a la posibilidades de revelarse (como también las posibilidades de no revelarse). Resulta esta conclusión tan ambigua una gran desilusión para el espíritu que está habituado a pensar en *formato científico* donde todo se ha de revelar en pocos términos y con una claridad excepcional; a veces con un solo camino y una sola forma de llegada.

Querer dar con tales presupuestos "científicos" dentro del arte resulta tan absurdo como preguntarnos por dónde está el punto inicial de una esfera.¹⁵ No hay forma en que se le pida datos

¹⁵ ¿No era la esfera la "representación" escogida por Parménides para enunciar la verdad del Ser; y no era el arte la única forma en que, a juicio de Heidegger, ¿se revelaba el Ser mismo?

precisos a algo que está constantemente actualizándose y hablando. Resultaría entonces el arte como una revelación de lo humano en un punto tan excelso en que resultaría imposible desvincular al hombre lo artístico como viceversa. El hombre mira el arte y configura su mundo y su realidad; el arte "mira" al hombre y se configura a sí mismo innovando en sus *formas* mediante las cuales revela las necesidades de su tiempo, del tiempo (histórico) de cierto tipo de hombre.

El arte no se ha de regir por los parámetros de la ciencia moderna en que se da un solo sentido de las cosas y ya. Más aún, que no responda a estas "necesidades" no representa ningún bien o mal puesto que la categoría de lo artístico no se reduce a juicios morales (ahora ya ni se le da relevancia a los juicios de las categorías canónicas de la Estética); es, pues, de una naturaleza distinta que tampoco es mejor ni peor, simplemente es otra forma en como el ser humano comprende el gusto por el mundo, la vida y, desde luego, por sí mismo.

Bibliografía

Clive, Bill. "The Aesthetic Hypotesis", *Ad. Book Jungle*, England, 2008.

Fiedler, Konrad, "Sobre el juicio de las obras de arte plástico", en *Escritos sobre el arte*, Viso, Madrid, 1991.

Fry, Roger. "Un ensayo de estética" en *Visión y Diseño*, Paidós, España, 1988.

Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo*, Herder, España, 2015.

Marcuse, Herbert, *La dimensión estética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Vasconcelos, José, "Don Gabino Barrera y las ideas contemporáneas" en *Obras completas I*, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1957.

ROSARIO CASTELLANOS Y LA PREGUNTA
POR EL SER DEL MEXICANO

Joselim Hernández Jandeth¹

A lo largo de la historia
(la historia es el archivo de los hechos cumplidos
por el hombre y todo lo que queda fuera de él
pertenece al reino de la conjetura,
de la fábula, de la leyenda, de la mentira)
la mujer ha sido más que un fenómeno de la
naturaleza,
más que un componente de la sociedad,
más que una criatura humana, un mito.

ROSARIO CASTELLANOS. *Mujer que sabe latín.*

Dentro de la historia de la filosofía, las mujeres han estado semi-presentes, ejemplo de ello son: Hipatia de Alejandría, María Zambrano, Hannah Arendt, Simone Weil, etc.; asimismo su escasa presencia ha sido notoria en las investigaciones efectuadas desde la historia de las Ideas como en la filosofía mexicana y latinoamericana en sus diversas vertientes.² Sin

¹ Estudiante de posgrado UNAM.

² A últimas fechas, la revisión de la historia de la filosofía por parte de estudiosas permite claramente evidenciar la *injusticia epistémica* que existe dentro del campo filosófico. En la mayoría

embargo, es necesario mencionar que dentro de la filosofía y, por supuesto de su historia —haciendo un especial énfasis en la filosofía mexicana—son pocos los autores y autoras que toman como referencia a personalidades diferentes a Sor Juana Inés de la Cruz quien es mencionada —y consagrada— recurrentemente como una de las principales intelectuales en este ámbito; pero no es la única, ¿dónde quedó el resto y qué tienen que agregar al respecto?

Ciertamente, al revisar la “tradición” de la filosofía mexicana y latinoamericana —que se tiene y que aún se encuentra en construcción—, nos adentramos en la vida y obra de autores cuyo pensamiento fue trascendental para la conformación nacional, así como de las ideas educativas, políticas, antropológicas, entre algunas más que son de gran

de los casos se reconoce el papel de la mujer a nivel intelectual en campos específicos como lo es la historia de la filosofía y la ética. No obstante, la historia del pensamiento filosófico se está construyendo y para ello es necesario combatir la *violencia y la injusticia epistémica*. El primer término es abordado por Gayatri Chakravorty Spivak en su artículo “¿Puede hablar el sujeto subalterno? Mientras que el segundo Mirada Fricker lo desarrolla en su libro *Injusticia epistémica*.

importancia para la conformación de dicha tradición filosófica.³

No obstante, es evidente encontrar pocos nombres de estudiosas en esta historia de la filosofía, incluso se llegan a omitir nombres de mujeres que no se dedicaron plenamente a la reflexión filosófica sino a otras actividades, las cuales, las consagraron como íconos de otras disciplinas.⁴ Tal es el caso de Rosario Castellanos, reconocida por ser una gran literata y poetisa en cuyas obras —novelas, poemas, ensayos, cuentos— puede percibirse un peculiar contenido filosófico que muestra una arista y una perspectiva distinta sobre una de las problemáticas más recurrentes en nuestro pensamiento durante la mitad del siglo xx en México: la pregunta por *el ser del mexicano*.

³ Esto en el entendido que todavía la “tradición” se está conformando a partir de investigaciones de historización y de indagación filosófica de autores, corrientes y épocas, las cuales, se está trabajando en tesis de licenciatura, posgrado, investigaciones por parte de expertos, etc.

⁴ También cabría preguntarse si se dedicaron a esas otras actividades por gusto por el mismo o fue el único espacio dentro del campo cultural en el cual se les permitió desarrollarse.

¿Cuál es la relación de esta pregunta con la obra producida por Castellanos? A mi consideración, la pregunta toma un giro interesante más que preguntarse acerca de lo constitutivo en el mexicano como tal, enfocó la pregunta hacia lo que es o debería ser *constitutivo a la mujer mexicana*; es decir, ya no es una pregunta por el mexicano sino por la condición femenina en sí, inscrita en el universo mexicano (cultural).

Por consiguiente, en este trabajo me propongo a realizar un acercamiento sintético a la pregunta mencionada desde Hiperión con el fin de contrastarla con la visión construida en la obra de Castellanos desde su tesis de maestría titulada *Sobre cultura femenina* la cual es la primera expresión de este planteamiento y, al mismo tiempo es una crítica al mismo grupo.

El Hiperión y lo mexicano

A finales de la década de los cuarenta, un grupo de jóvenes estudiantes y maestros pertenecientes a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM

conformaron uno de los grupos de investigación más importantes del siglo XX, *El Hiperión*. Integrado por: Emilio Uranga, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevares, Leopoldo Zea, Joaquín Sánchez McGregor y Fausto Vega este grupo tuvo como objetivo buscar una pretensión de universalidad mediante un tránsito de lo particular a lo general para dar cuenta de la condición humana reflejada en el *ser del mexicano*, inquietud que consistió en:

ir más allá de las ya, en aquel entonces, numerosas investigaciones históricas, psicológicas o literarias sobre lo mexicano, no sólo por lo que respecta a la profundidad de las cuestiones planteadas, sino por la manera en las que las respuestas que se diesen a ellas habrían de dar un sentido a los proyectos de vida individuales y colectivos de los mexicanos.⁵

La actividad del grupo se desarrolló de 1948 hasta 1953, tiempo en el que realizaron una serie de

⁵ Guillermo Hurtado, "El Hiperión y su tiempo", *El Hiperión*, p. XI.

conferencias con relación a *lo mexicano*. Aunque la primera que realizaron en 1948 se tituló “Problemas de la filosofía contemporánea” —dedicada a la filosofía existencialista—, sería hasta 1949 que iniciarían con el tema en la conferencia “¿Qué es el mexicano?” Posteriormente en 1951 continuarían con “El mexicano y su cultura” y, por último, en 1952 “El mexicano y sus posibilidades”. Consecuentemente el grupo se desintegraría y los participantes se enfocarían a otras líneas de investigación dejando en el olvido este intento de llevar un análisis profundo del mexicano.

Esta inquietud por preguntarse acerca de lo propio es una constante dentro del pensamiento filosófico mexicano, pero es el Hiperión quien busca, entre sus pretensiones, establecer un rigor y un estudio serio sobre las formas, modos, actitudes y peculiaridades que hay en el mexicano y su relación con el otro.

El problema de lo mexicano no podría decirse que está *próximo* a nuestras preocupaciones, sino que, para ser más justos, habríamos de

añadir que nos es *constitutivo*, con él hemos ascendido y, si se hundiera, tras de su ocaso seguiría siendo nuestro [...] El tema del mexicano es generacional [...] *El mexicano de que hablamos es el mexicano de nuestra generación, el modo de ser del mexicano que vive cada día en la existencia de la nueva generación.*⁶

Lo expresado por Emilio Uranga en esta cita contiene algo de verdad: la preocupación por el mexicano no es una cuestión atemporal, sino que permea y continúa presente hasta el día de hoy. Por ello hablo sobre lo que aún no se ha mencionado acerca del tema, especialmente por mi profundo interés por la reconstrucción de esta problematización desde el siglo XIX.

Algo que se debe apuntar antes de proseguir, es la importancia que tiene la filosofía existencialista, la fenomenología y el historicismo de Gaos como

⁶ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, pp. 9-11.

métodos para la generación de los trabajos por el Hiperión. Tal y como lo menciona Emilio Uranga:

El interés por lo mexicano viene suscitado por ese amplio movimiento de conciencia que se conoce como historicismo [...] Al hacernos conscientes de nuestras peculiaridades el historicismo ha impulsado a las culturas europeas a interpretar sus propias y privatísimas maneras de concebir el mundo y el hombre.⁷

Por otro lado, Jorge Portilla menciona lo siguiente:

Se trata en este ciclo de conferencias de exponer el nivel que actualmente alcanza en México la reflexión sobre nuestros propios valores, ya sea que pretenda fijar y descubrir el “ser” del mexicano o apunte a una descripción meramente psicológica de su carácter. No pretendemos, naturalmente, ofrecer aquí una imagen acabada de nuestra realidad. Se trata más bien de un esbozo, tal vez del mero presentimiento de un vasto campo en el que

⁷ *Ibid*, p. 10.

una investigación ulterior, que proyectamos, pudiera cosechar frutos insospechados.⁸

Como se observa, la preocupación del mismo Hiperión es dejar directrices claras para enfrentar de manera filosófica la realidad y los modos en que nos relacionamos con esta. Por lo que, podemos afirmar que las indagaciones del Hiperión apuntan a un compromiso con la realidad que se les presenta como una toma de conciencia histórica y de coexistencia con los demás. “Existir es convivir, vivir con otros; y esta convivencia es posible gracias a esa conciencia. Ya que la conciencia es saber en común, o saber con otros; complicidad. [...] Tener conciencia, tomar conciencia, es tarea permanente. Se trata de hacernos cómplices de la existencia de los demás y de hacer a éstos cómplices de nuestra existencia”.⁹

⁸ Jorge Portilla, *La fenomenología del relajo*, p. 120.

⁹ Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia en México, Conciencia y posibilidad del mexicano; El occidente y la conciencia de México y Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, p. 115.

Rosario Castellanos, una pregunta inusual

¿Mujer de ideas? No, nunca he tenido una.
Jamás repetí otras (por pudor o por fallas
nematécnicas).
¿Mujer de acción? Tampoco.
Basta mirar la talla de mis pies y mis manos.

Mujer, pues, de palabra. No, de palabra no.
Pero sí de palabras,
muchas, contradictorias, ay, insignificantes,
sonido puro, vacuo cernido de arabescos,
juego de salón, chisme, espuma, olvido.

Pero sí es necesaria una definición
para el papel de identidad, apunte
que soy mujer de buenas intenciones
y que he pavimentado
un camino directo y fácil al infierno.

ROSARIO CASTELLANOS. *Poesía no eres tú,
Pasaporte.*

Rosario Castellanos nació en la Ciudad de México el 25 de mayo de 1925, poco después de su nacimiento, su familia se trasladó a Comitán, Chiapas en donde vivió hasta que tuvo que regresar a la Ciudad de México para estudiar en la Facultad de Filosofía y Letras. Algunas de sus obras son: *Balún Canán* (1957); *Ciudad Real* (1960); *Sobre Cultura Femenina* (1950); *El uso de la palabra* (1974); *Poesía*

no eres tú (1972), entre otras. Murió el 7 agosto de 1974 en Tel Aviv, Israel mientras cumplía su cargo de embajadora ante ese país.

Hablar sobre ella como sujeto de estudio inmediatamente relacionamos su figura con la de la escritora y no con la de pensadora, sus poemas y ensayos muestran erudición y, por supuesto, una posición crítica y reflexiva como la intelectual de su tiempo que fue.

Su pensamiento nació con una visión de mundo y una toma de posición frente a él desde su condición de género. Así, su obra creativa y periodística se originó con la conciencia de un compromiso social consistente en dar testimonio objetivo y veraz de su época [...] Fue una intelectual-escritora, primero que nada, debido a su concepción de que la literatura no es un fenómeno estético aislado [...] sino una forma de conocimiento de la realidad mexicana.¹⁰

¹⁰ Claudia Maribel Domínguez Miranda, *Rosario Castellanos, intelectual mexicana*, p. 286.

No obstante, nos olvidamos —o nos es omitido— la formación que tuvo y de una preocupación que es constante en sus ensayos, poemas y novelas —además de la cuestión indígena—: la concepción de la mujer y su imagen en el mundo y como menciona la cita de Domínguez, la finalidad de sus escritos es desde su posición de mundo —como sujeto periférico y marginal— hablar de aquello que no es visible o de su negación en un espacio, en este caso, el papel que se le resta a la mujer en la cultura, la academia y la política. Castellanos menciona lo siguiente a razón de esto y es uno de los principales prejuicios para la negación o relego del sujeto femenino en estos ámbitos: “la escasa autoridad intelectual concedida a las mujeres, así como las dificultades que enfrentan para constituirse en sujetos creadores de obras culturales y artísticas”.¹¹

Aquí es necesario apuntar dos sucesos importantes para entender la inserción del trabajo de

¹¹ Gabriela Cano, “Sobre cultura femenina, *Sobre cultura femenina*, p.11.

Castellanos —aunque no son determinantes, pero son relevantes para entender el contexto intelectual en el que se desenvuelve— como un aporte filosófico a través de la literatura, es decir, como una obra importante que va a la par de las investigaciones realizadas por el Hiperión, aunque ella no participó directamente en el grupo. En primer lugar, la relación que sostuvo con Ricardo Guerra durante los años cincuenta y, en segundo lugar, los integrantes del sínodo en su defensa de sus tesis entre los cuales figura Leopoldo Zea:

La sesión, efectuada el 23 de junio de 1950 en el aula José Martí del edificio de Mascarrones, antigua sede de la Facultad de Filosofía y Letras, se inundó de carcajadas. Los miembros del sínodo- profesores Eusebio Castro, Paula Gómez Alonso, Eduardo Nicol, Leopoldo Zea y Bernabé Navarro.¹²

Y agregaría un tercero y no menos importante, la asistencia de Rosario y algunos otros intelectuales a

¹² *Ibid*, 31.

las conferencias realizadas por el grupo Hiperión.¹³ Considero de gran importancia estos hechos para tener una visión amplia para analizar la obra de Castellanos tomando en cuenta su contexto social e intelectual, esto nos permitirá adentrarnos filosóficamente a su obra, aunque este sea un primer acercamiento.

En líneas arriba se ha mencionado que la preocupación que tiene está estrechamente relacionada con las aportaciones que ha hecho la mujer en el ámbito cultural, por lo cual, la pregunta será con relación a *¿[Si] existe una cultura femenina?*, pregunta que será respondida en su tesis de maestría.

Pero hay también, al lado de estos generosos y frecuentemente exagerados visionarios, un coro de hombres cuerdos que permanecen en las playas y que desde allí sentencian la imposibilidad absoluta de que monstruos tan extraordinarios como las serpientes marinas y

¹³ Ana Santos en su libro *Los hijos de los dioses: el Grupo Hiperión y la filosofía de lo mexicano* menciona que Rosario asistió a una de las conferencias. Aunque en trabajos posteriores se ahondaría un poco más sobre esto.

las mujeres cultas o creadoras de cultura, sean algo más que una alucinación, un espejismo, una morosa pesadilla.¹⁴

Este primer planteamiento, no sólo será una crítica a las doctrinas que han puesto la condición femenina en un juicio de inferioridad/mistificación sino a su vez a través de una configuración de un concepto de cultura hegemónica y claramente machista. La crítica no sólo se queda en el ámbito cultural sino trasciende hacia el campo axiológico en el que se encuentra inmerso la sociedad de su tiempo y ni se diga en el campo académico. “Es necesario insistir en que no son los bienes los que determinan la existencia de los valores sino al contrario, son los valores los que determinan, los que hacen posible la existencia de los bienes y son los mismos valores los que modifican la existencia”.¹⁵

En este punto cabe preguntarnos ¿cuál es la relación de los valores, la pregunta por la cultura femenina, la existencia y lo mexicano? Sí bien es

¹⁴ Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*, p. 42.

¹⁵ *Ibid*, p. 122.

cierto que el Hiperión escribió sobre lo propio, siempre tratando de modificar la inversión valorativa en la que los mexicanos han sido juzgados. Sin embargo, ellos accedieron de manera directa a una cultura que tenía ciertos valores y en los cuales encajaron muy bien debido a que se acercaron a problemáticas que se les presentaban en la realidad; es decir, su quehacer se volcó hacia una filosofía situada en la existencia de su *mexicanidad* individual y masculina, pero es Rosario Castellanos la que crítica esa filosofía situada debido a que ella, al igual que otras mujeres, no son parte de ese entramado intelectual y cultural o al menos no de la misma manera como acceden los hombres.

El mundo que para mí está cerrado tiene un nombre: se llama cultura. Sus habitantes son todos ellos del sexo masculino. Ellos se llaman a sí mismos hombres y humanidad a su facultad de residir en el mundo de la cultura y de aclimatarse en él. Si le pregunto a uno de esos hombres qué es lo que hacen él y todos sus demás compañeros en ese mundo me contestará que muchas cosas: libros, cuadros,

estatuas, sinfonías, aparatos, fórmulas,
dioses.¹⁶

En otras palabras, el preguntarse por el *ser de lo mexicano* será convertido en manos de Rosario una crítica a la hegemonía masculina intelectual mexicana y, al mismo tiempo, la pregunta girará en torno a lo que le es *propio a la mujer, a lo femenino en el ser mexicano*.

 Mi apariencia ha cambiado a lo largo del tiempo
 —aunque no tanto como dice Weiniger
 que cambia la apariencia del genio—. Soy
mediocre.

 Lo cual, por una parte, me exime de enemigos
 y, por otra, me da la devoción
 de algún admirador y la amistad
 de esos hombres que hablan por teléfono
 y envían largas cartas de felicitación.
 Que beben lentamente whisky sobre las rocas
 y charlan de política y de literatura
 [...]
 Escribo. Este poema. Y otros. Y otros.

¹⁶ *Ibid*, pp. 82-83.

Hablo desde una cátedra.
Colaboro en revistas de mi especialidad
y un día a la semana publico en un periódico.¹⁷

La pregunta por el ser

El ser eterno, único,
La redondez del círculo cumplida.
Boca que se abre para decir sí
como se abre —asintiendo— la semilla.
[...]

En mí su voluntad no fue hermosura.
Me hizo, como a la planta del desierto,
áspera y taciturna.
Me alzó para medir la soledad
en la extensión sin término, desnuda.
El viento —herido en mis espinas— sangra.
Mi única flor es la obediencia oscura.

ROSARIO CASTELLANOS, *Poesía no eres tú. El
resplandor del ser*

La mujer, en estado de naturaleza, no pierde sus nexos con las potencias oscuras, irreductibles a la razón, indomeñables por la técnica, que todavía andan sueltas en el orbe, perturbando la lógica de los

¹⁷ Rosario Castellanos, *Poesía no eres tú*, p. 288.

acontecimientos, desorganizando lo construido, caricaturizando lo sublime. La mujer no sólo mantiene sus nexos con esas potencias oscuras: es una potencia oscura.¹⁸ Oscuridad, sexo bello, sexo débil, inferiores mentales, pureza-impureza, santa-bruja, ignorante y así, un sinfín de adjetivos y adjetivaciones dicotómicas en la que hombres —e incluso mujeres— construyeron una imagen de la mujer a lo largo de muchos años y, el cuestionamiento sobre mismo para Castellanos es una inquietud que versa acerca del *ser femenino* en sí y por *lo femenino* en cuanto *ser*.

El preguntarse por el *ser*, sabemos que es una pregunta totalmente volcada hacia la existencia misma, es justamente esto, lo reflejado en cada poema, novela o ensayo de nuestra autora. En otras palabras, su cuestionamiento se alimenta en cómo se ha configurado la condición femenina a través de la generación cultura y, cuál es la imagen que se tiene de la mujer dentro de la misma. Si bien, ambas

¹⁸ Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín*, p. 12.

preguntas responden a un contexto histórico de gran movimiento social, y de principal inquietud, por el lugar en el mundo de las mujeres, claramente se muestra una pugna entre el *ser* y el *deber ser*.

Castellanos al ceñirse en la problemática cultural nos muestra la complejidad de la configuración de la realidad en la que hombres y mujeres confluyen, no obstante, en nuestra autora se puede intuir una posición al respecto que a mi consideración parte de la *ontología* hacia la reafirmación del sujeto a nivel político ante una realidad que estaba totalmente rebasada por los prejuicios generados durante siglos con relación al papel de las mujeres en el mundo ¿En verdad se podía seguir pensando que las mujeres no eran aptas para algunas labores intelectuales como la literatura y la poesía y no para la filosofía? Efectivamente no, la mujer en estos momentos se empieza a construir a sí misma a partir de sus vivencias, experiencias, pensamientos y por qué no, mediante una inversión de los valores ontológicos con los que se le ha

violentado, sometido y dominado a lo largo de la historia.

La osadía de indagar sobre sí misma; la necesidad de hacerse consciente acerca del significado de la propia existencia corporal o la inaudita pretensión de conferirle un significado a la propia existencia espiritual es duramente, reprimida y castigada por el aparato social. Éste ha dictaminado, de una vez y para siempre, que la única actitud lícita de la feminidad es la espera.¹⁹

Es interesante la visión y el sesgo filosófico que le da nuestra autora, es claro que ella decide despojarse del lenguaje rebuscado de la filosofía y opta por lo metafórico para desenvolver sus inquietudes y cuestionar la realidad social, política y cultural en la que vive. Estas inquietudes son una primera muestra de lo que será el movimiento feminista en México, no podría aseverar de manera tajante si ella misma se consideraría como tal. Mas es importante resaltar que la *circunstancia* es la que le permite preguntarse

¹⁹*Ibid.*, p.14.

sobre el papel de las mujeres y su construcción social.

A mi consideración en este primer acercamiento y tratamiento filosófico a la obra de Rosario Castellanos —que aún estoy en proceso de realizar— muestra una problemática compleja para su tiempo y que aún en nuestros días no terminamos de entender. *Lo femenino y lo indígena* se encuentran presentes en su obra, ambas temáticas tienen un punto de convergencia, son entidades negadas ontológicamente —en otras palabras, son sujetos *marginales y periféricos*—y que en el preguntarse por su *ser* se afirman.

Es necesario apuntalar que en la obra de Rosario hay cuestionamientos que serán tratados posteriormente por autoras como Graciela Hierro, quién propone una *ética del placer*, es decir, una apropiación del cuerpo y del ser femenino dejando a un lado la sistematización, interiorización y construcción de la mujer que perpetua su fragmentación ontológica al convertirse en *ser para otros* y no *un ser para sí misma*.

Por ahora, mis inquietudes que darán alguna manera saciadas al reivindicar la razón metafórica de Castellanos y su inquietud por el *ser femenino en el universo de lo mexicano*.

Lo supe de repente:
Hay otro.
Y desde entonces duermo sólo a medias
Y ya casi no como.

No es posible vivir
Con este rostro
Que es el mío verdadero
Y que no conozco.²⁰

Bibliografía

Castellanos, Rosario. *Mujer que sabe latín*, FCE-Lecturas Mexicanas, México, 1984.

_____. *Poesía no eres tú*, FCE, México, 1995.

²⁰ Rosario Castellanos, *Poesía no eres tú*, p. 179.

- _____. *Sobre cultura femenina*, FCE, México, 2018.
- Domínguez Miranda, Claudia Maribel. *Rosario Castellanos, intelectual mexicana*, UAM-I – Ediciones del Lirio, México, 2019.
- Hurtado, Guillermo. *El Hiperión*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015
- Portilla, Jorge. *La fenomenología del relajó*, Biblioteca Joven, FCE, México, 1984.
- Santos Ruiz, Ana. *Los hijos de los dioses: el Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, Bonilla Artigas Editores, México, 2015.
- Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, S.A, México, 1952.
- Zea, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano; El occidente y la conciencia de México y Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, Porrúa, México, 1974.

*UNA HISTORIA DEL CUERPO: DESDE PLATÓN
A LAS DISCUSIONES FEMINISTAS*

Evelyn González Huerta¹

En el presente trabajo me interesa abordar la problemática del cuerpo en el feminismo. Bajo el lema “lo privado es político” las feministas trajeron a colación varios aspectos que en la historia del pensamiento y la política se habían relegado a la esfera de lo privado, uno de los temas que tomaron como objeto de estudio fue el cuerpo. Utilizare estas páginas para preguntarme ¿qué papel desempeña el cuerpo en la constitución de los sujetos (y especialmente, de los sujetos femeninos)?, con esta pregunta no abogo por un simple retorno al cuerpo y sus instintos, pues un proyecto así no sería filosófico, además de que no beneficiaría a la lucha por la emancipación femenina, se trata más bien de poner las condiciones para un replanteamiento de éste, poner las bases de una ontología materialista más allá de dualismos como mente/cuerpo,

¹ Estudiante de la Universidad Autónoma de Baja California.

cultura/naturaleza, público/privado, que suelen jerarquizar a los primeros sobre los segundos.

Estoy consciente de los problemas que conlleva el hablar de la diferencia de los cuerpos, situarnos en su materialidad y en la construcción de la subjetividad a partir de eso, ya que regresamos al dualismo respecto hombre/mujer y nos sugiere cierto esencialismo (biológico y metafísico), que históricamente el feminismo ha intentado deconstruir, pero al igual que Braidotti “desconfío de este reclamo de la disolución de las identidades sexuales mediante la neutralización de las dicotomías de género, porque pienso que este camino ha sido teórica e históricamente peligroso para las mujeres”² esta pensadora nos sugiere, para salir del problema de los dualismos y de la neutralización (neutralización que siempre acaba por favorecer una estructura androcéntrica) el término devenir mujer que se encargaría de “representar una subjetividad femenina feminista internamente diferenciada y

² Rosi Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, p. 167.

descentralizada sin caer en el relativismo ni en la fragmentación”.³

Para explicar de dónde surge mi problemática, antes de anclarme completamente al feminismo y a las discusiones que se llevan a cabo en torno al cuerpo, llevare a cabo un breve repaso histórico a la filosofía con el fin de trazar un panorama general acerca del cuerpo, es necesario aclarar que en la naturaleza misma del quehacer filosófico hay una predisposición por el pensamiento por lo que, antes del giro corporal del siglo XX, el cuerpo o se relega o se utiliza como un instrumento del alma.

El cuerpo en la historia de la filosofía

Desde Platón a Hegel la tradición filosófica subyugó el cuerpo a la substancia pensante, el primero recurriendo a comparar el cuerpo con una cárcel que aprisiona al alma y el segundo dejando la certeza sensible en la escala más baja de los grados de conocimiento; con excepciones tales como Spinoza

³ R. Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, p. 43.

y más tarde Stirner, Nietzsche (al cual, por cuestiones de espacio no se mencionará en este trabajo), la fenomenología y Foucault, el cuerpo empezó a adquirir más relevancia como objeto de estudio.

El cuerpo, en la filosofía antigua, especialmente en Platón, es aquello que se opone al alma, se constituye como una prisión que encadena a ésta a obstáculos como la enfermedad, los deseos y la muerte; el cuerpo representa lo finito y temporal, mientras que el filósofo debe rechazarlo para ocuparse en lo infinito y la verdad; liberarse de las ataduras del cuerpo y de sus limitaciones, sería la tarea intelectual del hombre. En esta visión platónica, el cuerpo no alcanza a ser reconocido como parte de la constitución del sujeto, sino es lo que retiene a éste a la parte animal.

Con Aristóteles (y más adelante con Santo Tomás de Aquino) esta concepción cambia, pues el hombre es una unidad que consta de materia y forma, siendo el primero el cuerpo y el segundo el alma, esta concepción más positiva del cuerpo en el

papel de constituir al sujeto y su conocimiento proviene de una concepción de la realidad más materialista, para Aristóteles el hombre era tabula rasa antes de la experiencia; las percepciones sensoriales eran el principio de la construcción de todos los conocimientos, sin embargo no por ello Aristóteles deja de hacer jerarquías entre el cuerpo y el alma, pues para éste el alma está destinada a regir al cuerpo, debido a que al alma le corresponde una superioridad natural.

Estas dos concepciones se heredan a la Edad Media, puesto que aún con ideas como que el cuerpo representa un micro-cosmos, se sigue ejerciendo un dualismo que pondera el alma sobre el cuerpo. Ideas medievales cristianas identificaban al cuerpo con pecado, por lo que no sorprende que en esta época hay una notoriedad respecto al maltrato de lo físico para alcanzar la liberación del espíritu, en una especie de ascetismo negativo que busca suprimir los placeres de la carne por ser temporales e ilusorios, en contraposición del alma que tiene trascendencia del mundo material.

En la Modernidad, que oficialmente se inaugura con Descartes, en este sentido no encontraremos grandes diferencias respecto al pensamiento anterior, pues si bien con el mencionado filósofo ocurre la separación del cuerpo y el alma como dos sustancias separadas, lo que significa que todos los movimientos e impresiones de la realidad pertenecen sólo al cuerpo y no dependen del pensamiento, no por eso el cuerpo tiene una inteligencia propia, sino que es un “órgano” pasivo.

Este paradigma deja abierto el problema sobre cuál es la comunicación del cuerpo y el alma, pues el dualismo se intensifica en Descartes y no libera al cuerpo del yugo del alma o psique, ya que sigue existiendo entre estos dos una relación de amo-esclavo, donde la voluntad dirigida por el alma tiene que dominar al cuerpo y al mundo natural. También gracias a esto y los avances en anatomía se desencadena una forma de estudiar el cuerpo en la ciencia que lo trabaja en sus movimientos mecánicos, pues el cuerpo es una cosa que se compara con la máquina, debido a los adelantos

tecnológicos de la época podemos hablar de una concepción del cuerpo radicalmente diferente a lo anterior.

Federici sitúa este cambio y esta forma mecanicista de estudiar al cuerpo como una estrategia que adoptó el Estado hacia el control de éste para someterlo como instrumento de trabajo; tanto Descartes como Hobbes, según su investigación, contribuyeron a establecer premisas de gobernabilidad social, pues:

En la filosofía mecanicista se describe al cuerpo por analogía con la máquina, con frecuencia poniendo el énfasis en su inercia. El cuerpo es concebido como materia en bruto, completamente divorciado de cualquier cualidad racional: no sabe, no desea, no siente. El cuerpo es puramente una «colección de miembros» dice Descartes en su Discurso del método.⁴

El pensar en el cuerpo como un objeto mecánico, que no tiene por sí ninguna virtud es muy común a la

⁴ Silvia Federici, *Calibán y la Bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, pp. 189-190.

tradición filosófica, sin embargo en tradiciones históricamente más asociadas con la femineidad como la magia, el cuerpo tiene virtudes ocultas, para Federici depurar del pensamiento mágico e imponer el pensamiento mecanicista ayudó a formar una cultura del trabajo, pues se hace “inteligible la posibilidad de subordinarlo a un proceso de trabajo que dependía cada vez más de formas de comportamiento uniformes y predecibles”.⁵

En el desarrollo del presente trabajo se profundizará sobre lo anterior, sin embargo, seguiremos con la historia del cuerpo en la filosofía para ir esbozando cómo se hizo posible para las feministas encontrar en el cuerpo una herramienta para construir teoría y situarnos en su análisis de la política del cuerpo que tiene como fin revalorizar lo que el cuerpo y la corporalidad significan.

Como se mencionó anteriormente, con Descartes quedó abierto el problema de la comunicación del cuerpo y el alma, que éste resolvió

⁵ *Ibíd.*, p. 191.

no muy satisfactoriamente. Spinoza, cuyo pensamiento fue ampliamente criticado en su época propuso un monismo que en este trabajo nos interesa rescatar. ¿Qué es de la relación mente-cuerpo bajo el pensamiento de Spinoza? a diferencia de Descartes, la substancia pensante y la substancia externa son la misma cosa, el hombre es analizable como un modo que tiene tanto extensión como pensamiento; es un cuerpo y una mente, en palabras de Spinoza “que 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.”⁶

Como en este pensamiento no hay jerarquías entre modos de la substancia, ni en sus atributos, no hay ninguna jerarquía entre el cuerpo y la mente, pues el alma no es algo que el hombre pueda controlar completamente, está bajo el mismo orden por el que todo opera (Spinoza llama a este orden Dios) y todo lo que ocurra en nuestro cuerpo, pasara necesariamente a la mente, pues hay una

⁶ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 203.

correspondencia, no hay afección del cuerpo que no vaya a ser percibida por la mente.

La proposición XIII es clave para entender esta relación del cuerpo y la mente: “El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no en otra cosa”⁷ la idea de mente depende del cuerpo, el cuerpo es el objeto del que la mente se alimenta. El objeto de la idea es la Extensión, “[...] la *mens* no tiene otra materia prima que las imágenes con que la *corporis fabrica* la abastece”,⁸ es así pues, que el hombre se compone de cuerpo y mente, ambas necesarias para la constitución de éste, sin embargo el cuerpo y sus capacidades, para Spinoza, siguen siendo un misterio, adquirir un mayor conocimiento del cuerpo, ampliar su capacidad de obrar, tanto como sus afecciones y la capacidad de componerse con otros cuerpos, son formas de ampliar las potencias del espíritu. Cuanto más apto es un cuerpo

⁷ *Ibíd.*, p. 142.

⁸ *Ídem*, pie de página 22.

para actuar y padecer, más el espíritu podrá percibir y comprender.

Pues bien, nos deshacemos de dualismos y de jerarquías respecto al cuerpo, el pensamiento de Spinoza ayudará a entender cómo se desarrolló la concepción del cuerpo en los existencialistas y en la fenomenología, sino también nos ayudará a resolver problemas más adelante con las discusiones feministas en torno al cuerpo y a los dualismos que en la misma teoría feminista se crearon.

Una vez que el cuerpo ha quedado liberado de las jerarquías, Stirner nos anuncia el cuerpo como el Yo. Éste sujeto, que si bien no contó en su época con reconocimiento y se enfrentó a muchas críticas (véase las casi doscientas páginas de crítica que Marx le dedica en la *Ideología Alemana*) que terminaron por relegarlo al olvido, nos lega un acercamiento a una filosofía encarnada o más bien, a un sentir del cuerpo al mencionar “No puedo sin embargo sino por la carne, sacudir la tiranía del espíritu, porque sólo cuando un hombre comprende también su carne se comprende enteramente; y solo

cuando se comprende enteramente es inteligente o razonable”.⁹

Pues bien, un siglo después, en la fenomenología la corporalidad comienza a ser un importante tema de reflexión, desplazando a la conciencia/alma/mente como objeto de estudio principal para la comprensión del sujeto. Especialmente para Merleau-Ponty quien al hablar del cuerpo lo hace en términos de la propia experiencia y de la carne, “[...] Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total”,¹⁰ así que no se trata sólo de la posibilidad de crear saberes del cuerpo, sino de autocomprensión de mi Yo a través del cuerpo, puesto que el cuerpo pasa a ser principio básico para un pensamiento del Ser, lo que abre muchas líneas de investigación para una ontología materialista.

⁹ Max Stirner, *El único y su propiedad*, p. 121.

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p.205.

La anterior revisión nos puede dar pautas de lo que se ha dicho del cuerpo y del lugar que le corresponde a éste en la historia de la filosofía que en un principio no contaba con gran reconocimiento, puesto que había un énfasis en el espíritu o el alma.

Para terminar con este capítulo, mencionaremos a Foucault, cuyo enfoque estructuralista y sus historias del cuerpo, definió un conjunto de prácticas de control y represión que él llamo «disciplinamiento del cuerpo» a través de los saberes que se articulaban como poderes, Foucault invierte la idea del cuerpo como prisión del alma al considerar a ésta como “[...] efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo”;¹¹ además, sus estudios sobre la sexualidad como dispositivo fueron de especial interés para las teorías feministas sociales y políticas.

¹¹ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 36.

La discusión del cuerpo en la filosofía feminista

Al hablar del cuerpo en la filosofía feminista no se parte desde una simple disertación o construcción teórica que busque conceptualizar los alcances de éste como pudimos observar en la tradición filosófica, puesto que para las feministas es una cuestión tanto de teoría como de praxis, puesto que en el cuerpo se juegan las relaciones de opresión que históricamente han relegado a la mujer a ciertos roles determinados, ya sea por su condición biológica o por la opinión de los hombres. Pero, ¿qué es esta condición biológica de la que hablamos? Tanto los hombres, como las mujeres tienen cuerpo, sin embargo, como Simone de Beauvoir nos decía en 1949, la mujer está extra-corporizada:

El hombre se olvida olímpicamente de que su anatomía comporta también hormonas, testículos. Considera su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, mientras considera el cuerpo de la mujer como

apesadumbrado por todo cuanto lo especifica:
un obstáculo, una cárcel¹²

No hay que olvidar que, desde la antigüedad, cómo lo vimos en la primera parte de este trabajo, se gesta la idea del cuerpo como una cárcel en general, sin embargo, en una tradición binaria que insiste en crear jerarquías de cultura/naturaleza, mente/cuerpo, esfera pública/privado etc., la mujer se haya conceptualizada bajo la naturaleza y el cuerpo, sin poder trascender esta condición debido a su sexo. En palabras de Foucault respecto a cómo se entendía el sexo “[...] lo que constituye por sí solo el cuerpo de la mujer, orientándolo por entero a las funciones de reproducción y perturbándolo sin cesar en virtud de esas mismas funciones”,¹³ es decir, las mujeres tanto (y en un primer momento) por su debilidad física con respecto al hombre y su condición de madres quedaron relegadas a la esfera privada, ausentes del cuerpo político y después de la idea de racionalidad.

¹² Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, p. 4.

¹³ M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, p. 162.

Pues bien, para ir enmarcando este trabajo en la problemática respecto al papel que desempeña el cuerpo en la constitución de la subjetividad femenina y de los dificultades teóricas del término género, es necesario recorrer a las teóricas que han hablado anteriormente del cuerpo y ajustarnos a las diversas discusiones, posicionamientos y vertientes que la filosofía feminista ha producido, en muchas ocasiones las discusiones se tornan muy diferente e incluso, hasta incompatibles, en este trabajo intentaremos contrastarlas.

Tanto Simone de Beauvoir en 1949, como Shulamith Firestone, situada en la segunda ola del feminismo, en la década de los 60s comienzan a sospechar de los roles que se imparten como naturales de los sexos, en ellas podemos leer ideas como, que la mujer es una construcción y sólo está en desventaja desde el punto biológico, Firestone por su parte hizo popular la idea de que la ciencia nos podría ayudar a superar nuestra condición biológica, respecto a liberarnos de la maternidad (véase *La dialéctica del sexo*), sin embargo autoras más

contemporáneas del feminismo como Moira Gatens, en el siglo XXI, ve en este tipo de pensamiento una concepción de la corporalidad que sigue colocando en dualismos clásicos, es decir, siguen perpetuando la idea de que el cuerpo es ahistórico y por lo tanto, las mujeres siguen participando en una suerte de estado de naturaleza, además pensadoras clásicas de la segunda ola siguen perpetuando la idea de que sólo una vez que trasciendan su corporalidad se podrán incorporar al cuerpo político.

Kate Millett, en los 70s, va más allá del cuerpo, pues menciona que el hecho de que los grupos sexuales presenten personalidades binarias que se complementan puede tener correspondencia con relaciones del poder, es Millett quien se adelanta a Foucault al afirmar que “saber es poder”¹⁴ y que hace falta una filosofía y teoría política que estudia las relaciones de poder.

Las feministas que se inclinan hacia el discurso foucaultiano del saber-poder, comienzan a

¹⁴ Kate Millett, *Política sexual*, p. 97.

hacer distinciones entre sexo y género, especialmente las llamadas teóricas del género de la tradición angloamericana; el género se entiende como una herramienta de la teoría feminista para explicar la construcción social y discursiva de los sexos, mientras éstas teóricas tratan de ser más neutrales respecto a la diferencia, otras filósofas como Luce Irigaray (esta pensadora cuenta con un concepto llamado política labial en referencia a la vagina) y Hélène de Cixous hacen un hincapié excesivo en la glorificación de lo femenino y de las diferencias del cuerpo de las mujeres respecto a los hombres con la ayuda del psicoanálisis.

En los 90's encontramos a Judith Butler con una filosofía post-estructuralista que, apuesta por la deconstrucción y eliminación del sujeto femenino, llegando a afirmar que el sexo es género, "Antes bien, una vez que se entiende el "sexo" mismo en su normatividad, la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse independientemente de la materialidad

de esa norma reguladora”,¹⁵ dando a entender que el sexo es más que nada una construcción histórica y una tradición lingüística.

Este planteamiento desencadena a finales de los noventa otras filosofías neo-materialistas o de la diferencia, que se oponen al excesivo lugar que Butler le da al lenguaje en la construcción de los cuerpos y ponen énfasis en la identidad sexual y el cuerpo como primer sitio de resistencia, una de ellas es Braidotti quien dedica un apartado para explicar porque la noción de género lleva a la teoría y praxis feminista a una crisis, puesto que el concepto de género es de “naturaleza políticamente amorfa e imprecisa”.¹⁶

Moira Gatens y otras pensadoras que buscan una filosofía más allá de los dualismos que han permeado toda la historia del pensamiento, consideran que estas dos posiciones atrapan al

¹⁵ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, pp. 18-19.

¹⁶ R. Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, p. 131.

feminismo en un pensamiento binario que se intentaba suprimir, puesto que

[...] el debate de la diferencia sexual contra la igualdad sexual se sitúa en un marco de referencia que acepta el dualismo cuerpo/mente y naturaleza/cultura. Las diferentes respuestas se dirigen a la cuestión de lo que debería ser prioritario: la mente o el cuerpo, la naturaleza o la cultura.¹⁷

Para esta autora se debe inscribir el cuerpo como fenómeno que tiene historia, no aceptarlo como pura materialidad u objeto neutro que nos revelará algo del ser-mujer, sin embargo, también considera importante escribir el lado reprimido de los dualismos que se asocia a las mujeres como método para desarticular la teoría.

Otra de las corrientes que se está dando en un intento de salir de los dualismos del feminismo de la igualdad y de la diferencia es un feminismo renaturalizado utilizando la filosofía de Spinoza, el

¹⁷ Moira Gatens, "El poder, los cuerpos y la diferencia", *Desestabilizar la teoría: debates feministas contemporáneos*, p. 143.

cual, a pesar de mostrarse en su tratado político como misógino, las feministas lo intentan salvar y llegan al acuerdo de que el filósofo replico la opinión que en su contexto histórico se tenían de las mujeres. Para Galcerán, el desafío del feminismo contemporáneo es “[...] construir un devenir-mujer no «identitario» o encorsetado en la diferencia, ni «igual» a lo masculino, sino autónomo y atento a nuestros deseos y experiencias”,¹⁸ hay toda una corriente de feminismos materiales que utiliza a Spinoza (autoras como Elizabeth Grosz, Gatens (esta mencionada anteriormente), Lloyd, etc.) para replantearse el cuerpo. Gracias a que este rompe dualismos respecto a la extensión y el pensamiento y alma y cuerpo, nos permite pensar al cuerpo no como algo que habría que condenar, amaestrar o controlar, sino comprender, difiere con los feminismos que hacen un hincapié en la diferencia y también con los de la igualdad, el feminismo debería de construir sujetos libres, cuerpos que se conozcan

¹⁸ Monserrat Galcerán, *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*, p. 20.

y se experimenten, ya sin identificarse con las divisiones, pues cada cuerpo individual tiene su propia experiencia, tal como nos decía Spinoza “[...] el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo”.¹⁹

Pues, si bien el problema acerca del papel en la constitución del sujeto no queda resuelta, llevar a cabo una inspección a la historia de este concepto nos puede ir abriendo el camino para pensarlo, poner de manifiesto la tradición que ha subyugado y dicotomizado el cuerpo bajo la mente, naturaleza bajo la cultura y que ha relacionado a las mujeres con el cuerpo y la naturaleza para relegarlas de la política y de la cultura en general desestimando sus cualidades.

Las feministas, en su propósito de liberar a las mujeres y romper con la tradición filosófica androcéntrica, encontraron en el cuerpo una herramienta para construir teoría y revalorizar el cuerpo, sin embargo, como se mencionó

¹⁹ B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 204.

anteriormente la teoría feminista al intentar explicar el lugar del cuerpo como constituyente de la subjetividad femenina se estancó bajo categorías binarias que o le daban excesivo valor al cuerpo y resurgían con respuestas míticas acerca del ser-mujer, como en el caso del feminismo de la diferencia sexual de los 80's o surgían feminismos post-estructuralistas que deseaban borrar la categoría de mujer (Butler, Wittig, etc.), dándole al cuerpo el papel de un objeto pasivo al que simplemente se le inscriben discursos, volviendo a caer en jerarquías donde el lenguaje es más importante que la materialidad de los cuerpos, por lo que los feminismos que tienen en cuenta a Spinoza nos pueden ayudar a crear una filosofía del cuerpo que se enfoque en individuos, sus potencialidades y deseos, además de que con éste podemos entender el cuerpo tanto como algo individual, como algo colectivo: un grupo de cuerpos unidos.

No podemos negar que la categoría analítica de mujer existe y está ligado a un cuerpo que históricamente ha sido conferido a la reproducción y

al ámbito privado. El cuerpo no solamente es un elemento biológico, es donde comienza y se desarrolla nuestra subjetividad, el cuerpo es una localización y no hay un sujeto mujer al que alcanzar como concepto o una serie de pasos para serlo, negar la categoría analítica solo nos privaría “[...] de los poderes creativos que un cuerpo es capaz de conseguir y desarrollar en la vida con género y seguramente podríamos sorprendernos si examinamos lo que cada modo de ser corporizado puede bajo las relaciones a las que está arrojado”.²⁰

Es, pues, importante comenzar a pensar el cuerpo bajo otros márgenes de pensamiento que no sometan a estos dualismos o jerarquías, pensar en los cuerpos como algo abierto, sin embargo nuestra tarea inicial sería comenzar a cuestionar (y dudar de) la tradición que confirió esas primeras diferencias a los cuerpos que perjudican a las mujeres, diferencias que se convirtieron en ontológicas porque si bien

²⁰ Nayla Luz Vacarezza, *Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el feminismo*, pp. 6-7.

cada mujer posee un cuerpo individual y aunque éstas son más que cuerpos individuales, es esta esfera la que nos conecta como grupo, en tanto que es nuestra localización en el mundo y en él se juegan muchas relaciones. Si bien es este algo abierto a las posibilidades de la historia, los cuerpos actuales de las mujeres están sometidos, politizados y estigmatizados a una estructura patriarcal y capitalista que les impide potencializar todas sus capacidades.

Bibliografía

Balza, I. “Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía* [en línea], 2014, núm.63, <https://revistas.um.es/daimon/article/view/199491>.

- Bernard, M. *El cuerpo: Un fenómeno ambivalente*. Paidós, Barcelona, España, 1999.
- Braidotti, R. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa, Barcelona, España, 2004
- Butler, J. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. . Paidós, Buenos Aires, Argentina, 2002.
- Butler, J. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós , Barcelona, España, Paidós Ibérica, 2007
- De Beauvoir, S. *El segundo sexo*. Siglo XX, Madrid, España, Siglo XX. 1982
- Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Fabula Tusquets Buenos Aires: Argentina, 2006
- Federici, S. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid: España, 2010
- Foucault, M. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, México: 2016

- Foucault, M. *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Gandhi, México: 2017
- Galcerán, M. *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Traficantes de sueños, Madrid, España, 2009.
- Gatens, M. El poder, los cuerpos y la diferencia. En M. Barrett, & A. Phillips, *Desestabilizar la teoría: debates feminismo contemporáneos* (págs. 133-148). Paidós, Barcelona, 2002
- Gatens, M. Towards a feminist philosophy of the body, en *Imaginary bodies: Ethics, power and corporeality* (págs. 49-60). Routledge New York, USA, 2003
- Larrauri, M. *Spinoza y las mujeres*. Fundación Instituto Shakespeare, Valencia, España, 1989.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini, España, 1994
- Platón. Fedón, en *Diálogos* (págs. 44-45). Gredos Madrid, España, 1988.

Rodríguez, I. R. “El cuerpo como principio de libertad en Spinoza”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 2016, 727-735.

Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos, Madrid, España, 2014.

Stirner, M. *El único y su propiedad*. Sexto piso C.D.M.X, 2014.

Vacarezza, N. “Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el feminismo”, *A Parte Rei*, 2010, 1-10.

*EL ESPACIO FIGURAL LYOTARDIANO EN EL
CAMPO MUSICAL: DESEO Y FIGURA EN DOS
MANUSCRITOS MUSICALES DE BAUDE
CORDIER*

Luisa María Jiménez Aguilera¹

Poco se conoce en nuestro contexto académico al autor de *Discurso, Figura* (2014), cuando se habla de Jean-François Lyotard, se piensa más bien, en su análisis sobre el saber contemporáneo, más precisamente, en su famoso texto titulado *La condición postmoderna* (1991). Por lo tanto, este texto es la ocasión para hacer un breve, pero no menos profundo acercamiento a la estética filosófica *lyotardiana*.

De hecho, este es un análisis original que la autora de este trabajo traza e interpreta con los conceptos *lyotardianos* para aplicarlos al campo musical. Lyotard realmente no trata la música en su estética; sin embargo, me ha sido interesante hallar eso que concibe como “figura” en un espacio que

¹ Estudiante de posgrado en la Universidad de Guanajuato.

pareciera carecer de la sensibilidad visual. De ahí ha surgido el encanto de lo que presentan los manuscritos del compositor francés del siglo XIV Baude Cordier.

Es necesario señalar al lector que el análisis ofrecido está orientado hacia el pensamiento estético. Frente a la insuficiencia de conocimientos musicales más complejos, podría decir que, nada sería más grato y satisfactorio que lo aquí expuesto entusiasmara o, al menos, atrajera el interés de los expertos. Por ahora se ofrece únicamente la reflexión filosófica, se invita y se exhorta a la musicológica.

Dicho esto, se abre la cuestión: ¿cuáles son los conceptos estéticos *lyotardianos*? En *Discurso, Figura*, Lyotard despliega sus tesis estéticas. Ahí postulará que la obra de arte no puede ser tratada ni como objeto de contemplación ni como concepto lógico. La obra de arte es ese espacio energético, libidinal que crea y genera constantes afecciones, pues ella es, ontológicamente es.² La obra de arte es

² Fermín Fèvre, "El itinerario de Jean François Lyotard", *Criterio Digital*, párr.6.

entendida como dimensión de realización erótica, es decir, el intercambio de pasiones, la tensión de intensidades opuestas o, en una palabra, la presentación del “deseo”.

El deseo, además de -a mi parecer- ser un concepto con suficientes matices para considerarlo ontológico,³ es una categoría problemática con la cual el autor se separa de la discusión sujeto-objeto, pues para Lyotard, como se ha dicho, la obra está viva, simplemente es. No obstante, ¿qué es el deseo? y ¿cuál es su relación con la obra o, dicho de otro modo, con lo que el filósofo concibió como el “espacio figural”?

Antes de cualquier aproximación, se precisa referir a las conferencias realizadas en 1964 para los nuevos estudiantes de la propedéutica en la Sorbona, reunidas en *¿Por qué filosofar?* (1989). En

³ Luisa María Jiménez Aguilera, “Ruptura con la estructura lógica de la tradición filosófica: de lo cierto a lo incierto”, *El deseo como concepto filosófico en la obra de Jean-François Lyotard*, p.26.

ellas, Lyotard introduce la concepción del “deseo” con la figura de Eros.

Allí se menciona que, en el Banquete de Platón, Sócrates, comenta que Diotima (una sacerdotisa) le narró la naturaleza de Eros: es el hijo del dios Poros y de Penía una pordiosera. En consecuencia, tiene la vida de un semidios ni mortal ni inmortal. Reconoce las virtudes, la belleza, la sabiduría debido a la naturaleza de su padre, pero la naturaleza mortal de su madre no le permite conservarlas. Razón por la que Eros, siempre está al asecho de las virtudes, pero una vez que las alcanza muere, así la ocupación que su condición le permite es el recommienzo, la búsqueda incesante, la andanza interminable de las virtudes.

Ahora, teniendo en mente que el deseo es, precisamente, mediante la figura de Eros esa intensidad que moviliza lo uno hacia lo otro y viceversa, se puede volver a *Discurso, Figura*. Ahí, el autor explica entre otras cosas, el tratamiento que le parece más adecuado para la obra de arte y la

exposición de la relación que él mismo encuentra entre “deseo” y “figura”.

¿Cómo tratar pues, a la obra artística sin que ésta sea un objeto de contemplación ni un concepto lógico?; Lyotard se apoyará en las investigaciones *freudianas* sobre el “inconsciente” y el “trabajo del sueño”.⁴ Explica que el hallazgo de Freud es que deseo y represión nacen juntos; y que, es a partir del método de la interpretación de los sueños que se puede acceder al inconsciente o, en términos *freudianos*, a los deseos ocultos que reprime el “fantasma originario”.

Lyotard encuentra en la simbólica de Freud algo importante. Freud aplica un tratamiento negativo a la imagen que se presenta en los sueños, el psicoanalista consideró que, para dar un sentido coherente a estos, la imagen del sueño no tenía que ser tratada como texto, sino como objeto. ¿Qué quiere decir esto? Según Lyotard, Freud observa que no hay que leer la imagen, sino verla. De acuerdo con

⁴ Jean-François Lyotard, “El trabajo del sueño no piensa”, *Discurso, Figura*, p.331.

Freud, Lyotard, sostendrá para sus fines estéticos que no hay que significar la imagen, sino interpretarla. Ella está ahí dispuesta al ojo y como toda energía o pulsión busca la expresión.⁵

De esta manera, el filósofo, sostiene que la obra de arte tiene que ser vista, no significada, igualmente, quiere decir que la obra de arte tiene una raíz sensible y esta raíz sensible es el deseo. El deseo se halla pues, movilizándolo el sueño, el arte y (también mantendrá) el lenguaje.⁶ Sin embargo, pasando a la siguiente categoría: ¿qué entiende el autor por figura? ¿cuál es la relación entre el deseo y la figura?

La figura, según Lyotard, es el lugar de manifestación del deseo, el espacio donde se interioriza la significación y se transforma el significado, dimensión donde se lleva a cabo un proceso doble: deformación formal y transformación del deseo en figuración. Es necesario precisar que,

⁵ “El no y la posición del objeto”, *ibid.*, p. 163.

⁶ “¿Signo lingüístico?” *ibid.*, p.103.

en *Discurso, figura*, lo figural no es lo que en arte se concibe como forma; es el lugar de expresión de una fuerza, es el espacio libidinal, concentración de lo pulsional.⁷

Del mismo modo en este texto, Lyotard concibe “el espacio figural” como un “intramundo” donde el deseo se expresa sin terminar de ser legible. Es el lugar donde el deseo simplemente es. También aquí se lleva a cabo la trascendencia del símbolo, es decir, se manifiestan las intensidades del deseo, aquellas que modifican y alteran la formalidad del lenguaje y del significado. Esa profundidad es la de su naturaleza sensible. Asimismo, la obra es el espacio donde se libera la represión del deseo.

De esta manera, el deseo y la figura dirigen el escenario estético lyotardiano y juntos forman la concepción del espacio figural: sitio donde se realizan las intensidades del deseo. De ahí también que la postura estética del autor sea la simbólica, es decir, una total apuesta por la figura y la expresión.

⁷ “Significación y designación”, *Ibid.*, p.33.

Ahora, señala el autor que, la figura: espacio que muestra al deseo sin inmovilizarlo, permite ver que hay una interacción de lo interior con lo exterior, de lo formal con lo figural, del placer y el displacer. Este juego tensional también se realiza en la imagen y en el ojo: es la relación “de la plasticidad y el deseo frente a la invariabilidad y la razón”. La relación del deseo y la figura, se corresponde de la misma manera que la del ojo y la imagen. Así para Lyotard, el ojo ya no escucha; desea, de ahí que sostenga que ver es un desear.⁸

¿Cómo hay que entender esto?, precisamente como relación de intensidades opuestas. Desear es la relación de ausencia-presencia de ese algo, de ese “otro” que, figura y desfigura en el “espacio” que el autor llama “figural”. Espacio donde se le tiene a ese “otro” pero como objeto, nunca completamente; al menos no apresado, no aprehendido, más bien, lateralmente, como ausencia, suelto, libre, móvil, en el recuerdo. En otras palabras, ver es desear porque,

⁸ “Connivencias del deseo con lo figural”, *Ibid.*, p.375.

de hecho, en el ver se tiene al objeto, pero a distancia figurado y desfigurado en la imagen de la memoria.

Volviendo a la relación del ojo y la imagen, Lyotard recalca que la labor de la fantasía o del fantasma originario, es espesar. El inconsciente tiene por tarea el desfigurar, ya que el deseo es siempre reprimido. Por ello el desfigurar o el engañar es propio a la imagen que condensa e imposibilita que se le obtenga mediante un proceso de significación lógica. Así, este trabajo de materia sensible o negativa de la imagen que explora Freud, modifica también (desde la lectura *lyotardiana*) el tratamiento que a ésta se le ha dado en un campo artístico, ya que, en psicoanálisis, la imagen no es la forma o el contorno, es dice Freud: “ruido encubriendo una voz”.

De aquí que Lyotard paralelamente atienda a la imagen pictórica como pantalla de apariencias que reclama al ojo o, dicho de otro modo, la imagen naturalmente es vista porque ella es manifestación, su condición es mostrarse. El arte, igualmente, ansía la figura porque en ella, el deseo seduce, se desencadena para encontrarse con el ojo;

cumpliendo así, su función: el engaño esencial, disfrazar u ocultar su verdadero sentido.

Hasta aquí se ha hecho mención de la simbólica *lyotardiana*: su postura estética y su tratamiento negativo. No obstante, falta mostrar de qué manera y dónde encuentro el juego del deseo y la figura en el campo musical.

Como se dijo, en *DF* no se examina la música. De ahí el empeño en ir a ese horizonte artístico con los conceptos del autor y; sin embargo, más allá del autor. Así, encontré los siguientes manuscritos musicales del siglo XIV del compositor francés Baude Cordier. Considero que estos muestran de manera maravillosa el juego del deseo y la figura, al mismo tiempo que, el del ojo y la imagen.



"Belle, bone, sage" y "Tout par suy composé" del compositor Baude Cordier, Codex de Chantilly, encontradas en <https://www.teoria.com/es/articulos/cordier/> como cortesía de IMSLP, 23, Octubre, 2019.

La pregunta que encausa las siguientes observaciones se formula así: ¿cuál es la magia de la imagen en estos dos manuscritos musicales de Baude Cordier? O, ¿cuál es la relevancia simbólica que exhiben estos manuscritos musicales?

Lytard en *DF*, caracteriza tres tipos de figura de acuerdo a su modo negativo de mostrarse o, en otras palabras, la manera en que el capricho del

deseo se expresa. En cada obra pictórica puede mostrarse alguna de estas tres figuras; sin embargo, lo interesante de estos manuscritos, es que se llevan a cabo las tres figuras. Se muestra así, el agudo juego del deseo y la figura. Ahora ¿Cómo concibe el filósofo del deseo estas tres figuras? La *figura-imagen*, dice Lyotard es:

[...] la que veo en las alucinaciones o en el sueño, que me dan el cuadro, la película; es un objeto dispuesto a distancia, un tema; pertenece al orden de lo visible; tal trazado revelador. [...] Es la que se deja ver en la escena onírica o casi onírica. Lo que ahí es violentado son las reglas de formación de la cosa percibida. La figura-imagen deconstruye el objeto de la percepción, ella se realiza en un espacio de diferencia. Podemos articularlo con precisión: lo que ella deconstruye es el contorno de la silueta; ella es la transgresión del trazado revelador [...] lo que es objeto de la deconstrucción es, en primer lugar, la línea que marca que no hay punto de vista único y reificante; la coexistencia de varios contornos

lleva a la simultaneidad de varios puntos de vista.⁹

La *figura-forma* es la que:

[...] forma parte de lo visible siendo, en rigor, visible ella misma, aunque en general no es vista; [...] la Gestalt de una configuración, la arquitectura de un cuadro, la escenografía de una representación, el encuadre de una fotografía y, en suma, el esquema.” [...] La figura-forma es aquella que sostiene lo visible sin ser vista, su nervadura; pero se la puede hacer visible. Su relación con el espacio inconsciente está dada por la transgresión de la buena forma (Gestalt). La “buena forma” es la forma pitagórica y neoplatónica. [...] Esa forma es apolínea. Al contrario, la figura-forma inconsciente -la forma en tanto figural- sería una anti-buena forma, una “mala forma”. Se la podría llamar dionisiaca, en tanto energética indiferente a la unidad del conjunto.¹⁰

La *figura-matriz*:

⁹ J-F, Lyotard, *Discurso, Figura, op. cit.*, p. 375 y p. 383.

¹⁰ *Ibid.*, p. 375 y p. 384.

[...] es por principio invisible, objeto de represión originaria, [...] fantasma “originario”. Ella es, con todo, figura, no estructura, porque es de entrada violación del orden discursivo, violencia hecha a las transformaciones que tal orden autoriza. “[es] la matriz fantasmática, lejos de ser un origen, demuestra lo inverso: que nuestro origen es una ausencia de origen y que todo lo que se presenta como el objeto de un discurso originario es una figura-imagen alucinatoria, situada precisamente en ese no-lugar inicial.” “la figura-matriz no es vista, sino que además no es visible ni legible. [...] Discurso, imagen y forma parejamente le faltan, a ella, que resiste en los tres espacios juntos. Las obras de un hombre no son nunca sino los retoños de esta matriz; ella puede entrecerse tal vez a través de su superposición, en espesor.¹¹

Para Lyotard, estas tres figuras: la imagen, la forma y la matriz pertenecen al “espacio figural”, cada una tiene una articulación negativa muy particular y precisa del deseo. En cada una de estas figuras se da la transgresión al orden del lenguaje formal, de

¹¹ *Ibid.*, pp. 375, 376 y p. 386.

modo que se muestra la connaturalidad del deseo y de la figura. De este modo, entiende Lyotard a través de Freud que, el acuerdo del deseo con la figura es la *transgresión*.

En la primera figura hay transgresión del objeto; en la segunda, transgresión de la forma y, en la tercera; transgresión del espacio. De acuerdo con lo anterior, se puede decir que, lo asombroso es que se muestran estas tres figuras en los manuscritos de *Belle, Bonne, sage* y de *Tout par compas suy composé ¿cómo?*

Hay *figura-imagen* porque la obra muestra una deconstrucción del objeto: el manuscrito no cumple con la horizontalidad del pentagrama que sigue la partitura de notación tradicional occidental. Se observa la negatividad en el objeto, es decir, en el manuscrito, dado que el pentagrama forma un corazón y un círculo respectivamente. La trasgresión se dirige hacia un ojo que no halla la formalidad del manuscrito tradicional, en vez de ello, conecta inmediatamente con el sentimiento o la afección a través de la figura.

Hay una *figura-forma* porque hay una transgresión de la “buena forma”, se expresa una fuerza dionisiaca o libidinal que deconstruye la composición monódica medieval, esto es, la composición musical para una sola voz. La composición musical del siglo XIV forma parte de la transición del Ars antiqua al Ars nova. En este cambio de paradigma compositivo también figura lo que se llamó el Ars subtilior: contexto histórico que buscaba el refinamiento de la polifonía. Se llevaba a cabo la complejidad rítmica que averiguaba la armonía, la concordancia o la unidad sonora simultánea. Es importante señalar que en ese momento se experimentaba la composición a más de una voz.

Así, la polifonía se concibe como la manifestación musical que se logra paralelamente con el desarrollo de la escritura, se da un “perfeccionamiento” de la notación musical. Se hace evidente la impaciencia de la expresión, motivo por el cual se aplica una transgresión a la “buena forma”, pues para producir algo nuevo es preciso, según Lyotard, la aplicación de una técnica negativa. En

consecuencia, es inevitable violentar el orden del lenguaje para abrir camino la intensidad, a la pulsión. De ese modo se evidencia el objetivo del compositor: un lirismo emotivo que afirma la fuerza de la expresión, la presencia del no-lenguaje en el lenguaje, es decir, presencia del deseo en la escritura musical.

Hay *figura-matriz*: represión originaria que mueve toda figuración, pero al mismo tiempo desfigura, ella es violencia pura. Es el modo de ser del deseo mismo, ausencia de origen, movimiento negativo por naturaleza. También es trascendencia de lo visto, la potencia que transforma perteneciente al espacio visual y al inconsciente, generadora de imágenes.

Esta también está presente en los manuscritos musicales de *Belle, bonne, sage* y *Tout par compas suy composé*, dado que toda obra tiene una raíz sensible. Las figuras tanto del corazón como del círculo, juegan con la figuración de alguna intensidad oculta o reprimida que, aunque ausente o pasada, se mantiene presente y condensada, unificando aquello

que se da y que no se da. En otras palabras, es, la espesura que dispone la imagen al ojo para que comience el juego de las pulsiones y tensiones entre ambos.

Mi reflexión acerca de estos dos manuscritos musicales es la siguiente: ambos son una muestra de la simbólica que atrapa y fascina a Lyotard. Ciertamente la magia o el enigma de estos manuscritos no se presenta actualmente tanto en lo audible como sí en lo visual. Sin embargo, basta observar el fenómeno musical desde su época para comprender que este hecho abrió un nuevo paradigma en la historia de la música, pues el hallazgo de la polifonía escrita no fue un hecho menor, al contrario, representó la forma de preservar esta práctica musical.

Asimismo, puede agregarse sin duda alguna, que el espacio donde se instala el símbolo musical para trascender es éste: el visual mediante la escritura; aquí comienza la exploración de la composición que unificará las distintas unidades musicales.

Para concluir queda por destacar que el valor de la estética lyotardiana o del juego de la figura y el deseo, permite concebir una atmósfera simbólica donde el ojo se libera con la línea, éste se dispersa con la imagen. Dicho de otro modo, la sensibilidad del ojo es excitada y seducida entre los distintos relieves y texturas de la imagen.

Se realiza aquella erótica del afuera y del adentro que hace ser a la obra una experiencia única. Con Lyotard, se concibe la liberación de la libido que instaurando el placer se posa en el cuerpo que ofrece la figura, ella a su vez, reúne al lenguaje conceptual con el ojo para que ambos cohabiten y así gozar de lo sensible.

Me parece pues que, en estos manuscritos, se agudiza la visión de un ojo que ansía transgredir la norma para alcanzar otros niveles de sensibilidad. Un ojo que pretende la belleza, la fuerza, la potencia de la magia de la imagen, un ojo poseído por su deseo. Lo que se ve, se hace sentir en efecto: la figura en *Belle, bonne, sage* es un corazón que hace referencia a la bella, buena y sabia y en *Tout par*

compas suy composé un círculo que refiere a lo infinito.

Y para provocar, finalmente, puede considerarse que su expresión trasciende genuinamente al campo musical; ¿cómo? el primer expectante es un músico, sí, pero la figura se muestra no sólo al músico, ella se da a todo ojo sin necesidad de conocimientos musicales y por ello impacta al analfabeto musical. Cualquier ojo es destinatario de la figura y, en consecuencia, de la afección que ella ostenta. Atracción inmediata y natural o, ¿acaso no genera curiosidad escuchar la pieza únicamente por haber visto la figura?

Para terminar, me queda subrayar que mediante la estética *lyotardiana* se puede observar en el compositor una notable búsqueda de la expresión tanto en el sonido como en el signo musical.

Se afirma, en este orden de ideas, que el autor de los manuscritos lleva a cabo un juego de intensidades transparentes y propias del deseo: manifestación de la inconsciencia, profundidad de lo

visible, principio de placer donde los contrarios, los opuestos son seducidos y efectuados mediante la figura y el deseo.

La relevancia del espacio figural es clara si se piensa en el ojo como sensibilidad privilegiada, afección visual inmediata, ya que se suscita el interés, la creación y la transformación de la realidad a través de la figuración; esta movilidad está presente en todas las expresiones artísticas.

Aquí sólo se da cuenta de una que pareciera quedar lejos de la expresión visual, sin plasticidad por su manifestación audible. Con este análisis estético de los manuscritos musicales de Baude Cordier, se intenta concebir; por consiguiente, un tipo de “corporalidad” en la música: el “espacio figural musical”. Y así, de alguna manera, generar diálogos, acercamientos, reflexiones cada vez más notorias y constantes entre el pensamiento estético y la música.

Bibliografía

Févre, Fermín. "El itinerario de Jean Francois Lyotard", *Criterio Digital*, [en línea] 1998, nº 2217,

[https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/1998/05/26/el-itinerario-de-jean-franccedilois-lyotard/] 23, octubre, 2019.

Jiménez-Aguilera, Luisa María, *El deseo como concepto filosófico en la obra de Jean-François Lyotard*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2017.

Lyotard, Jean-Francois, *¿Por qué filosofar?*, Paidós, Barcelona, 1989.

Discurso, Figura, La Cebra, Barcelona, 2014.

La condición posmoderna, R.E.I Argentina, Buenos Aires, 1991.

*ALBERT CAMUS: DEL SUICIDIO A LA
CREACIÓN DE UN HOMBRE REBELDE*

Laura Nolasco Santamaría¹

Lo absurdo es la razón lúcida que comprueba sus límites.
ALBERT CAMUS, *El mito de Sísifo*.

Cuando se habla de Albert Camus siempre se le relaciona con otros pensadores de corte existencial, empero, él jamás se consideró como partícipe de este movimiento, lo cual deja una senda bastante amplia entre sus contemporáneos. Haciendo una relevante afirmación y estudio sobre la cuestión primordial de la vida, partiendo de poder discernir entre si vale la pena vivir, se deslinda un extraordinario debate sobre su pensamiento y el sendero que trazó: el absurdo. Por tanto, y delante de muchas críticas y otras odas, forma ordenadamente una filosofía a través de su propio modo de vida y experiencia, la cual se muestra a lo largo de su herencia escrita.

¹ Estudiante de la Universidad de Guanajuato.

Camus fue un talentoso escritor y, a la vez, un sólido pensador capaz de no ceder a las tentaciones de los extremismos. Con su pensamiento libertario, progresista y, de alguna manera, revolucionario, erigió una suerte de héroe y representante de la lucha contra el mundo materialista e injusto, el cual supuestamente debería cambiar las estructuras económicas y sociales aterrizando, así, en la creación como una salida a la forma de vida absurda y llena de sinsentido.

Ahora bien, delante de este andar propone no sólo una salida absurda al vivir, que como es conocido sería el suicidio, sino que a través del reconocimiento del vivir absurdo del que se sujeta el hombre se puede tener un camino hacia una vida digna o, por decirlo de otra manera, llena de dolor y sufrimiento, ¿cuál es esa salida? *El hombre rebelde y la creación del mismo*. Aclárese, pues, que el hombre no sale del absurdo, sino que se tiene plena conciencia del mismo y con este supuesto, puede ser un hombre rebelde, un hombre, siguiendo un poco a Nietzsche, creador. Por tanto, lo que refiere esta

exposición es dar a conocer cómo es que el hombre puede ser un creador, un hombre rebelde, y tomar al absurdo alejado de la idea de suicidio.

Introducción

La pretensión inicial se encamina hacia una crítica del absurdo y del suicidio desde una perspectiva no única, pero sí relevante para los que se sirven de investigar, así, se intenta, también, verificar la vigencia que pueda o no tener.

Albert Camus ofrece respuestas claras al problema que consideraba vital para la filosofía: el suicidio, encarando el problema existencial número uno en el hombre: la muerte. Radicalmente, quiere enfrentar este problema desde la ontología, sin embargo, la emergencia de dicho problema es totalmente vivencial. A través de la vivencia que lo enmarca, se vuelca hacia el drama del hombre, su condición es el absurdo y su rebelión en contra no es otra cosa más que sostener al absurdo. Adelantando una reflexión, Camus se sirve de una lectura de la contemporaneidad entendida como la conciencia que

el hombre ha adquirido de la libertad y de la realización histórica de esa conciencia.

Si bien Descartes ya libró al yo de Dios, lo condenó al solipsismo. Hegel, por el contrario, intenta liberar al yo de ese solipsismo. Camus, convencido de que la salida del yo del solipsismo conduce necesariamente a una implantación del terror en la historia, examina la rebelión desde el concepto mismo, repasando, a su vez, expresiones históricas de rebelión y llegando a aseverar que el hombre, tomando la postura de un Sísifo feliz, puede llegar a crear sin librarse, claro, del absurdo.

/

Aquel argelino al que hicieran llamar *filósofo del absurdo* para no confundirle con los existencialistas sostuvo parentesco con ellos, pues se ocupaban del mismo asunto: el absurdo. Sin embargo, en el tratamiento de éste se distanciaron, teniendo Camus una postura fiel al absurdo, llevándolo a alejarse de la esperanza de los existencialistas, justificando que el absurdo no conduce a otra parte que no sea la

rebelión. Para Camus, el concepto de rebelión se encuentra imbricado en el concepto absurdo, se permite, entonces, rastrear el concepto de rebelión desde el absurdo, adoptando un cartesianismo al revés, haciendo un contraste de peso para los existencialistas y la *evasión* que nombró más tarde como *suicidio filosófico*. Todo esto a través de su razonamiento absurdo.

Pero, ¿a qué le llama *razonamiento absurdo*? Al querer él mismo responder la pregunta sobre el sentido de la vida se ve abocado a pronunciarse a un método, al cual, convenga a su indagación y tras la formulación de la pregunta antes realizada, Camus responde con otra pregunta, pero esta es aún más abierta, ¿hay una lógica incluso en la muerte? declarando lo siguiente: “no puedo saberlo si no es persiguiendo sin pasión desordenada, a la única luz de la evidencia, el razonamiento cuyo origen indico aquí. Es lo que se llama un razonamiento absurdo”.²

² Albert Camus, “Lo absurdo y el suicidio”, *El mito de Sísifo*, p. 23.

Camus percibe las ambiciones filosóficas de su época como una oscilación entre la racionalización y la irracionalización de lo real. La primera actitud conduce a la fragmentación de la razón; la segunda, a una divinización. Este pensamiento ha sido empapado de una filosofía de la no significación del mundo, que lleva irremediablemente a encontrarle sentido a través de la actitud religiosa, la cual, para Camus, nunca fue una salida. Así, la analítica camusiana se propone aclarar esta manera de proceder del espíritu. La pregunta es cómo.

La analítica de lo absurdo encuentra que la razón tiene en la contradicción su evidencia primera, pero que con frecuencia se desvía para reconciliarse con lo eterno, trátase de lo eterno filosófico o de lo eterno religioso, “la razón porta un rostro enteramente humano, pero sabe volverse a lo divino”.³ En su concepción histórica, la razón ha sabido aplacar la nostalgia humana, no obstante, en el razonamiento absurdo quiere permanecer fiel a la

³ A. Camus, “Un razonamiento absurdo”, *op. cit.*, p. 66.

contradicción, al desgarramiento, al divorcio. “El pensamiento de un hombre es ante todo su nostalgia”.⁴

Las mañas que pueda tener el *espíritu desinteresado* se dan a través de sus acomodamientos y de sus juegos de palabras, sugiriendo que la consecuencia lógica de negarle el sentido a la vida es el suicidio. Camus, por su parte, menciona que la relación entre *la vida no tiene sentido* y el juicio *la vida no vale la pena vivirla*, no es necesaria, sino contingente; justo ahí puede ser señalada la frontera entre los que están dispuestos a encarar las consecuencias del sinsentido de la vida y los practicantes de las múltiples formas de evasión, es decir, los existencialistas o aquellos se vuelquen a la esperanza.

Cuando aborda al suicidio, Camus se separa de la perspectiva sociológica en la cual se privilegia al componente social en la constitución del ambiente familiar del suicida. Por el contrario, se interesa por

⁴ *Ídem.*

la relación del suicidio con el suicida: “la sociedad no tiene mucho que ver con estos comienzos. El gusano se encuentra en el corazón del hombre. Allí hay que buscarlo”.⁵ Ocurre que el suicida tiene muy poco qué decir sobre el suicidio, aún para quienes hayan dejado un testimonio escrito. El suicidio coloca una evidencia decisiva: matarse es confesar que vivir no merece la pena.

La evasión en Camus resuena como obscuridad que reina entre absurdo y suicidio. Usualmente, los suicidas son quienes están seguros del sentido de la vida y no lo hacen quienes no lo creen. La vida, dicho sea de paso, tiene su propia lógica cuyo juego constante es eludir. Camus, consciente de la sustentación de la existencia, intenta arrojar luz sobre este asunto al proponer una relación de contingencia entre lo absurdo y el suicidio. El suicidio resuelve lo absurdo, pero el absurdo no puede resolverse porque es una confrontación. El suicidio confiesa que no vale la pena vivir, pero no puede sentenciarse lógicamente que tener una

⁵ *Ibid.*, p. 19.

conciencia de lo absurdo obliga a quienes deseen ponerse de acuerdo consigo mismos a suicidarse. Empero, el suicido –el acto de– pareciera no interesarle del todo, lo que sí es el *suicidio filosófico*.

Basta juzgar bien para obrar bien así Camus condensó a Descartes en su *Discurso del método* y el recurrente asunto de la relación entre la lógica y la vida. Para Camus, basta con juzgar bien en relación con el análisis de una pasión, la cual se presenta a la emoción clara y distinta, pues, juzgar bien no consiste en orientar la actividad del pensamiento hacia el propio pensamiento, sino hacia una pasión esencial: lo absurdo de la relación que el hombre mantiene con el mundo.

La voz de Descartes resonará en *El mito de Sísifo*: “la primera operación mental es distinguir lo verdadero de lo falso, [advirtiendo inmediatamente] no obstante, en cuanto el pensamiento reflexiona sobre sí mismo lo primero que descubre es una contradicción”.⁶ Lo que Camus mantendrá de

⁶ *Ibid.*, p. 31.

Descartes es lo que comportan las evidencias y vertiginosidad de toda reflexión póstuma: “si quiero limitarme a las evidencias, sé lo que el hombre quiere, sé lo que el mundo le ofrece y ahora puedo decir también lo que los une. No necesito ahondar más. Una sola certidumbre basta para quien busca. Se trata solamente de sacar de ella todas las consecuencias”.⁷ Probablemente, aquí se deja ver la coincidencia cartesiana-camusiana según el método. Igual que Camus, a Descartes le bastó una sola certidumbre: soy. Lo demás es análisis. Se trata, entonces, de apostarle todo al juicio lógico por excelencia: si $p \rightarrow q$. En Descartes: la subjetividad, la abstracción, la ciencia; en Camus: lo absurdo, lo concreto, la vida.

De acuerdo al método, la analítica del absurdo ha determinado, al mismo tiempo, a la emoción y a la claridad. La emoción se refiere a la que suscita lo absurdo. “La sensación de absurdo a la vuelta de la esquina puede sentirla cualquier hombre. Con tal, en su desolada desnudez, en su luz sin brillo es

⁷ *Ibid.*, p. 47.

insaciable. Por esa misma dificultad merece una reflexión”.⁸ En cambio, para alcanzar la noción de lo absurdo se requiere de la luz natural del espíritu, en lenguaje de Husserl, de una actitud temática. “El sentimiento de lo absurdo, no es, sin embargo, la noción de lo absurdo. La fundamenta, sin más”.⁹ Es decir, el fundamento lo provee la emoción.

En tanto, la analítica de lo absurdo encontrará enseguida su aplicación más pertinente: el examen de los contenidos concretos bajo la forma $p \rightarrow q$. La requisitoria a las llamadas filosofías existenciales no cobija al hallazgo, sino tan solo el análisis. No es p (lo absurdo) lo que está en cuestión, sino el análisis que estos pensadores conducen hasta q (esperanza o suicidio); por tanto, el cuerpo de evidencias que han tenido origen con estos pensadores suscribe a una ontología de lo absurdo. Camus invoca a Pedro Grullo (uno de sus personajes principales) y estima que la ecuación $p \rightarrow q$ sólo se cumple como *absurdo* \rightarrow *absurdo* y nunca como *absurdo* \rightarrow *esperanza* o

⁸ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁹ *Ibid.*, p. 45.

absurdo → *suicidio*; así mismo, dado que ha percibido lo absurdo como confrontación del hombre con su propia obscuridad, dicha ecuación se cumple, de manera más concreta, como *absurdo* → *rebelión*. La rebelión toma, por tanto, su estatuto óntico de la naturaleza misma de lo absurdo; se hace explícito el sentido de la ecuación camusiana *absurdo, entonces rebelión*.

II

El problema de la rebelión será tratado por Camus en *El hombre rebelde*, 1951, donde da acento al carácter real de la rebelión, la cual se opone al suicidio, ya que mientras este último pretende resolver el absurdo, la rebelión lo sostiene sin ser resignación. De tal forma que Camus no trata de alejarse de la realidad de la muerte, sino de superar el espanto mediante la conciencia de lo que ella significa, es decir, que no tiene sentido y por este *sinsentido* se le vivirá mejor. La rebelión, por otra parte, se muestra como el estado por excelencia en virtud del cual se preserva lo absurdo, quedando establecida una relación

necesaria entre lo absurdo y la rebelión. Así pues, intenta mostrar la relación que guarda la ecuación *absurdo* → *rebelión* con la pseudoecuación *absurdo* → *suicidio*, la cual se puede traducir como *absurdo* → *asesinato*.

El argelino distingue en *El hombre rebelde* entre crímenes de lógica y crímenes de pasión caracterizando a la sociedad contemporánea como la época del crimen lógico. “Nuestros criminales ya no son aquellos jovencitos desarmados que invocaban la excusa del amor. Por el contrario, son adultos, y su coartada es irrefutable: la filosofía, que puede servir para todo hasta para transformar a los criminales en jueces”.¹⁰ Su contexto, irremediablemente, hace que se proponga examinar las justificaciones sobre el crimen lógico.

La época del crimen lógico debe examinar la acción que conduce al asesinato o a ser cómplices del éste. “Se trata de saber si la inocencia, desde el momento, puede abstenerse de matar [...] no

¹⁰ A. Camus, *El hombre rebelde*, p. 13.

sabremos nada mientras no sepamos si tenemos derecho a matar a ese otro que está ante nosotros o a consentir que muera”.¹¹ El inocente puede referir al hombre absurdo, el cual deberá actuar entre los hombres que le rodean, lo que exige responder claramente a la cuestión que la sangre y los clamores de la época le plantean, es decir, el asesinato. En virtud de una lógica indigente y de una falta de vertiginosidad como el nihilismo absoluto, partiendo de lo absurdo, conduce la reflexión hasta el asesinato. De modo que el nihilismo, a través de un orden casi monótono, lleva los valores del suicidio hasta su última consecuencia más extrema que es el crimen lógico.

El razonamiento absurdo, que niega las razones al suicidio, no puede ofrecérselas al asesinato. La única evidencia dentro de la experiencia absurda es la rebelión, la cual extrae sus razones de sí misma como ejercicio para aprender a conducirse. Al aplicarse el examen de la rebelión con los criterios trazados por la analítica de lo absurdo,

¹¹ *Ibid.*, pp. 14-15.

Camus observa que en toda rebelión hay implícito un juicio de valor al que pronto se le descubrirá su carácter universal. En efecto, con el sacrificio de su vida, el rebelde muestra que lo hace en beneficio de un bien que sobrepasa su destino. Ese valor le proporciona al rebelde una razón para actuar, alimentando la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos. “¿Por qué rebelarse si no hay, en uno, nada permanente que preservar?”.¹²

Para Camus, la rebelión se hace contra el lamento y contra la opresión y, en su impulso más profundo, el rebelde se identifica con una comunidad natural. Camus reacciona contra Max Scheler en *El hombre del resentimiento* al identificar el espíritu de rebelión con el resentimiento. Para el argelino, la rebelión, al fracturar el ser y ayudarlo a desbordarse, sobrepasa el acto simple de la reivindicación, emparentando en alguna medida con el resentimiento; el cual Scheler define como secreción

¹² A. Camus, “El hombre en rebeldía”, *El hombre rebelde*, p. 31.

nefasta de una impotencia prolongada. El análisis de éste falla en lo concerniente a la rebelión del hombre contra su condición absurda, pues en palabras del propio Camus: “Scheler quiere demostrar que el humanitarismo va acompañado del odio al mundo. Se ama a la humanidad en general para no tener que amar a los seres en particular”.¹³

En el movimiento de rebelión, se exige considerar aquello que en el hombre no puede reducirse a la idea, lo que no significa que ninguna rebelión esté cargada de resentimiento, pero sí, en cambio, que, aunque aparentemente es negativa, la rebelión es profundamente positiva, ya que revela lo que hay que defender siempre en el hombre. Para el análisis de la rebelión, Camus incorpora la observación de Scheler de que el espíritu de rebelión sólo es posible en los grupos en donde una igualdad teórica encubre grandes desigualdades de hecho, lo que implica que el problema de la rebelión sólo adquiere sentido dentro de la sociedad occidental.

¹³ *Ibid.*, p. 34.

El hombre rebelde se ha definido como aquel que dice que no, si bien dicha negación comporta la afirmación de un valor, la sustenta la circunstancia de una contemporaneidad cargada de negaciones. Parece, entonces, haber una declaración hacia la rebelión, la cual, hablando moderna y contemporáneamente, es una de las dimensiones esenciales del hombre.

En esencia, la rebelión es interrogación, de ahí que en el mundo sagrado dicha problemática carezca de sentido, porque no hay interrogaciones sino respuestas y comentarios eternos. Pero, ¿se encuentra en las formas contemporáneas del pensamiento y la acción rebeldes la solidaridad invocada por el *no* del espíritu de rebelión? Para el autor trabajado, toda rebelión que destruye esa solidaridad coincide con un consentimiento homicida.

El drama de la conciencia sublevada consiste en el sublevarse para darle cauce a su ser esencial, el hombre debe imponer un límite a su propia sublevación, límite que descubre mediante la experiencia de que el peso de la existencia se lleva

colectivamente. Por tanto, se puede aseverar que en la experiencia de la rebelión, la conciencia absurda reconoce que el sufrimiento es una peste colectiva. La rebelión, así, desempeña el papel del *cogito* en el pensamiento, mismo que será la evidencia primera en el orden práctico, pues la rebelión saca al individuo de su soledad.

Con lo anterior, Camus considera haber liberado al hombre del solipsismo que los modernos habían arrastrado y se encamina al estudio de la *rebelión metafísica*, la cual define como “el movimiento por el que un hombre se levanta contra su condición y la creación entera”.¹⁴ La llama metafísica, pues discute los fines del hombre y de la creación. Al declararse frustrado por la creación, el hombre rebelde metafísico invoca tácitamente un juicio de valor en nombre del cual niega su aprobación a la condición que le ha sido impuesta. La rebelión metafísica es la reivindicación motivada de

¹⁴ A. Camus, “La rebeldía metafísica”, *El hombre rebelde*, p. 43.

una unidad dichosa, ya que reivindica la creación porque no se quiere morir ni sufrir.

Ahora bien, al llevar su reflexión del crimen lógico hasta este punto, ¿a dónde realmente se dirige? Camus encuentra en este punto la ocasión para comentar la obra del romanticismo, ante el cual, sin predicar propiamente el crimen, ilustra un movimiento profundo de reivindicación convencional del proscrito, del buen presidiario y el bandido generoso. Al conceder la preferencia al mal y al individuo, el romanticismo desafía ante todo la ley moral y divina, razón por la cual su imagen más original no es el revolucionario, sino el dandy.

El hombre en rebeldía romántico exalta el individuo y el mal, no toma partido por los hombres, sino tan sólo por sí mismo. El dandismo, sea el que sea, es siempre un dandismo en relación con Dios. El individuo, en tanto que criatura, sólo puede oponerse al creador. Tiene necesidad de Dios, con quien

prosigue una especie de tenebrosa coquetería.¹⁵

La blasfemia del romántico sigue siendo irreverente. Habla de Dios, pero de igual a igual, al mal le responde con el mal y a la crueldad, con la soberbia; pero no niega ni el poder ni el lugar de la divinidad. En ese momento, encuentra que el hombre rebelde y su estrategia metodológica encaminada a hacer explícita la ecuación *absurdo, entonces rebelión* se sigue, pero advierte que su estudio de la rebelión metafísica privilegia lo relativo a las consecuencias de la rebelión metafísica, sin perder de vista la verdad de sus orígenes. Observa cómo el *aunque* de la rebelión metafísica se realiza históricamente como destrucción absoluta.

Camus cree haber terminado su estudio sobre la rebelión metafísica precisando que si el *asesinato* de Dios es un evento contemporáneo, no es exacto afirmar que con ello se comenzó la tragedia del

¹⁵ A. Camus, "El rechazo de la salvación", *El hombre rebelde*, p. 85.

hombre contemporáneo; se trata, además, de un drama cuyo origen puede ser localizado al final del mundo antiguo. Desde ese momento, y hasta nuestro presente contemporáneo, los hombres alzados en rebelión han empujado cada vez más las fronteras del campo atrincherado hasta hacer de todo el universo una fortaleza contra el dios caído y desterrado, su única libertad, pues, ha constituido en construir la prisión de sus crímenes.

El rebelde metafísico pugnará por la construcción del reino de la justicia para reunir por fin a la comunidad divina, se dirá que matar a Dios y edificar una iglesia es el movimiento constante y contradictorio de la rebelión. Este esfuerzo convulso merece ser estudiado, pero, por desgracia, sólo ha sido el nihilismo moral y la voluntad los que se han encargado de hacerlo. En la cúspide de lo irracional y en una Tierra que le es ajena, el hombre marcha solitario, coleccionando más crímenes que arte. *Al me rebelo, luego existimos, se puede agregar y estamos solos.*

III

Para Camus, la obra de arte es la única probabilidad de mantener la tensión frente al mundo, lo cual viene a significar al mismo tiempo tener la conciencia despierta y afirmar la rebelión como fidelidad a lo absurdo. Sin embargo, no considera que la obra de arte sea un remedio para el mal espiritual, pues no es un refugio de lo absurdo, sino un fenómeno absurdo. Además, la obra de arte permite al espíritu salirse de sí mismo y colocarse frente a otro para mostrar el camino sin salida en el que la sociedad está envuelta. En cuanto a la arbitraria oposición entre arte y filosofía, para Camus la unidad de propósito del espíritu es una sola, pues “no hay fronteras entre las disciplinas que el hombre se propone para comprender y amar. Se interpenetran, y la misma angustia las confunde”.¹⁶

Por otro lado, Camus se pregunta si es posible una obra absurda, resaltando que al contribuir al triunfo de lo carnal, la obra de arte provoca el

¹⁶ A. Camus, “La creación absurda”, *El mito de Sísifo*, p. 126.

renunciamiento de la inteligencia a razonar sobre lo concreto, pues

la obra de arte encarna un drama de la inteligencia, pero no lo demuestra sino indirectamente. La obra absurda exige un artista consciente de sus límites y un arte en el cual lo concreto no signifique nada más que lo concreto. No puede ser el fin, el sentido y el consuelo de una vida. Crear o no crear no cambia nada. El creador absurdo no se apega a su obra. Podría renunciar a ella; a veces se renuncia.¹⁷

La verdadera obra de arte es, incluso, la que dice menos. El gran artista es el viviente, que, entendido como el recipiente de la convivencia entre sentir y reflexionar, da carne a un drama intelectual. “La obra absurda ilustra la renuncia del pensamiento a sus prestigios y su resignación a no ser sino inteligencia que pone en marcha las apariencias y cubre con

¹⁷ *Ídem.*

imágenes lo que carece de razón. Si el mundo fuese claro no existiría el arte”.¹⁸

Camus discurre si en la novela, donde aún permanece la necesidad de explicar –lo que no pasa con las artes– puede mantenerse el absurdo. Identifica el acto de pensar con la vocación a crear un mundo y, así, resolver el divorcio insoportable. La novela, entonces, se halla untada de intelectualidad. “La novela tiene su lógica, sus razonamientos, su intuición y sus postulados. Tiene asimismo sus exigencias de claridad”.¹⁹

Tanto la creación novelesca como las tesis difundidas por los grandes exponentes del pensamiento humillado –los existencialistas– son asombro inicial y rumia fecunda, lo que despierta deseo por conocer la fuerza que determina, en últimos casos, su retorno al camino común de la ilusión. La obra absurda reclama gratuidad absoluta

¹⁸ *Ibid.*, p. 127.

¹⁹ *Ibid.*, p. 128.

si en ella no se respetan los mandamientos de lo absurdo, si no se ilustra el divorcio y la rebelión, no es gratuita, consagra las ilusiones, suscita esperanza. Ya no puedo separarme de ella. Mi vida puede encontrar en ella un sentido, y eso es ridículo. Ya no es ese ejercicio de despego y de pasión donde arden el esplendor y la inutilidad de una vida de hombre.²⁰

Aquí es donde Camus presta especial atención sobre la sensibilidad absurda y la fidelidad que se le debe, puesto que habiendo abonado suficiente terreno para dejar sentado que el pensamiento analítico se halla inhabilitado para matrimoniarse con lo absurdo, se aplica con el mayor rigor a desatar la renuencia acaecida a uno de los más brillantes exponentes de lo absurdo: Fiodor Dostoievsky. A través del novelista ruso, salta a Camus una dificultad de la ascesis absurda, ya que capta la médula del universo dostoievskiano en el grito rebelde de *la existencia es engañosa y eterna*, donde paradójicamente posará su renuncia.

²⁰ *Ibid.*, p. 130.

Dentro de la obra de arte, existe una exigencia de pensamiento: el rechazo de la esperanza y la afirmación de la libertad y la diversidad. A propósito, Camus asevera:

nada sirve tan bien al arte como un pensamiento negativo. [...] Trabajar y crear para 'nada', moldear el barro, saber que la propia creación carece de futuro, ver esa obra destruida en un día siendo consciente de que, en el fondo, eso no tiene más importancia que construir para los siglos, es la sabiduría difícil que autoriza el pensamiento absurdo.²¹

Rebelión, libertad y diversidad son componentes intransferibles de la creación absurda. Albert Camus resalta el parentesco entre el creador, el conquistador y el comediante; señalando la inexistencia de fronteras entre el parecer y el ser.

Nada de todo esto tiene sentido real. Hay que hacer todavía progresos por el camino de esa libertad. El último esfuerzo para estos espíritus emparentados, creador o conquistador, consiste en saber liberarse también de sus

²¹ *Ibid.*, p. 144.

empresas: llegar a admitir que la obra, sea conquista, amor o creación, puede no ser; y consumir así la inutilidad profunda de toda vida individual.²²

Puesto que no es posible afirmar la fealdad total del mundo, el arte se exigirá exaltar algunos aspectos de lo real; lo recusará, sin duda, pero sin sustraerle.

Nietzsche podía rechazar toda trascendencia, moral o divina, diciendo que esta trascendencia llevaba a la calumnia de este mundo y de esta vida. Pero tal vez haya una trascendencia viva, cuya belleza hace su promesa, que puede hacer amar y preferir a cualquier otro mundo mortal y limitado. El arte nos volverá así a los orígenes de la rebelión, en la medida en que trata de dar su forma a un valor que huye en el devenir perpetuo, pero que el artista presente y quiere arrebatarse a la historia.²³

La superación del nihilismo concierne tanto a la revolución como al arte, por lo cual será necesario encontrar el camino de una síntesis creadora donde

²² *Ibid.*, p. 148.

²³ A. Camus, "Rebeldía y arte", *El hombre rebelde*, p. 358.

lo singular y lo universal se equilibren en una dura tensión. En otras palabras, la finalidad es volver a encontrar la fuente de la rebelión para iluminar el drama de la época contemporánea en la cual el trabajo ha dejado de ser creador. “Las dos preguntas que plantea desde ahora nuestro tiempo a una sociedad sin salida: ¿es posible la creación?, ¿es posible la revolución?, no son más que una sola, que atañe al renacimiento de una civilización”.²⁴

Existe una reorientación al abogar por una creación pletórica de sentido, por lo que se ha denominado *la extraña libertad de creación*. De ahí que, si bien puede verificarse que la buena creación acaecida en la Europa de los siglos XIX y XX prosperó en abierta confrontación con lo establecido, de igual manera deviene ficticia y estéril la pretensión de buscarse un lugar en el arte por el único hecho de hacer oposición con la sociedad.

²⁴ *Ibid.*, p. 377.

Es así como muchos de nuestros artistas aspiran a ser malditos, tienen mala conciencia a causa de no serlo, y desean, al mismo tiempo, el aplauso y el silbido. Naturalmente, la sociedad, que hoy está cansada o se muestra indiferente no aplaude o silba más que por casualidad.²⁵

¿Qué es, pues, el arte? Tras ahuyentar la miseria conceptual con que los academicismos de derecha y de izquierda, al tiempo que niegan el arte, refuerzan la miseria real. Una respuesta a dicho cuestionamiento estaría en el objetivo de la misma, que es ante todo comprender. El artista, al contrario del juez, es un justificador abogado perpetuo de la criatura viva. Así, en cierto sentido, el arte es una rebelión con el mundo, pues quiere dar otra forma a la realidad; es negación y consentimiento perpetuo de desgarramiento renovado.

²⁵ A. Camus, *Conferencia de 14 de diciembre de 1957*, p. 1178.

Bibliografía

- Blackham, H. S., *Seis pensadores existencialistas*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- Brisville, J. C., *Camus*, Ger, Buenos Aires, 1962.
- Camus, Albert, *Calígula*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- _____, *Cartas a un amigo alemán*, Alianza Tres, Madrid, 1945.
- _____, *Conferencia del 14 de diciembre de 1957*, *Obras completas*, Aguilar, México, 1959.
- _____, *El extranjero*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- _____, *El hombre rebelde*, Alianza Editorial, Madrid, 2016.
- _____, *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid, 2017.
- _____, *El primer hombre*, TusQuets, México, 2010.
- _____, *La peste*, Sudamerica, Buenos Aires, 1995.

_____, *La muerte feliz*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

_____, *Nupcias*, Alianza Tres, Madrid, 1945.

_____, *Obras selectas: El extranjero, La peste, La caída, El mito de Sísifo, El hombre rebelde, Cartas a un amigo alemán, Bodas, El verano*, Mirlo, tinta viva, México, 2018.

Cioran, Emile. "Sólo se suicidan los optimistas", *Revista Diners*, Colombia, 2013, No. 363.

De Luppe, Robert, *Testigos del Siglo XX: Albert Camus*, Fontanella, Barcelona, 1970.

Dostoievsky, Fiodor, *Los hermanos Karamazov*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

Los demonios, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

CONTRA MARX Y CON MARX: UN DIÁLOGO
EN TORNO A LA CIENCIA Y LA TÉCNICA
MODERNA

*Jorge Luis Quintana Montes*¹

Indicaciones preliminares

Jacobo Muñoz insistió en vida, al igual que muchos de los intérpretes de la obra de Karl Marx, en la actualidad del pensamiento del filósofo y economista alemán. Pensar en el carácter contemporáneo de su crítica al capitalismo, tiene pleno sentido en el marco de la situación del trabajador actual, a la vez que sus análisis acerca de la fuerza de trabajo como fundamento del capital, permiten poner en perspectiva la crisis de un capitalismo financiero y especulativo – desgajado de la economía real– tal cual lo comenta Touraine en *El fin de las sociedades*.²

¹ Estudiante de posgrado en FFYL BUAP.

² A juicio de Touraine, el problema de la crisis financiera responde a una suerte de pérdida de interés de la economía, respecto de las condiciones concretas de la vida humana; es decir, que de la mano de la pretensión de reproducir sistemáticamente el capital sin una base real –pues con el

Sin embargo, poner a Marx en diálogo en un análisis contemporáneo de la ciencia y la técnica moderna podría sonar algo forzado: su cercanía a la máquina de vapor antes que a las formas desarrolladas de la técnica pondrían en cuestión lo que intentamos hacer aquí, mas, a nuestro juicio, los comentarios de Marx acerca de la ciencia y la técnica tienen plena vitalidad en el aquí y ahora del acontecer mundial.

capitalismo financiero el trabajo deja de ser la fuente última de la riqueza, siendo reemplazado por la especulación—, corre parejo le pérdida del sentido humano de la administración de la riqueza, ya que, a final de cuentas, son los sujetos menos acaudalados los que reciben el impacto más fuerte de una reproducción del capital fundada en el mero cálculo abstracto. Para Piketty (2015), la pérdida del papel protagónico del Estado dentro de la economía capitalista es vital para explicar la desconexión que surge entre la economía financiera y las necesidades humanas: es justo cuando tiene lugar la desregularización estatal de la economía que “el sistema financiero y el capitalismo patrimonial se (...) [vuelven] particularmente frágiles, volátiles e imprevisibles” (Thomas Piketty, *La crisis del capital en el siglo XXI*, 13) ¿La consecuencia de la volatilidad?: “La supervisión financiera progresó tímidamente desde 2008 y pretendió ignorar los orígenes de la crisis vinculados a la desigualdad: el estancamiento de los ingresos de las clases populares y medias y el aumento de la desigualdad, en particular en los Estados Unidos (donde el 1% de los más ricos absorbió cerca del 60% del crecimiento entre 1997 y 2007), contribuyeron de manera evidente a la explosión del endeudamiento privado [; esto es, de las personas con escasa solvencia que sometieron a créditos con altos intereses]” (Thomas Piketty, *La crisis del capital en el siglo XXI*, 17).

Para pensar en clave crítica la ciencia y la técnica en nuestro preciso momento histórico, Marx juega un papel esencial por tres motivos: en primer lugar, nos permite cuestionar su neutralidad y concepción positiva en tanto que fuerza productiva, a partir de la crítica que ejerce Marcuse a los postulados marxianos. En segunda instancia, sus análisis del valor ponen de relieve un modo distinto de matematización del orden de lo real, el cual se ejecuta más allá del ordenamiento físico-matemático del mundo, propio de las ciencias exactas. Finalmente, tanto Marcuse como Marx permiten ampliar el carácter de dominio con que caracteriza ontológicamente Heidegger a la técnica moderna: pasar del dominio de la naturaleza, al dominio del hombre por el hombre.

En este orden de ideas, lo que proponemos es pensar *contra* Marx y *con* Marx los límites de la ciencia y la técnica moderna, al ponerlo en diálogo con Martin Heidegger y Herbert Marcuse. Aquí, entrecruzaremos dos tradiciones bastante disímiles, pero que en último término coinciden en el momento

de caracterizar el mundo contemporáneo, pues los tres autores mencionados, no como profetas, pero con una curiosa visión proyectiva del futuro, no sólo describieron y analizaron su entorno, sino que nos brindaron las herramientas concretas para abordar críticamente nuestra específica situación histórica.

Contra Marx: acerca de la neutralidad de la ciencia y la técnica

Los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 pueden ser asumidos –quizá– como ese primer gran texto de Karl Marx, en el cual se permitió avanzar lanza en ristre en contra de las contradicciones inherentes al sistema capitalista, en las que el trabajador, antes que sujeto realizado a plenitud,³ no

³ Es importante tener en cuenta que, para el periodo de redacción de los *Manuscritos*, Marx no esbozaba una doble lectura de la técnica y su inserción en el proceso productivo. Para 1844, lo propio del trabajo enajenado era el embrutecimiento del obrero. En contraste, en la *Miseria de la filosofía*, además de un primer momento de enajenación en relación con el aparato, aparecerá, desde la crítica a Proudhon, el carácter liberador, ya no únicamente embrutecedor de la técnica. De hecho, para pensar la libertad más allá de la libertad política en tanto que emancipación real del hombre (*Sobre la cuestión judía*), será necesario la reducción de la jornada laboral (*El capital* III), reducción esta auspiciada por la maduración de

pasaba de tornarse en una suerte de medio-mercancía para la reproducción del capital. En el primero de los *Manuscritos*, la tematización marxiana de la alienación se desarrolla a partir de tres relaciones dicotómicas concretas, que actúan como dos caras de una misma moneda: i) irrealidad-realización, ii) pérdida del objeto-objetivación y iii) apropiación- enajenación.

Objetivación y realización, constituyen una primera unidad de análisis marxiano. Con ambas categorías, el filósofo alemán piensa la concreción de la actividad productiva del hombre. Cuando éste la realiza, de forma necesaria deviene en objetivación, pues se cristaliza en una mercancía dada. Realizar el trabajo es objetivarlo en un producto. La contracara de estos dos primeros aspectos, son la pérdida del objeto y la irrealidad. Con la irrealidad, piensa Marx la anulación y destrucción de todo el potencial del obrero: mientras realiza el trabajo en la mercancía, se desrealiza al embrutecerse: “La realización del

ciencia y técnica asumidas como fuerzas productivas nucleares del modo de producción capitalista.

trabajo aparece de tal modo como idealización, que el trabajador es irrealizado hasta morir de hambre (...) Desarrolla la mente, pero en el trabajador desarrolla la estupidez, el cretinismo”⁴. La pérdida del objeto es la contracara de la objetivación, en la medida en que el trabajador no tiene la propiedad de los medios de producción a partir de los cuales crea la riqueza: “La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto, que el trabajador se halla desposeído de los objetos más necesarios no sólo para la vida sino también para el trabajo”.⁵ Finalmente, el binomio apropiación-enajenación, aluden al hecho de que el obrero que crea la riqueza, no puede acceder a los productos que son objetivados por él. Las mercancías, que le son ajenas en tanto que realidad material que se le contrapone, devienen a la vez en propiedad del burgués, que se las apropia a partir del trabajo enajenado.

En el horizonte de estas condiciones de producción propias del sistema capitalista, ciencia y

⁴ Karl Marx, *Manuscritos de París*, pp. 485-486.

⁵ K. Marx, *Manuscritos de París*, p. 485.

técnica juegan un papel esencial pues, en último término, constituyen elementos propios del conjunto de las fuerzas productivas que permiten el andar de los engranes del capitalismo: “La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre otras por el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales”.⁶ Vale aquí la pena preguntarse por el modo específico en que opera esta presencia de ciencia y técnica en el marco del sistema capitalista. La respuesta, a nuestro juicio, se mueve en al menos tres niveles: i) de acuerdo a lo que se sostiene en *Trabajo asalariado y capital*, la inserción de la técnica en el sistema de producción, repercute de forma negativa en la condición material de vida del trabajador, ¿por qué?, porque la automatización y tecnificación del capital trae aparejado una menor especialización del obrero que,

⁶ K. Marx, *El capital*, p. 49.

a final de cuentas, termina por devenir en un apéndice de la máquina. La consecuencia inevitable, es la baja del salario.

ii) Si seguimos *El capital*, hay que indicar que el crecimiento del capital supone la automatización del proceso productivo, para aumentar justamente la productividad. Dicha automatización tiene como correlato la creación de una población excedentaria que no es contratada por el burgués y que, en razón de la relación oferta-demanda, permite mantener a bajo costo el precio de la mercancía “fuerza de trabajo”.

iii) La ciencia y la técnica, el aparato, gozan de un aura de neutralidad para Marx. En *Trabajo asalariado y capital*, por ejemplo, siguiendo la comprensión del capital de Smith, señala específicamente que una máquina de algodón es eso, una máquina de algodón, que sólo deviene capital cuando se inserta en el marco de la reproducción del capital, así como un negro es esclavo en una sociedad cuyo modo de producción se funde en la esclavitud:

¿Qué es un esclavo negro? Un hombre de la raza negra. La explicación es tan buena como la otra.

Un negro es un negro. Sólo se convierte en esclavo en ciertas relaciones. Una máquina que hila algodón es una máquina para hilar algodón. Se vuelve capital sólo en ciertas relaciones. Arrancado de estas relaciones, no es más capital.⁷

Esta comprensión evidentemente neutral de la técnica en tanto que fuerza productiva, permite leer, en retrospectiva, lo señalado por Marx un par de años antes en su *Ideología alemana*. Si la premisa de toda historia es que el hombre pueda existir orgánicamente, necesariamente el primer hecho histórico es la creación de formas de producción que permitan la satisfacción de las necesidades humanas más básicas; esto es, la reproducción de la vida material. En el seno de la reproducción de la vida material, surgen las fuerzas productivas, en evolución, expuestas a la destrucción, pero

⁷ Karl Marx, & Friedrich Engels, "Wage Labour and Capital", *Collected Works 1849* (Vol. 9), p. 211.

asimiladas también por formas distintas de reproducción de la vida material de la cual nacieron. A partir de una revisión histórica, Marx señala que todas las generaciones se desarrollan a partir de los avances y de las circunstancias que los otros les heredan. La conciencia está determinada materialmente, pero a su vez, desde allí reconstruyen su mundo, modificando su condicionamiento concreto. Las fuerzas productivas desarrolladas por una generación, hacen parte de la herencia legada:

Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la “autoconciencia”, como el “espíritu del espíritu”, sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias (...) La permanencia de las fuerzas productivas obtenidas sólo se garantiza

al adquirir carácter universal el intercambio, al tener como base la gran industria.⁸

Tenemos hasta aquí que la comprensión de Marx de las fuerzas productivas y, por ello, de la ciencia y la técnica, resulta perturbadoramente neutral, pues transita de modo de producción a modo de producción, manteniéndose esa transitividad, incluso, del capitalismo al comunismo. De hecho, lo que se requiere en este último es de la multiplicación y de la centralización de las mismas: “El proletariado usará su dominio político para arrebatar progresivamente todo el capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en el estado, esto es, en el proletariado organizado como clase dominante, y para multiplicar lo más rápidamente posible la masa de fuerzas productivas”.⁹

Ahora bien ¿en dónde ubicamos específicamente el *contra* de este primer momento de la reflexión? Los dos autores con que planteamos

⁸ K. Marx, *La ideología alemana*, pp. 40-62.

⁹ Karl Marx & Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, p. 77.

aquí el diálogo coinciden en poner en cuestión la aludida neutralidad que atraviesa la comprensión marxiana de ciencia y técnica. Incluso Heidegger, con un enfoque más ontológico que cualquier otra cosa, destaca este hecho: “Sin embargo, cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral”.¹⁰ Vale preguntarnos aquí lo siguiente: ¿En qué consiste la supuesta neutralidad de la técnica cuestionada tanto por Marcuse como por Heidegger? Si seguimos lo señalado por el primero en *El hombre unidimensional*, la neutralidad de ciencia y técnica se refieren precisamente a una suerte de *independencia*, más allá del uso que se dé a ellas (ciencia y técnica). Es decir, que la funcionalidad de un arma de fuego no tiene nada que ver con que sea usada para cazar un venado o para matar un palestino en la Franja de Gaza, o para poner en marcha el exterminio judío durante la primera mitad del siglo pasado. El aparato está simplemente allí, y el contexto es indiferente a la función: “La ciencia

¹⁰ Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 9.

pura no es ciencia aplicada; conserva su identidad y su validez aparte de su utilización. Más aún, esta noción de la neutralidad esencial de la ciencia se extiende también a la técnica. La máquina es indiferente a los usos sociales que se hagan de ella, en tanto esos usos estén dentro de sus capacidades técnicas”.¹¹ No obstante este hecho, Marcuse destruye la idea de neutralidad –siguiendo aquí la idea del *Ge-stell* heideggeriano–, destacando lo que llama *a priori* tecnológico: en sentido estricto, el proyecto científico moderno así como su aplicación técnica, se edifican en base un supuesto radical: una comprensión del mundo que lo reduce a objeto de cálculo y dominio. En este sentido, la técnica moderna y la ciencia pre-calculan y re-calculan, con el fin de dominar la totalidad de lo real: humano o natural.

En palabras de Marcuse: “Una relación más íntima parece prevalecer entre el pensamiento científico y su aplicación, entre el universo del discurso científico y el del discurso y la conducta

¹¹ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 182.

ordinarios; una relación en la que ambos se mueven bajo la misma lógica y racionalidad de la dominación".¹² De aquí se desprende, en último término, la crítica marcuseana a la idea de progreso como acumulación técnica de fuerzas productivas que subyace en Marx. Es por ello que, en *El final de la utopía*, el cambio cualitativo hacia una organización social y económica distinta implica para Marcuse la destrucción de todo continuo histórico, incluidas ciencia y técnica moderna, pues de pervivir, pervive con ellas el dominio del todo.

Con Marx: la matematización ampliada a través del valor

El acápite anterior nos permitió poner de relieve un aspecto puntualmente crítico que puede ser destacado en el horizonte de la reflexión de Marx, a saber: el carácter de continuo histórico que, a juicio de Marcuse, pervive en su reflexión filosófica. En contraste con el punto anterior, aquí volveremos sobre un aspecto presente en su análisis del

¹² *Ídem.*

capitalismo, que permite ampliar la comprensión matemática de lo real que impera a partir del empoderamiento de la ciencia y la técnica moderna, a saber: el concepto de valor.

En *El hombre unidimensional*, Marcuse, para su análisis de la ciencia y la técnica que imperan en el capitalismo del siglo XX, vuelve de forma recurrente sobre los análisis husserlianos desplegados por el fenomenólogo moravo en su obra parcialmente póstuma, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En este trabajo, Husserl reflexiona acerca del fundamento mismo de toda actividad científica, a saber: el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Para Husserl, todo desarrollo de la ciencia hunde sus raíces es una experiencia precientífica, pragmática, de la existencia.

La forma primaria y originaria de relación con los entes supone, primero, el mundo subjetivo-relativo de cada sujeto. En segundo lugar, y de manera preeminente, implica el mundo de vida, pensado como horizonte de horizontes, como el marco amplio, *a priori*, en que se inserta cada mundo

subjetivo-relativo: el mío, el tuyo, el nuestro. Este mundo de la vida, es el mundo en que asumimos los objetos desde su servirnos-para, por decirlo heideggerianamente, sin atender a una distinción entre cualidades primarias y secundarias. Una naranja es justamente eso: una naranja, con sabor, con aroma, con textura. En franca disonancia con esta experiencia propia del mundo de la vida, la ciencia moderna, la tradición galileano-cartesiana, para Husserl, inaugura un modo de comprensión del mundo en el que prima una comprensión específicamente matemático-calculadora. La naranja, para esta ciencia, estará definida por sus cualidades primarias; es decir, directamente cuantificables. Ya las consideraciones de Descartes acerca de lo que hace cera a la cera, destacan en clave metafísica expresa el sentido de lo dicho por el fenomenólogo moravo: la cera no es tal, ni por su color, ni olor, ni textura, ni por el sonido que se genera al ser golpeada. Expuesta al fuego, lo remanente de su *ser cera*, radica en la extensión. La esencia del ente es pensada así desde un enfoque

específicamente matemático, o mejor, geométrico: “Prestemos atención y, separando las cosas que no pertenezcan a la cera, veamos lo que queda: nada más que algo extenso, flexible, mudable...”.¹³ Marcuse, lo expresa como sigue:

Husserl subraya las connotaciones técnicas precientíficas de la exactitud y la fungibilidad matemática. Estas nociones centrales de la ciencia moderna salen a la superficie no como meros subproductos de la ciencia pura, sino como pertenecientes a su estructura conceptual interna. La abstracción científica de lo concreto, la cuantificación de las cualidades, que da exactitud tanto como validez universal, envuelven una experiencia concreta específica de la *Lebenswelt*: un modo específico de «ver» el mundo.¹⁴.

Ahora bien ¿qué puede aportarnos Marx para esta comprensión matematizada del mundo? A nuestro juicio, el concepto de valor es clave para aclarar la forma amplia en que se establece la comprensión cuantificada de lo existente, sin ser reducida, como

¹³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 28.

¹⁴ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p.191.

acontece con Husserl o Heidegger, a mero cálculo científico.

El estudio del modo de producción capitalista emprendido por Marx en *El capital*, toma como punto de partida del análisis a la mercancía; esto, por un motivo esencial: la riqueza del sistema se edifica a partir de la posesión de mercancías: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza”.¹⁵ Dichas mercancías pueden ser pensadas desde una doble vía: “Toda cosa útil, como el hierro, el papel, etc., ha de considerarse desde un punto de vista doble: según su cualidad y con arreglo a su cantidad”.¹⁶ por un lado, son un *valor de uso*, en la medida en que se asumen específicamente desde su sentido pragmático: una silla sirve para sentarse antes que ser un conjunto de átomos, así como una naranja es un alimento antes que una expresión material de un

¹⁵ K. Marx, *El capital* I, p. 43.

¹⁶ K. Marx, *El capital*, pp. 43-44.

círculo perfecto. La utilidad, el servir-para de la mercancía es un modo de ser, y el originario para Marx, de la mercancía. Aquí prima una comprensión *cualitativa* de los objetos. Ella, como valor de uso, y por decirlo en clave husserliana, hace parte constituyente del mundo de la vida en un sentido originario: “La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso”.¹⁷

Entre tanto, la comprensión cuantitativa de la mercancía puede ser concebida desde distintos niveles: primero, y quizá en un sentido débil, referida a la cantidad de valores de uso: *una* cama, *dos* computadores, etc. Segundo, como *valor de cambio*, entendido como la relación que se establece entre dos valores de uso, cuando intenta buscarse un punto de “equivalencia”, de simetría entre ellos. Es decir, que a *un* valor de uso X, le corresponden *tres* valores de uso Y. Como se pone en evidencia, el valor de cambio supone el primer modo de comprensión cuantitativo de las mercancías: “En primer lugar, el valor de cambio se presenta como

¹⁷ K. Marx, *El capital*, p. 44.

relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar”.¹⁸

Finalmente, el concepto de valor nos permite destacar un tercer elemento adicional de la comprensión reinante-cuantitativa de los entes: el valor en un sentido restringido. Para Marx, el valor de cambio como comprensión cuantitativa, implica un proceso de abstracción, a nuestro juicio, similar al que opera en las ciencias al comprender matemáticamente los entes. Los valores de uso únicamente son intercambiables, porque sus cualidades, lo que los hace útiles, se dejan fuera de juego y se reducen a trabajo humano abstracto. Así como la ciencia moderna reduce por abstracción al ente a extensión, diluyendo sus cualidades, en el seno del capitalismo la comprensión cualitativa de los objetos en tanto que mercancías, se pierde en la abstracción del trabajo: “la forma de la mercancía es abstracta y la abstracción domina en todo su ámbito.

¹⁸ K. Marx, *El capital*, p. 45.

El propio valor de cambio es, antes que nada, un valor abstracto en contraste con el valor de uso de las mercancías. El valor de cambio sólo puede diferenciarse cuantitativamente, y esta cuantificación sigue siendo de carácter abstracto si se la compara con la determinación cuantitativa de los valores de uso¹⁹. En palabras de Marx:

Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su

¹⁹ Alfred Shon-Rethel, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, p.27.

totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano.²⁰

El valor de cambio deviene, para Marx, en expresión del *valor* en un sentido restringido. El valor de una mercancía se determina desde la reducción del trabajo a trabajo abstracto ¿En dónde aparece aquí la matematización del ente? Como el valor es lo que determina en último término, cuantitativamente, a una mercancía, dicho valor debe ser medible, mensurable ¿Cómo se determina el valor para Marx? Pues a partir de la medida del tiempo necesario de trabajo humano abstracto, que requiere la creación de una mercancía dada. Valor, como rasgo determinante cuantitativo de una mercancía en el capitalismo, es *cuantificación y medida*:

Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano. ¿Cómo medir, entonces, la magnitud de su valor? Por la cantidad de “sustancia generadora de valor” —por la cantidad de trabajo— contenida en ese valor de uso. La cantidad de

²⁰ K. Marx, *El capital* I, p. 47.

trabajo misma se mide por su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez, reconoce su patrón de medida en determinadas fracciones temporales, tales como hora, día, etcétera (...) Es sólo la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor.²¹

Toda mercancía, en el mercado, es en tanto que valor de cambio, también un valor de uso; sin embargo, este valor de uso se oculta, pues la comprensión que prima del ente en el capitalismo es la cuantitativa. Lo esencial de la producción, si bien busca crear un valor de uso para satisfacer una necesidad, pasa por establecer el valor de un objeto para, así, darle una expresión dineraria. La comprensión matemático-cuantificadora del ente es aquí lo determinante. El hombre, como ente inserto en el marco del capitalismo, y al ser mercancía como fuerza de trabajo, también es cuantificado como valor. Éste está determinado en razón de la

²¹ K. Marx, *El capital* I, p. 48.

reproducción de la clase obrera, el mantenimiento mínimo de la vida humana en términos orgánicos (supervivencia) y la formación técnica del trabajador. El salario es una expresión dineraria de dicho valor, en la que se expresa cuantitativamente su fuerza de trabajo como trabajo abstracto. Amy Wendling lo comenta como sigue: “Junto con el uso continuado pero cada vez más ambiguo de Marx del concepto ‘trabajo’, ‘fuerza de trabajo’ viene a distinguir las unidades de fuerza cuantificables agregadas por los trabajadores a la producción, y las unidades de fuerza cuantificables necesarias para abastecer a los trabajadores con las necesidades básicas de la vida”.²² Con esto, Marx nos permite pensar la medida, la cuantificación como matematización del ente, más allá de la lectura fenomenológica propia de Husserl y Heidegger, y de Marcuse que los sigue, quienes se restringen a la matematización de la ciencia, siendo que en el modo de producción capitalista, desde el concepto de mercancía, opera también una

²² Amy Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, p.83.

comprensión matemática, tanto del hombre como de los demás entes.

Nuevamente con Marx: dominio en su sentido ampliado

El último punto que deseamos destacar como momento dialógico entre Marx, Heidegger y Marcuse, se refiere al ya insinuado carácter de dominio que, a juicio de los dos últimos pensadores, caracteriza en sentido radical la técnica moderna. Marcuse llama a dicho carácter *a priori*, basándose de forma expresa en lo que, para Heidegger es esencia en la técnica moderna, a saber: el dispositivo (*Ge-stell*). El dispositivo es el carácter propiamente ontológico de la técnica moderna que anticipa el desarrollo mismo de la técnica y la ciencia moderna ¿En qué sentido afirma esto Heidegger? Para el oriundo de Messkirch, antes que el ejercicio teórico de la ciencia y, a la par, la aplicación de la misma en la técnica, pensada como aparato, debió desarrollarse el dispositivo, en tanto que forma de comprender la naturaleza.

Para Heidegger, sólo es posible una lectura matemática de lo natural, como la sugerida por Husserl, si partimos del hecho de que previamente la naturaleza ha sido proyectada como objeto de cálculo. Si no se piensa como cuantificable, el modo de acceso no puede ser cuantificador. Y aquí Heidegger va más allá: cuantificable en la medida en que se la asume como fuente de energía. Una hidroeléctrica no ve en un río la inspiración de un poema, sino una fuente de energía que, a través del cálculo y pre-cálculo; es decir, de la matematización, puede ser utilizada para fines humanos:

Una meditación histórica reconocerá que la doctrina griega de los procesos naturales no se basa en una observación insuficiente, sino en *otra* concepción de la naturaleza –quizá incluso más profunda– que precede a todas las observaciones singulares. Para Aristóteles «física» significa precisamente metafísica de la naturaleza.

Una meditación histórica reconocerá también que precisamente la ciencia natural moderna está fundada en una metafísica.²³

Y continúa Heidegger:

El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación. Este acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar; distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto (...) Ahora bien ¿qué clase de estado de desocultamiento es propio de aquello que adviene por medio del emplazar que provoca? En todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra solicitud. Lo así solicitado tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias. La palabra dice aquí más y algo

²³ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, pp. 51-52.

más esencial que solo «reserva». La palabra «existencias» alcanza ahora rango de un título (...) Lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto.²⁴

Uno de los aspectos determinantes de la lectura heideggeriana de la técnica moderna y su esencia histórica moderna, radica en el hecho de que, aunque considere que la naturaleza es objeto de dominio técnico, el hombre no lo es. Está más allá, por razones ontológicas precisas, de devenir en parte del dispositivo. No obstante, si volvemos sobre Marx y Marcuse, lo que encontramos precisamente es que el modo de producción capitalista se funda en un ejercicio de explotación del hombre por el hombre, y no sólo del hombre respecto de la naturaleza. El trabajador es explotado o auto-explotado, por decirlo con Han²⁵ y su análisis del Prometeo encadenado, en razón de la productividad. Marcuse es claro a este respecto: vivimos y morimos productivamente. Ahí radica un claro punto de diálogo con Marx, claro está,

²⁴ M. Heidegger, "La pregunta por la técnica", *Conferencias y artículos*, p.19.

²⁵ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*.

dejando de lado la visión neutral de la ciencia y la técnica, pues ella es en su esencia *a priori* de dominio de la totalidad de lo existente, tal cual señala Husserl en *La crisis*:

Con el creciente y cada vez más perfecto poder cognitivo sobre el Todo, el hombre consigue también un dominio más perfecto sobre su entorno práctico mundanal, un dominio que se acrecienta a un progreso infinito. Viene a sí mismo incluido el dominio sobre la humanidad, que es parte integrante del mundo real circundante.²⁶

En este orden de ideas, con Marx y Marcuse se logra una ampliación del radio de acción del dominio, que Heidegger restringe a lo natural, aunque no piense neutral a la técnica moderna en razón de su esencia histórica: “En este proyecto, la cuantificación universal es un prerequisite para la dominación de la naturaleza (...) El *a priori* tecnológico es un *a priori* político, en la medida en que la transformación de la naturaleza implica la del hombre”.²⁷

²⁶ Edmund Husserl, *La crisis*, p. 69.

²⁷ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 191.

Marx y Marcuse, hemos dicho, permiten ampliar la comprensión heideggeriana del dominio, sin embargo, el diálogo propuesto no se agota aquí, pues, y sólo como nota indicativa, Heidegger y Marx coinciden en un aspecto esencial que pone en cuestión la crítica marcuseana a la neutralidad de la técnica: si bien no es neutral, quizá la solución no debe apelar a la radicalidad de su supresión. Marx nos permite pensar en un dominio amplio, con una solución que no acaba la técnica moderna, y esto es esencial, pues como indica Heidegger, nuestra vida está ligada radicalmente al uso de los aparatos y, por ello, la solución ante el dominio no es acabar, sino tal vez cambiar el modo en que acontece la relación.

A modo de conclusión

Contra Marx, pues la técnica y la ciencia modernas no tienen un carácter neutral, si seguimos a Heidegger y Marcuse. *Con* Marx, porque permite ampliar la comprensión cuantitativa y matemática de lo real, más allá de la abstracción de las fórmulas de la ciencia moderna a través del concepto de valor, y

nuevamente *con* Marx, porque el dominio no tiene lugar sólo en el ámbito de lo natural, sino en el dominio del hombre por el hombre, sin ser quizá la solución, el acabamiento de la técnica moderna.

Bibliografía

Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Herder, Bs. As., 2012.

Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en: *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994.

Problemas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica», Comares, Granada, 2008.

Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.

Marx, Karl, "Sobre la cuestión judía", en: *Escritos de juventud*, Fondo de cultura económica, CDMX, 1982.

_____, *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, CDMX, 1987.

_____, "Manuscritos de París" en: *Marx*, Gredos, Madrid, 2012.

_____, *El capital* (I), Siglo XXI, CDMX, 2015.

_____, *El capital* (III), Siglo XXI, CDMX, 2015.

Piketty, Thomas, *La crisis del capital en el siglo XXI*, Siglo XXI, México, 2015.

Shon-Rethel, Alfred, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Viejo topo, Bogotá, 2001.

Touraine, Alain, *El fin de las sociedades*, Fondo de cultura económica, CDMX, 2016.

Wendling, Amy, *Karl Marx on technology and alienation*, Palgrave Macmillan, United Kingdom, 2009.

CIENCIA Y SÍMBOLO: HACIA UNA HISTORIA DE
LA LUZ

Luis Adrián Rodríguez Cortés¹

Previsión

¿Qué significa que un concepto posea historia? En esencia, que la comprensión de éste se desarrolla y varía conforme el contexto en el cual dicho concepto es funcional; de manera que pueden elaborarse historias del automóvil, del arte, de la fealdad y hasta de la locura. Sin embargo, cuando hablamos de fenómenos naturales tenemos la sensación de que estos son objetos de un orden distinto, tal vez propios de un discurso científico que no se preocupa mucho por su pasado. ¿Le queda al humanista solamente admirar las metáforas sobre la lluvia y el viento en la literatura o estudiar la incidencia de erupciones e inundaciones en el desarrollo de las civilizaciones antiguas y modernas? Para contrarrestar la imagen taxidermista de los fenómenos en la ciencia y vivificar

¹ Estudiante de posgrado en FFYL BUAP.

lo que en el discurso científico puede parecer inerte, es menester señalar que el encuentro entre el hombre y lo natural deja sus huellas más profundas en el basto campo de lo simbólico, desde el cual la historia puede emprender una expedición que ofrezca un discurso alternativo y dinámico sobre realidades naturales como la luz.

Realizar una reflexión histórica sobre las representaciones de la luz no se trata de acercarse a las ideas para transcribir un discurso evolutivo, cada vez más claro y objetivo, sobre la luz, sino de observar las relaciones particulares que la experiencia de la luz implica o en las que se halla envuelta a lo largo de la historia; relaciones de corte cognitivo, moral, onírico y hasta hogareño. Esta multiplicidad o exceso de significación en el lenguaje sólo es posible en el terreno del símbolo, que aquí comprendemos desde la perspectiva de Paul Ricoeur. Para referirse a las realidades naturales que adquirieron el estatuto de ser los primeros símbolos de las antiguas culturas, el filósofo francés escribe:

ser símbolo, para estas realidades, es reunir en un nudo de presencia un conjunto de intenciones significativas que, antes de dar que hablar, dan que pensar; la manifestación simbólica, como *cosa*, es una matriz de significaciones simbólicas en forma de palabras: nunca se termina de decir cielo.²

Este carácter infinitamente abierto del símbolo es el motor de esta breve investigación, la cual reflexiona sobre un recuento de distintas experiencias de la luz, que van desde lo mítico a lo tecnológico, pero que mantienen en común la presencia de la dimensión privilegiada del símbolo, elemento que habita a medio camino entre la riqueza inasible de la vivencia y la vía directriz de una narración.

Luz primigenia

Antes de que los hombres conocieran las bondades del desarrollo técnico –cuenta el mito griego– fueron privados del *Fuego vital* por parte de Zeus. Entonces, un joven dios llamado Prometeo se atrevió a robar a los dioses tal fuego de la hoguera de Hefesto para

² Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 176.

dárselo a los hombres.³ Gracias a la astucia de Prometeo, cuyo nombre significa *el que prevé* o *el que ve primero*, fue como los humanos desarrollaron la metalurgia y otras bondades que hicieron de lo inhóspito del mundo un sitio más amable. Con este relato se inaugura un sinfín de relaciones simbólicas y metafóricas entre la luz y el conocimiento, basta recordar que las palabras *fuego* y *hogar* poseen la misma raíz etimológica,⁴ dando a entender con ello que no puede llamarse hogar a un sitio sin el calor, la comodidad, pero, sobre todo, la luz que el fuego provee y que –probablemente– mantuvo a nuestros primitivos antepasados a salvo de los peligros de la penumbra en tiempos pretéritos.

Entre los relatos de la creación que abundaron alguna vez en el imaginario occidental, el más popular versa: “la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas y dijo Dios:

³ René Martin, *Diccionario Espasa: Mitología griega y romana*, p. 330.

⁴ Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 283.

Sea la luz; y fue la luz”.⁵ La interpretación más sencilla y fundamental de este versículo –que narra el primer paso de la creación– es la siguiente: antes de empezar a trabajar hay que prender la luz del changarro. Sin embargo, hay quien se toma más a pecho el trabajo exegético y científico a partir de la biblia. Por ejemplo, en el siglo V, San Agustín consideró necesario en el proceso del conocimiento no sólo a la “cosa percibida y el sujeto que la perciba, sino otro elemento esencial, fundamental para que se dé el conocimiento, y esto es la luz interior de la verdad, es decir: Cristo, la iluminación interior”⁶ presente en todas las cosas y en el interior del entendimiento mismo. Con una terminología menos bíblica y anticipando la comprensión contemporánea del fenómeno luminoso, en el siglo XIII, el obispo de Lincoln (Inglaterra) Roberto Grossatesta escribe: “La primera forma corporal, a la que algunos llaman corporeidad, es en mi opinión la luz. Pues la luz, por su propia naturaleza, se difunde en cualquier

⁵ Gen. 1:1-3.

⁶ Ramiro Zalazar, “La doctrina de la Iluminación en el escrito *El maestro de San Agustín*”, *Universitas Philosophica*, p. 161.

dirección [...] a no ser que algún objeto opaco se interponga en su camino”.⁷

Esta mezcla de teología y ontología propia de monjes y sacerdotes promovió una concepción del conocimiento como des-ocultamiento, semejante a la que imperó en la Antigua Grecia, donde el concepto que expresa la noción de verdad era *ἀλήθεια*, que literalmente significa lo que no tiene velo. Lo verdadero, pues, se comprende en el imaginario occidental como una habitación oscura, cuyas regiones se han iluminado paulatinamente, de manera que lo iluminado puede considerarse *lo conocido* y las regiones oscuras meros campos por iluminar, pero las cuales serán alcanzadas tarde o temprano por la luz del conocimiento. Finalmente, en el culmen de este proceso, la raza humana se hallará en una luminosa y cálida habitación a la cual pueda llamar hogar.

No se trata sólo de un sueño medieval, el ideal de un mundo luminoso fue el pilar del desarrollo

⁷ Robert Grosseteste, *La luz -o la incoación de las formas-*, p. 51.

cultural en el Siglo XVIII en el cual resonaba cada vez con mayor frecuencia en los discursos intelectuales una orgullosa consigna: *la Ilustración*, movimiento cultural con presencia en Francia, Inglaterra y las tierras germanas, traducido en algunas ocasiones también como *iluminismo*. La intuición de un mundo predispuesto para ser leído mediante la luz del entendimiento recobró su impulso con el accidentado encuentro de los europeos con el continente americano, pero halló las bases para afianzarse definitivamente hacia una serie imparable de descubrimientos con la obra de Newton, cuyos *Principia matematica* hicieron aparecer ante los ojos del hombre un mundo racional en todas sus aristas diseñado por el creador en lenguaje matemático.

A finales del siglo XVIII ya no es necesario buscar entre las paredes de un monacato la relación simbólica entre luz y conocimiento. El estrato intelectual de la clase media germana, que lleva a cabo una pelea por ascender a los puestos relevantes para el gobierno, siente con firmeza el hálito impulsor de la ilustración, y cuando el concepto

es puesto en entredicho, los escritores más destacados acuden a su defensa. Como respuesta al cuestionamiento *¿Qué es la ilustración?* en 1789, el poeta Christoph Martin Wieland responde:

¿Qué es ilustración? Eso lo sabe todo aquel que mediante un par de ojos ha aprendido a reconocer dónde reside la diferencia entre claro y oscuro, entre luz y tinieblas. En la oscuridad, o bien no se ve nada o, al menos, no tan claro como para poder reconocer debidamente los objetos o diferenciarlos unos de otros. Tan pronto como se hace la luz, se aclaran las cosas, se hacen visibles y pueden ser diferenciadas unas de otras. [...] A una persona de bien, en la oscuridad no le queda otra cosa que hacer que no sea dormir.⁸

Sombras proyectadas

El buen observador habrá notado que – irónicamente– en el símbolo de la luz que permea la mentalidad de los ilustrados yacen inadvertidos un

⁸ Christoph Martin Wieland, “Seis preguntas sobre la Ilustración”, en *¿Qué es la ilustración?*, p. 45.

par de problemas alarmantes ante la mirada contemporánea. Por un lado, puede que el uso excesivo del símbolo de la luz con relación al conocimiento entre la comunidad intelectual propiciara la dificultad de considerar un conocimiento más allá de lo visible y lo puramente especulativo. Así, el resto de los sentidos permanece mudo, por así decirlo, después de un proceso de naturalización del símbolo lumínico. Al respecto me gustaría citar dos casos –uno de las páginas de la historia y otro de las páginas de mi librero–.

A principios del siglo XIX, la medicina se hallaba en un punto de desarrollo sin precedentes. Se alejó de la teoría humoral gracias a la importancia que adquirió paulatinamente la práctica de la disección. La mirada médica se amplió hacia los órganos del hombre, que podían ser definidos con nitidez en instructivas láminas coloridas. Sin embargo, las afecciones del corazón y del pecho en general eran de difícil diagnóstico, provocando cientos de muertes sin que la medicina tuviera algo útil que decir al respecto, ya que la mirada médica no

acostumbraba a pasarle la batuta a otros sentidos. Fue hasta que el oído adquirió carta de residencia en la medicina que la percusión del pecho se tornó imprescindible en el diagnóstico. Esto cuando el francés Laënnec inventó unas pequeñas trompetas de madera que se colocaban sobre el pecho del paciente y ampliaban el sonido de las percusiones aplicadas por el médico –antecesoras del estetoscopio—. Esto lo ideó Laënnec al recuperar en 1819 una investigación que había pasado desapercibida desde 1761, elaborada por el vienés Leopoldo Auenbrugger.⁹

El otro ejemplo que ideé para mostrar la ceguera provocada por privilegiar el sentido de la vista sobre el resto de nuestra fina maquinaria en la práctica de las ciencias es extraído de la obra del escritor de ciencia ficción H. G. Wells. Escritor, zoólogo e historiador reconocido sobre todo por sus obras de ciencia ficción, entre las cuales destaca *La guerra de los mundos* y *La máquina del tiempo*. En su breve cuentito titulado *En el observatorio*

⁹ Howard Haggard, *El médico en la historia*, pp. 334-336.

astronómico de Avu dota al lector de distintas imágenes extravagantes y una prosa encantadora que aprovecharemos para tratar el problema que aludimos.

Se trata de un ayudante de astrónomo que pasa la noche solo, registrando la actividad de las estrellas en el cielo de Borneo, cuando de pronto es atacado por una bestia que permanece incógnita a lo largo del relato. Wells escribe: “algo cruzó como un disparo la luz del cielo y el telescopio se balanceó. Él se sobresaltó y levantó el brazo. Estaba, por tanto, en el observatorio con él. Aparentemente se agarraba a la cubierta ¿Qué demonios era? ¿Podía verlo a él?”.¹⁰ Irónicamente, las condiciones necesarias para potenciar el sentido de la vista mediante el gran telescopio –ya que es necesario que el lugar permanezca lo más oscuro posible para resaltar el brillo estelar– impiden que el joven de apellido Woodhouse advierta mediante la vista a la creatura que lo ataca, por lo que el sonido y la textura

¹⁰ Herbert George Wells, “En el observatorio astronómico de Avu”, en *Colección autores selectos*, p. 545.

posibilitan la narración del protagonista de la historia, quien permanece en la incertidumbre hasta que la silueta del animal oscurece paulatinamente la zona de luz perfectamente delimitada sobre la cúpula del observatorio, anunciando su partida.

A este primer problema al respecto de la familiaridad simbólica reduccionista entre el conocimiento y la luz, que en ocasiones opaca lo más próximo a nuestro propio cuerpo, añadimos un segundo problema implícito en la visión ilustrada de la relación simbólica luz-conocimiento –y esto lo considero igual o de mayor gravedad– a saber: que en el discurso ilustrado se cuele un componente moral que identifica a la luz del conocimiento con la luz del bien y, por lo tanto, entre las sombras de la ilustración se alojan algunas figuras teológicas del Medievo.

Al asociar conocimiento y bien no hay vías vedadas para el progreso técnico. Sucede que, sin ser plenamente conscientes de ello, se le rinde culto a un discurso que justifica –en ocasiones– la destrucción de nuestro entorno y de las relaciones

entre seres humanos. Los límites —o lo ilimitado— de lo que se puede conocer, y los requisitos de su producción, dictan las pautas del deber, esto es, de la ética, o lo que queda de ella.

Las consecuencias de la asociación *saber es poder* nos las mostró descarnadamente el siglo XX, en el cual cientos de años de progreso técnico estallaron en la cara de la civilización. Pilares luminosos fueron acompañados de nubes de escombros que pronto se convirtieron en oscuridad eterna para millones. Desde aquel entonces, luz y conocimiento bien podrían ser símbolos de un oscurantismo por venir.

Hablando ahora de oscuridad, este breve ensayo se encargó de hilar un relato comenzando por la idea de que la luz de una creación divina precedió a la Humanidad, sin embargo, tal vez sea hora de reconocer que todo lo que se hace o se inventa se construye partiendo desde la oscuridad. Y que esto no se malentienda, lo que pretendo resaltar con esta idea —más que una visión pesimista de la ciencia y el progreso— es que prescindir de la imagen de una luz

divina primigenia, que guie a la mano destructora del hombre desde el *Génesis*, podría facilitarle a los hombres acceder a la consciencia de nuestra responsabilidad para con las creaturas que nos rodean, incluyendo nuestras macabras invenciones, en lugar de pretender ostentar privilegios que no nos corresponden, sólo por un supuesto dominio sobre la tierra que se supone alguna vez nos fue otorgado.

Conclusión a media luz

Por último, invito al lector interesado a pensar la forma que hoy día posee en nuestro imaginario científico la relación simbólica luz-conocimiento, porque, como he tratado de resaltar, los símbolos no son mera literatura inocente, puesto que suelen tornarse mohosos y entorpecer la vida cuando no se les devela en un discurso histórico que le devuelva al símbolo su carácter dinámico. Después de todo, *años luz* o *velocidad luz* son constantes que pretenden serlo en un mundo sumamente variable. No busco desterrar del campo de la ciencia el obrar simbólico que lo anima tras bambalinas, al contrario, en ese

resquicio fundamental reside el sesgo aún vivo, oscuro, misterioso y, por lo tanto, humano de la ciencia, al cual se le puede perder la pista cuando uno se halla deslumbrado por la promesa del progreso seguro y constante.

Bibliografía

Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1987.

Grossetestes, Robert, *La luz -o la incoación de las formas-*, en *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Traducción de Juan J. Padial, Aschendorff, Münster, 1912.

Haggard, Howard, *El médico en la historia*, Editorial sudamericana, Argentina, 1962.

Martin, René, *Diccionario de mitología griega y romana*, Espasa, Madrid, 2005.

Wells, H. G., *En el observatorio astronómico de Avu*, en Colección Autores selectos, Tomo, México, 2003.

Wieland, C. M., “Seis preguntas sobre la ilustración”,
en Erhard, Herder, Kant *et al.*, *¿Qué es la
ilustración?*, Tecnos, España, 2009.

Zalazar, Ramiro, “La doctrina de la Iluminación en el
escrito *El maestro* de San Agustín”,
Universitas Philosophica, 2009, núm. 38.

CONSTRUIR NARRATIVAS CULTURALES EN
PUEBLA. LA POSIBILIDAD DE LA CRÍTICA
CULTURAL EN LA ACTUALIDAD

Dora Gema Serrano Castillo¹

A principios de 2017 fue realizado en el Museo Amparo, un evento sobre crítica cultural en Puebla que consistió en diferentes actividades como, un taller presencial, conferencias y una mesa de debate con expertos locales de distintas disciplinas artísticas. Esta última se presentó bajo el título: *¿Estado crítico? Un debate en torno a la crítica cultural en Puebla*, las intervenciones corrieron a cargo de Josué Cantorán (periodista cultural de Lado B), Hugo Cabrera (director de Subterráneos), Ramón Almela (crítico y profesor de arte), Mariano Morales Corona (escritor), Paula Carrizosa (periodista cultural de La Jornada de Oriente), Óscar López (ex conductor de radio), Gabriel Wolfson (escritor) y Alberto López Cuenca (filósofo) como moderador de la mesa. Entre las cuestiones que fueron abordadas

¹ Estudiante en FFYL BUAP.

en dicho encuentro, fue planteado lo siguiente ¿existe la crítica cultural en Puebla? Carrizosa afirmó, que no existe una crítica cultural en Puebla, como sí una narrativa que documenta la vida cultural de la entidad, y que esta puede servir o no a futuro para quien pudiera estar interesado en el tema.

¿Para qué queremos crítica cultural? Entre los diversos medios de comunicación es difícil hallar especialistas que difundan información crítica sobre producciones artísticas locales, como bien mencionó Carrizosa, suelen realizarse notas de divulgación que se aproximan al trabajo cultural desde un formato descriptivo, que informa sobre el acto concreto sin llegar a problematizarlo. Esta situación produce que se acumule un inventario extenso del trabajo realizado por N cantidad de realizadores sin objetar la calidad de la propuesta ni su impacto en distintos ámbitos como el estético, social, político o económico; más que apostar por la búsqueda de juicios pretensivos hacia los trabajos presentados, colocaría en un horizonte de reflexión a

los productos culturales mismos. En el caso del Estado de Puebla es notoria cierta disparidad entre la diversidad de productos culturales que se producen y los canales de comunicación que visibilizan o no a estos para la ciudadanía, colocando en una situación complicada sobre todo a aquellas propuestas de iniciativa independiente y/o emergente.

Si bien la recomposición urbana expresa procesos derivados del desarrollo desigual y las contradicciones sociales, también es evidente la presencia de culturas emergentes que buscan manifestar sus valores en la vida de la ciudad. En ese sentido, Puebla es hoy un espacio de intercambio y experiencia cultural, donde los procesos de hibridación erosionan y confrontan las viejas identidades y favorecen dinámicas de fusión y transformación acelerada.²

² José Antonio Meyer Rodríguez, *Hábitos, prácticas y consumos culturales en la ciudad de Puebla en Razón y palabra*.

Siguiendo la reflexión de Meyer, la investigación sobre cultura en la actualidad debe considerar la experimentación, adecuación y propuestas en sintonía con las exigencias contemporáneas, donde las líneas limítrofes para las manifestaciones culturales, cada vez se vuelven más difíciles de definir, dando espacio a la exploración de posibilidades no previstas en décadas anteriores. Respecto a la producción y consumo, también es significativa su vinculación con la industria, en especial por los modelos asimilados del Norte de América y Europa.³

Retomando las manifestaciones locales, los principales consumidores de productos relacionados al arte provenientes de disciplinas como teatro, música, artes plásticas, cine, etc., reúnen en su

³ Para comprender el operar de la cultura en nuestro país de forma general, cabe mencionar que desde la fundación de un Estado postrevolucionario, que definió su proceso de articulación a nivel nacional, la cultura ha sido estructurada en función de una lógica centralista, el proyecto cultural basado en la educación y las artes que fue promovido desde los años treinta, se impuso como objetivo alcanzar un nivel homogéneo de desarrollo en pos del progreso y la modernización.

mayoría, allegados directos a los realizadores; amigos, familiares, colegas; captando en un escala reducida un público creciente. Cabría preguntar si la crítica cultural abriría una posibilidad que el registro periodístico no logra así con el público; la opinión y el contraste; y si ello captaría interés desde otro enfoque.

Una ciudad [Puebla] hasta hace tiempo rígida en su estratificación social, enraizada en sus valores, convencionalismos, creencias y una custodia inflexible de su importante patrimonio cultural, manifiesta hoy una diversificación social y cultural de grandes dimensiones e implicaciones al confrontar seriamente los mecanismos de asimilación tradicional y poner a prueba su capacidad para satisfacer crecientes demandas, definir nuevas formas de convivencia e incorporar nuevas posturas ideológicas a la vida pública.⁴

Sí la gama de producción cultural se nos presenta como un fructífero espacio de alternativas creativas, sería válido considerar la respuesta congruente que

⁴ Elsa Patiño, *citado en*, J.A. Meyer, *Hábitos, prácticas y consumos... ob.cit.*, en *Razón y palabra*.

la crítica cultural podría asumir, de existir como posibilidad en el Estado para figurar dentro del consumo de la población.

Si bien el planteamiento inicial se avoca al contexto inmediato, la posibilidad de la crítica destaca como un aspecto conflictivo en un área más extensa, que contempla tanto al territorio de México, como a países vecinos de la zona sur del continente. De acuerdo con Michael J. Lazarra:

La crítica cultural latinoamericana, definida ampliamente, emana de espacios y tradiciones intelectuales heterogéneos, principalmente de escritores e intelectuales de izquierda interesados en promover políticas nacionalistas, progresistas o antiimperialistas.⁵

A propósito de ello, explora la posibilidad de definir la crítica cultural para un contexto específico como lo es

⁵ Michael J. Lazarra "Crítica cultural", *Diccionario de Estudios latinoamericanos*, p. 61.

Latinoamérica, tomando como ejemplo el trabajo de Nelly Richard⁶ en Chile:

Los textos de la crítica cultural serían escritos híbridos y no fácilmente clasificables, formas que mezclan el ensayismo con el análisis deconstructivo y la crítica teórica para “examinar los cruces entre discursividades sociales, simbolizaciones culturales, formaciones de poder, y construcciones de subjetividad.”⁷

Si esta propuesta provee sentido para el lector, las herramientas comunicativas de tratamiento para la cultura que no son específicamente crítica cultural, tienen como posibilidad el proveer bases que posibiliten la articulación de la misma.

Retomando la pregunta inicial, para qué queremos crítica cultural en el Estado, expondré de forma breve, dos casos recientes pertenecientes a las artes plásticas, que bien podrían alterar su propio

⁶ Ensayista, crítica, teórica cultural y académica. Nacida en Caen, Francia 1948.

⁷ *Ibid.*, p. 65.

modo de aparecer en el espectro cultural, de ser abordados como objetos de estudio para la crítica y no solo para la crónica.

El 11 de octubre de 2018 en la galería de la Capilla del Arte de la UDLAP, fue inaugurada la exposición *De la Materia a la Idea*, una mirada retrospectiva del artista poblano Roberto Rugerío Guerrero. Esta exposición consistía en un compendio de cien obras del autor, que además fueron trazadas curatorialmente para mostrar la evolución creativa del artista durante 25 años. Óleos sobre tela, anulaciones de objetos, mapeos y bitácoras, eran algunas de las piezas que integraban el muestrario, a través de las siguientes imágenes brindo un vistazo de la galería en el orden del recorrido propuesto museográficamente.



Sueño profundo. Roberto Rugaro 2005.



Secador de Botella. Roberto Rugaro 2011



Capullo. Roberto Rugerio
2003 – 2006.



Luz ámbar. Roberto Rugerio 2003 [---]



Hulk. Roberto Rugerio 2009

En un texto de sala con el título *Manifiesto del artista*, (2010) se apreciaba lo siguiente:

Me interesa comprender la evolución no en el sentido de Darwin, sino como la consecuencia del desarrollo de la cultura; la preservación es sinónimo de destrucción. Mi trabajo en los últimos años hace cuestionamientos irónicos alrededor de la relación natural- artificial, trata el concepto del simulacro y establece un juego visual y metafórico alrededor de la elección de objetos que acumulo o construyo.

Los formatos con los que produzco son consecuencia de un análisis consciente del lugar que cada objeto, por su naturaleza, debe ocupar en el espacio artístico, diluyendo las fronteras que las disciplinas han establecido como parte de su autonomía. En términos

generales, me interesa construir un trabajo sustentado en los procesos artísticos de producción intelectual, aunados a la experiencia vivencial como sustento, reflejo de inquietudes y obsesiones que tienen origen en el devenir genético del que soy parte.

De acuerdo con comentarios por parte de algunos asistentes a la exposición (durante mi visita) predominaba cierta incompreensión de la función de los objetos – obras, no por la desaprobación de las propuestas creativas, sino más bien por la falta de familiaridad con el tipo de técnicas utilizadas.

Dado que se trató de una exposición de arte contemporáneo, y como fue mencionado previamente, Puebla tiene la peculiaridad de coexistir entre ciertos convencionalismos y tradiciones, a la vez de ser fuente de propuestas experimentales, no existe familiaridad homogénea por parte de la población hacía la diversidad de la oferta cultural.

Al respecto Andrea Giovine hace hincapié en las paradojas del arte contemporáneo, entre ellas la desestetización de las obras, menciona que el arte como discurso ha ido desplazando su ámbito de

acción propiamente estética por un ámbito de acción ideológica, política, social, psicoanalítica. Lo cual infiere un problema para el espectador, debido a que el acercamiento hacia ciertas manifestaciones artísticas se torna en muchas ocasiones inaccesible en cuanto a su contenido, o bien la función del espectador se modifica ante un arte que no es autónomo, y exige del asistente que sea configurador de sentido.

Otro aspecto a considerar es la desartización de las obras, término que retoma de Adorno:

La desartización no tiene que ver únicamente con la desestetización de las obras, ni con su desmaterialización (aunque quizá estos niveles son los más fácilmente accesibles, pues se encuentran en la superficie de las obras), sino con la configuración (o no) de sentido. ¿Qué nos dicen las obras? ¿Qué articulaciones simbólicas y significativas generan a partir de la suma de sentidos? ¿Nos hablan y, si es así, qué nos dicen? El arte comunica a través de la

representación y, si la representación está vacía, no hay transmisión de sentido.⁸

A su vez coexisten otras dificultades; la ruptura con la tradición artística (¿Cómo volver asimilable para cualquier espectador, el tránsito hacia un arte que ya no es necesariamente tradicional?), el enaltecimiento del concepto por encima del objeto, el periodo de vida efímero de las obras, la mediación a través de argumentos racionales para justificar la existencia de los productos, que pone en duda si la obra existe posteriormente a su explicación o si de la justificación se sostiene su existencia, la legitimación a través de la gestión, curaduría, galerías, museos, reseñas, etc.

El trabajo de Rugerio invita a considerar los problemas de comprensión que representa el arte contemporáneo para los no allegados al ámbito de las artes plásticas y también para los que sí lo son. Pues, ¿Qué sentido genera para nosotros como

⁸María Andrea Giovine Yáñez, "Paradojas del arte contemporáneo" en *Scielo*.

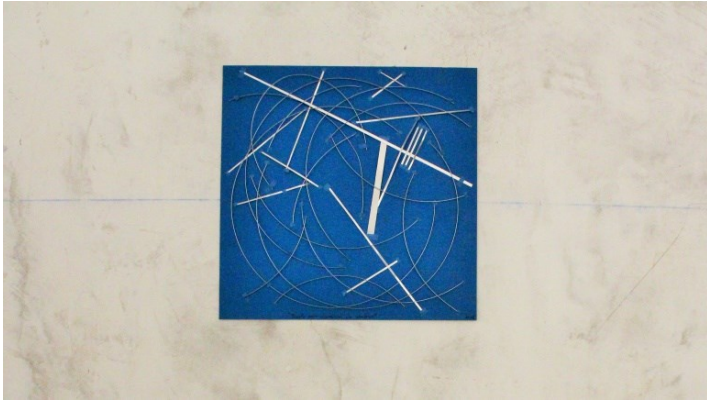
consumidores culturales, asistir a una galería para encontrarnos con una piedra recargada contra una figura plástica de Hulk? ¿Con qué objetivo una Institución que promueve las artes, mantiene dentro de su acervo, 300 tubos con orina? ¿Bajo qué criterios se legitima el arte y la cultura en nuestra ciudad?

El segundo caso que quisiera invocar corresponde a un laboratorio de creación artística realizado durante los meses de octubre y noviembre del año pasado, que a través de una exposición colectiva, mostró los avances realizados durante el proceso de producción. La organización corrió por cuenta de la Red de Estudiantes de Arte, Artistas e Investigadores nombrada *Interacciones*, que en 2018 realizó la segunda edición de su proyecto. El 23 de Noviembre de ese mismo año, se presentó en el ex convento de Santa Clara a *Preámbulo*, con el resultado de los avances que cada integrante del proyecto realizó desde su área.

Preámbulo pretendía responder a la emergencia y sustentabilidad, la preocupación de los organizadores y convocados, residió en la falta de espacios para exhibir propuestas de artistas locales aún en formación. La convocatoria permitió agrupar en un mismo sitio diversas expresiones, algunas que antecedian al laboratorio en cuanto a su gestación, otras que fueron llevadas a cabo durante las semanas de trabajo conjunto, así como proyectos en proceso de concluirse.

De la exposición final también me gustaría mostrar una pequeña parte:





Un lugar que ya no está aquí, Alex Flores, 2017



Ciudad Ficción, Iván Ecatl, 2018.



Memoria compartida, Colectivo Deshilache, 2018.

Preámbulo y *De la materia a la idea*, aparecieron como exposiciones de arte contemporáneo, aspecto que de antemano presupone un posible distanciamiento con el público al recurrir a técnicas que no en todos los casos encajan con el imaginario de arte tradicional en los espectadores. Para qué serviría la crítica cultural en Puebla teniendo como ejemplo estas dos situaciones a la vista, evidentemente no para establecer un distanciamiento drástico del objeto a estudiar, sino para cuestionar la prolífica manifestación creativa que construye cultura en nuestra localidad. En

cambio, para dar un parámetro de comprensión, contrastar y buscar sentidos en un área tan compleja que, en muchas ocasiones la experiencia que dona al espectador parece estéril. Con una producción cultural tan basta, que dialoga entre lo institucional y lo independiente, lo global y lo local, lo tradicional y lo emergente, es llamativo que la crítica cultural no se equipare a las múltiples actividades y propuestas existentes.

No es que en el Estado no exista crítica cultural, sino que no es evidente una crítica cultural como práctica usual que además considere con la misma intensidad la diversidad de prácticas que se llevan a cabo. ¿Podría la crítica revelar algo para la población, productores artísticos o investigadores, que no es visible sino mediante la reactivación del debate y el disenso?

Este breve texto ha intentado reunir áreas afines a través de medios informativos diversos, para articular una narrativa que problematice más de lo que exponga, o justamente que exponga una

problemática, que con suerte funja como detonante de reflexión.

Bibliografía

Burger, Peter, *Teoría de la vanguardia*, Península, Barcelona, 1974.

García Canclini, Néstor, *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995

José Antonio Meyer Rodríguez, “Hábitos, prácticas y consumos culturales en la ciudad de Puebla”, *Razón y Palabra*, [en línea], 2006, No. 49. <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n49/bienal/Mesa%2010/joseantoniomeyer.pdf> 10 Abril 2019.

María Andrea Giovine Yáñez, “Paradojas del arte contemporáneo”, *Tópicos del seminario*, [en línea] 2015, No. 34. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-12002015000200008 10 Abril 2019.

Mckee Irwin Robert y Szurmuk Mónica (Coord.),
Diccionario de estudios culturales
latinoamericanos, Siglo XXI, México, 2009.

Patiño Tovar, Elsa. *El pasado en el presente:
pobreza, centro histórico y ciudad*,
Universidad Autónoma de Puebla/Red
Nacional de Investigación Urbana, Puebla,
2002.

Tovar y de Teresa, Rafael, *Modernización y política
cultural*, Fondo de Cultura Económica, México,
1994.

*MAX SCHELER Y EL ANÁLISIS DEL SER DEL
HOMBRE Y DE SU LIBERTAD*

Luis Guillermo Zazueta Beltrán¹

El tema de la naturaleza del hombre es bastante popular en filosofía, siendo una de las cuestiones más antiguas que esta ha tratado; además de que se reinventa constantemente, pues siempre aparecen nuevas figuras que pretenden responder a la pregunta sobre qué es el hombre, sobre todo porque, al igual que la mayoría de los temas que esta disciplina trabaja, esta pregunta depende del contexto en el que se desarrolla el pensador.

Uno de los investigadores más destacados en este aspecto fue el alemán Max Scheler, cuyas principales ramas de investigación se centraron, además de en la antropología filosófica, en la ética, en la filosofía de la religión, aunado a su contribución en la fenomenología, la cual utilizó para estudiar los

¹ Estudiante de la Universidad Autónoma de Sinaloa.

fenómenos emocionales y los valores, los cuales denomina intencionalidades de las emociones.

El presente ensayo pretende enfocarse en los textos *El puesto del hombre en el cosmos* y *Metafísica de la libertad*, en los cuales se expone un resumen de sus ideas principales con respecto a la antropología filosófica, análisis en el que será de gran pertinencia el concepto de libertad. Es importante señalar el gran interés que manifestaba Scheler sobre este punto, pues señala que, con el paso del tiempo, estas cuestiones se seguían repitiendo a lo largo de sus ensayos; así que se propone comenzar con un trabajo que sintetice todas estas ideas. La obra de Scheler se vio favorecida por una coyuntura, ya que los problemas de antropología llegaron a ocupar el centro de la investigación filosófica en su natal Alemania, trascendiendo incluso a otras disciplinas.

Por lo que el propósito del siguiente ensayo será, de la misma manera que Max Scheler, fijar la posición del hombre en el cosmos, por lo que se dividirá en tres apartados, el primero estableciendo

las nociones más comunes que existen al pensar en el ser del hombre: una noción religiosa, una filosófica y una científica. El siguiente apartado se centrará en mostrar, partiendo de lo más simple, qué tiene en común el hombre con los demás seres vivos, e inclusive, qué comparte con elementos físicos y psíquicos presentes en su entorno. Por último, un tercer apartado expondrá algunos problemas del ser del hombre, específicamente con respecto al concepto de libertad, concepto sumamente interesante que se encuentra delimitado por el de destino; finalmente, se pasará a una serie de conclusiones que pretenden ilustrar cómo, al igual que las investigaciones sobre el hombre, este y la libertad, pueden ser abordados de diversas perspectivas, emulando el análisis que realiza el autor desde una perspectiva fenomenológica.

Crítica a las concepciones tradicionales de hombre.

Scheler se pregunta cuál es la idea que acude a la mente de un europeo culto al pronunciar la palabra

hombre. Suelen aparecer tres, dice el autor, las cuales no se pueden conciliar entre sí:

Primero, el círculo de ideas de la tradición judeocristiana: Adán y Eva, la creación, el Paraíso, la caída. Segundo, el círculo de ideas de la antigüedad clásica; aquí la conciencia que el hombre tiene de sí mismo se elevó por primera vez en el mundo a un concepto de su posición singular mediante la tesis de que el hombre es hombre porque posee “razón”, *logos, fronesis, ratio, mens*, etc., donde *logos* significa tanto la palabra de apresar el “qué” de todas las cosas.²

Es evidente que estos dos círculos se contraponen: sin mucho análisis, aparecen como la antítesis del otro, pues, aun cuando ambos pertenecen a una tradición antigua, el segundo apareció como una superación de esas doctrinas más conservadoras que apuntan a cuestiones religiosas; pero aquí su valor se empata, ambas pueden abordarse como posturas para entender al hombre. Aunado a lo que nos dice el autor, podemos agregar una definición

² Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 23.

más detallada de cada una de estas tesis, junto con sus problemas: “la tesis filosófica, [que] considera al hombre como un animal racional (...) está en crisis, el concepto “razón” ya no goza del prestigio que tenía en antaño; [mientras] que la tesis religiosa, que considera al hombre hecho a la imagen de Dios, [goza] de peor situación que la anterior”.³ Mientras que el tercer conjunto de ideas, que suele aparecer, es el más reciente, el de la ciencia:

El tercer círculo de ideas es el círculo de las ideas forjadas por la ciencia moderna de la naturaleza y por la Psicología genética y que se han hecho tradicionales también hace mucho tiempo; según estas ideas, el hombre sería un producto final y muy tardío de la evolución del planeta Tierra, un ser que solo se distinguiría de sus precursores en el reino animal por el grado de complicación con que se combinarían en él energía y facultades que en sí ya existen en la naturaleza infrahumana.⁴

³ Jesús López Salas, “Dos nociones del hombre. Max Scheler y Ernst Cassirer”, *Sincronía*.

⁴ M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, op. cit., pp. 23-24.

Una vez que hemos expuesto estas tres concepciones, podemos comenzar a especular qué otras visiones diferentes a estas provienen directamente de alguna de ellas, que tal como ya hemos visto, estas son las que han proporcionado una razón a la existencia de distintos seres humanos durante los años, y que, aunque pueden surgir hibridaciones, ninguna basta para responder a la cuestión por completo, pues aun cuando representan hasta cierto punto una evolución ideológica en contraste con su predecesora, les es imposible negar por completo a la anterior, reemplazarla. Por lo tanto, pasaremos a ver la siguiente lista de detalles en los que se centra Scheler para enriquecer esta cuestión.

Distintos niveles de existencia previos al ser humano

Scheler no fue ajeno al espíritu de su tiempo, donde imperaba el saber científico, de tal suerte que sus investigaciones acudían a la ciencia en busca de sustento y mejores resultados y de mayor credibilidad. Así, pasaremos a mostrar de manera

gradual los distintos niveles de existencia previos al ser humano, siendo el primero el que menos similitudes guarda con él: “Los objetos inorgánicos carecen de cualquier fuerza vital y, como consecuencia, de todo ser íntimo y propio. Su movimiento está determinado por fuerzas ajenas a ellos”.⁵ En este nivel nos encontramos con algo en lo que de cierta manera los seres vivos tarde o temprano se convertirán, así que este primer escalón es el origen y el fin.

A partir del siguiente podemos decir que los niveles superiores también participan de las características de sus predecesores. Corresponde hablar aquí de las plantas, a cuya curiosa capacidad de orientarse Scheler le llama impulso afectivo: se trata de “Una mera «dirección hacia» y «desviación de» (por ejemplo, de la luz), un placer y un padecer sin objeto, son los dos únicos estados del impulso afectivo”.⁶ El impulso afectivo se despliega como

⁵ J. López Salas, *Dos nociones del hombre en el cosmos... op. cit.*, p. 4.

⁶ M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos, op. cit.*, p. 28.

quien dice “en contra” de leyes naturales, por ejemplo, contra el campo gravitatorio, separándose de los objetos inorgánicos. Así es que todos los vegetales poseen una fuerza que impulsa sus movimientos, pero careciendo de un fin, o alguna cosa que persigan, como es el caso de su reproducción o crecimiento.

En cuanto al nivel tres aparecen, como es de esperarse, los animales. De la misma manera que las plantas, los animales poseen un impulso que las motiva a desarrollarse, pero esto viene acompañado de instintos, los cuales pueden ser diferentes en cada especie, pero dos individuos de la misma especie indudablemente tendrán los mismos, pues se refiere a lo que no es aprendido.

En este sentido, llamamos *instintiva* una *conducta* que posee las siguientes notas: ha de tener, en primer lugar, *relación de sentido*, ya porque posea positivamente sentido, ya porque sea errada o estúpida -es decir, que ha de ser tal, que resulte teleoklina para el todo del viviente o el todo de otros vivientes (o en

servicio propio o en servicio ajeno); ha de transcurrir, en segundo lugar, con cierto ritmo.⁷

Por lo que aquellos que provengan del adoctrinamiento, del hábito, de la experiencia, no pertenecen a la misma categoría, sino a un orden diferente: uno que utiliza el instinto para poderse desarrollar, en otro sentido, esto sucede porque en cierta forma el animal se mueve como si pudiera predecir el futuro, por lo tanto, nunca sucede por situaciones especiales que se den según la etapa o el medio, sino que siempre está a merced del sentido más general.

Pero ni siquiera los animales son puro instinto, debido a que algunos de ellos poseen memoria asociativa, restringida a aquellos que modifican su conducta a través del ensayo y del error, repitiendo aquellas que logran éxito o descartando las que fracasan; en otras palabras, cada individuo puede ir cada vez más separado de los límites que le ha

⁷ *Ibid.*, p. 35.

enseñado la especie para distanciarse de la rigidez del instinto según sus propias experiencias.

El siguiente nivel corresponde a los animales superiores, que representan una nueva forma psíquica que Scheler denomina inteligencia práctica, la cual surge de la memoria asociativa, siendo en primer momento orgánicamente condicionada. Sin embargo, lo importante es que “con ella aparecen la facultad y la acción de elegir y la facultad de preferir entre los bienes o entre los compañeros de especie, en el proceso de reproducción (comienzos del eros)”.⁸ A esto podemos agregar que el animal desarrolla la capacidad de enfrentar problemas que no había enfrentado anteriormente, a través de crear soluciones por medio de representaciones.

Esta inteligencia práctica va aumentando conforme se va distanciando del impulso afectivo. Podemos resaltar que, mientras esto va sucediendo, existe una probabilidad de fallar en la acción, pues aquí no existen más comportamientos instintivos,

⁸ *Ibid.*, p. 47.

sino que el error es esencial para seguir actuando, a su vez las características del individuo se vuelven cada vez más propias a través de una conciencia reflexiva, pues es fundamental la autoconciencia para que exista.

Estas características harían parecer que cualquier animal, con cierto grado de evolución, podría alcanzar la esencia humana, pero se trata de algo más complicado, debido a que, pese a la aparente superioridad del ser humano en varios aspectos, la característica esencial del hombre no se trata de algo que se pueda agregar en esta escala, ajena al punto de lo que se puede llamar vida, el espíritu, es una simple manifestación parcial de ella.

Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el

arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es espíritu.⁹

Otra manera de entenderlo es que el espíritu participa de manera activa en el ser humano, lo que se denomina persona, ese centro que se desarrolla de manera finita, por lo que veremos algunas de sus características, comenzando por el de la libertad, concepto que trataremos a detalle más adelante.

El espíritu es libre, independiente y autónomo frente a lo orgánico de la vida; tiene un mundo, está abierto y es libre respecto a su mundo. El espíritu es objetividad, es decir, es la posibilidad de ser determinado por el ser de los objetos mismos... Ese, estar abierto al mundo, implica que puede modificar la objetividad de las cosas y puede valorar dichas modificaciones.¹⁰

Es interesante notar que, a diferencia de los animales, quienes parecen estar acoplados al mundo, el hombre se encuentra insatisfecho de este, por lo que la mayor parte del tiempo utilizará su

⁹ *Ibid.*, pp. 54-55.

¹⁰ J. López Salas, *Dos nociones del hombre en el cosmos...* *op. cit.*, p. 6.

libertad para desafiarlo, así como a sus propios impulsos, con los cuales tampoco se encuentra satisfecho, mientras que la razón para que esto suceda se debe al hecho de tomar conciencia de sí mismo. El hombre, a diferencia del animal, desarrolla esa capacidad que le permite enfrentarse al objeto. Ya no se funde con las cosas como parte de él, sino que esta clase de soberbia lo eleva a mirar estos objetos como si significaran una resistencia contra su impulso.

Los objetos se convierten para él en la pieza fundamental para mostrar que “Espíritu es, por tanto, objetividad; es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos”.¹¹ En otras palabras, el hombre se distancia del objeto debido a que, en tanto que se convierte en cosa, él se vuelve el único que es sustancia, cuya categoría está determinada por otras dos subcategorías bastante conocidas, la del espacio y la del tiempo, a través de

¹¹ M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, op. cit., p. 56.

las cuales realiza sus actividades, otorgándole sus características propias de ser humano.

Por último, otra particularidad que conviene señalar en relación con la noción de espíritu es que “consiste en que el propio espíritu no puede estar localizado en un lugar o momento determinado, porque, es el fundamento supremo del ser y, por ello, el hombre es superior a sí mismo y al mundo”.¹² El espíritu no puede ser un objeto, y puede que aquí se encuentre la razón por la que el poseedor de este tampoco se vuelve un objeto, sino que es actividad pura.

Ahora que hemos expuesto el análisis que realiza Scheler con respecto al ser humano, en el cual, tras analizar los distintos aspectos que lo componen y, a la vez, separan de los animales, podemos marcar algunas de las peculiaridades del hombre, una de estas es la del libre albedrío, que puede ser abordado desde una gran diversidad de

¹² J. López Salas, *Dos nociones del hombre en el cosmos...* *op. cit.*, p. 6.

perspectivas de la misma manera que puede hacerse con el tema del hombre.

La libertad del hombre y su encuentro con el destino.

Para afirmar la existencia de la libertad, Scheler parte de una perspectiva original, por lo que ahondaremos un poco más en esta cuestión. Para ello señalaremos dos perspectivas por las que es posible aproximarse al estudio de la libertad:

Una consiste en el intento de explicación de nuestros actos — en cuyo caso la variación de las diversas condiciones internas y externas muestra un resto X, Y, Z, cada vez mayor que todavía puede llenarse de diferentes modos. La segunda consiste en que vivimos en actos que van estructurando la realidad — psíquica y física. En este último caso somos causas, y precisamente por ello —en cuanto lo somos— nos hemos salido de todas las relaciones causales.¹³

¹³ Max Scheler, “Fenomenología y metafísica de la libertad”, *Metafísica de la libertad*, pp. 32-33.

Aquí se marcan las dos principales líneas que puede tomar la investigación. Decantarse por la fracción de acción que nos queda en las posibilidades que deja el entorno, o, al contrario, que se trata precisamente de nuestros actos como aquellos que estructuran el entorno, dando paso a nuevas opciones para actuar. Sin embargo, aquello que el ser humano elige entre las diversas posibilidades, las cuales por su puesto realiza en una serie de motivos particulares, lugar en el que, como el autor señala, el error puede suceder, no acontecen sin una causa.

Estos motivos también están en cierto modo dentro de su elección, pues no son ajenos al volente, sino que éste los descubre y puede descubrir más: el volente puede descubrir los valores que motivan un proyecto, o no descubrirlos, o descubrir más. Esto significa que el objeto de la elección motivada no adviene desde fuera, sino que es puesto por el volente.¹⁴

¹⁴ Gonzalo Alonso-Bastarreche, "Libertad y destino según Max Scheler", *Tópicos. Revista de filosofía*, p. 323.

Así es que el ser humano puede cambiar conforme a los motivos que se le presentan, lo complicado es que no puede separarse de dichos motivos. En cierta forma, la elección es siempre motivada, no una mera indiferencia o capricho, de manera que el sujeto debe de seguir los distintos puntos que poseen las plantas y los animales, pues no puede despegarse del querer o del acto de elección, por lo tanto, la libertad del hombre termina por definirse como una síntesis de las dos líneas de investigación que se mencionaron anteriormente.

Precisamente, tras haber desarrollado una fenomenología de las emociones y los valores, Scheler realiza un análisis en el que cosas como el amor no remiten a un sentir ni hablan de una función, sino que se manifiestan en realidad como un acto, una especie de movimiento, en el que precisamente la libertad es necesaria para que se lleve a cabo.

Es así que la libertad posee además un límite: este se encuentra en el destino, pues si no tuviera un fin sería igual a decir que la capacidad de elección del ser humano es infinita, lo cual puede que suponga

un nuevo nivel, una clase de omnipotencia, básicamente un Dios, así que para terminar reafirmaremos este nivel, cuya delimitación, de la misma manera que posibilita la libertad, es el tiempo y el espacio, pues es lo mismo que, a su vez, lo delimita.

Nuestro "destino". No es ciertamente todo lo que hemos querido o producido libremente por nosotros mismos; tampoco ciertamente todo lo que nos viene de fuera (...). Exigimos del destino que en verdad nos afecte involuntariamente y casi siempre imprevisiblemente, pero que represente algo distinto de la serie de acciones y circunstancias que obedecen a la coacción causal: *es decir, la unidad de un sentido que atraviesa.*¹⁵

Esta definición es bastante interesante, pues muestra la manera en que aquello que delimita nuestra libertad no se trata de algo que esté pensado para afectarnos, sino que acontece; tampoco de

¹⁵ *Ibid.*, p. 327.

manera arbitraria, pero de un orden causal que se separa de lo que somos como individuos, apartándose a su vez de lo que hacemos con nuestra libertad. En base a lo expuesto hasta aquí debemos resaltar los distintos tipos de formas de libertad de elección que expone Scheler, las cuales esperamos cobren mayor sentido debido a ello.

Libertad de decisión electiva en la esfera de la motivación. No hay libertad cuando se recurre a la persona.

Libertad de la esfera de elección. No hay libertad si se recurre al destino. Es decir, no hay ampliación y estrechamiento arbitrario de la esfera de la elección.

Libertad de la esfera de la elección como esfera limitada: Sólo Dios. Todo otro ser finito no es en tal sentido libre. ¹⁶

Conclusiones

A manera de conclusión, debemos afirmar que el detallado análisis de Scheler ofrece bastante, propio

¹⁶ M. Scheler, *Metafísica de la libertad*, op. cit., pp. 34-35.

de una amplitud fenomenológica. Nos permite analizar que comparte conceptos tan diferentes presentes en ser del hombre, y a su vez, las repercusiones de distintos componentes de la realidad —a los que se señala como ajenos a lo humano— en el análisis de una esencia del ser humano; es así que esta aparente disonancia, conciliar las distintas visiones del hombre y a este con animales, plantas y objetos inanimados, nos abre el panorama para repensar en una armonía entre el concepto de libertad y destino en el ser humano, el primero siendo precisamente la parte vital para pensar en su esencia, al definir al espíritu como actividad pura, misma que se lleva a cabo en tanto que se dan las condiciones, pero marcando un límite en el destino, donde se señala a Dios como el único poseedor de una libertad absoluta, de una clase incomprensible, que no implica la ausencia de una clase de ella en cada individuo.

Por su parte, las nociones schelerianas de hombre y libertad son un puente para seguir pensando estas cuestiones siempre presentes en el

ideario de toda sociedad. La exposición de estas ideas abre posibilidades más contemporáneas. Actualmente, la libertad es fundamental en el pensamiento de los individuos, lo que legitima muchas de sus acciones, a pesar de ello, no ha desaparecido por completo esa noción luminosa en el ser humano, por lo que una visión que junte ambas no deja de ser de lo más fructífera.

Bibliografía

Antonio Calderón, "El puesto del hombre en el cosmos", o "el cosmos un lugar para el hombre", *Revista de* [en línea], 2011, vol. 20, <http://ediciones.ucsh.cl/index.php/rcr/article/view/888> 10/11/19

Bastarreche, Gonzalo Alonso, "Libertad y destino según Max Scheler", *Tópicos. Revista de Filosofía*, Universidad Panamericana, 2017, enero-junio, N. 52.

Jesús López Salas, "Dos nociones del hombre. Max Scheler y Ernst Cassirer", *Sincronía* [en línea],

2012, vol. julio-diciembre, núm. 62,
http://sincronia.cucsh.udg.mx/pdf/2012_b/j_lo_pzsalas_62.pdf 10/11/19

Santamaría Velasco, Freddy, "La persona: valor y amor en la filosofía de Max Scheler", *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, Universidad Santo Tomás, 2009, enero-junio, N. 74.

Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. José Gaos, Editorial Losada, Buenos Aires, 1994.

Scheler, Max, *Metafísica de la libertad*, trad. Walter Lieblich, Editorial Nova, Buenos Aires, 1960.

*TEXTO INTRODUCTORIO A LA EXPOSICIÓN
ARTÍSTICA “DE LA VIVENCIA AL PENSAR”*

Muestra plástica que da continuidad a los objetivos del XXXV Encuentro Nacional de Estudiantes de Filosofía CONEFI Puebla. “De la vivencia al pensar. Hacia la construcción de discursos contemporáneos” busca originar un espacio donde acontezcan vivencias y experiencias impulsadas por el ejercicio filosófico y la práctica artística de la comunidad joven a lo largo del país.

El encuentro se basa en la descentralización de los lugares en que se inscribe el ejercicio filosófico, tendiendo a la posibilidad de vincular las propuestas artísticas respecto a un mundo, he allí el principal reto: ¿Cómo se abre al mundo el artista y el filósofo?, ¿cómo se muestra el diálogo entre las artes y la filosofía?, ¿de qué hablamos cuando nos referimos al mundo?

Mundo, donde compartimos vínculos con los objetos que nos rodean, es el lugar privilegiado para

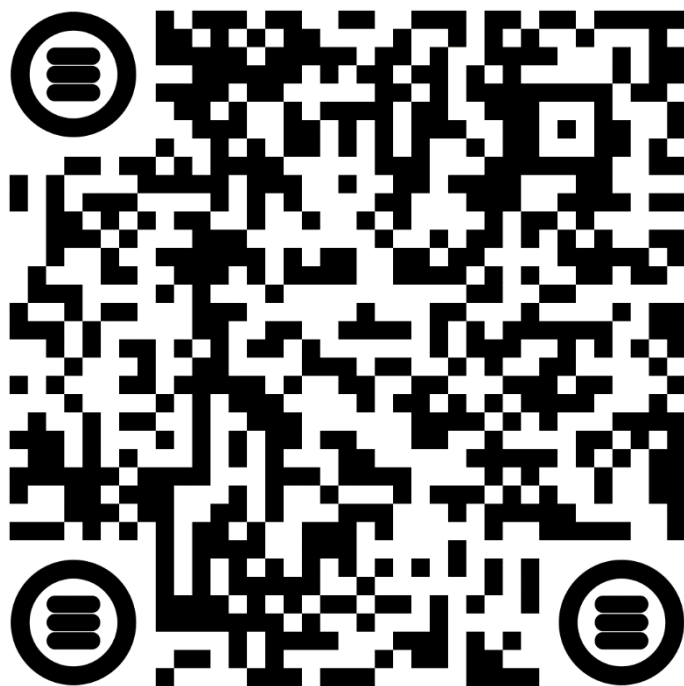
forjar relaciones humanas, es la totalidad desde donde emerge la vida, pero ¿cómo aproximarnos a una visión más amplia de este?

Quizá descansa en nuestra propia existencia, en cómo lidiamos con ella, en el placer, el gozo, lo bello, lo virtuoso, en el pensar, en la vivencia. He aquí un mundo más.

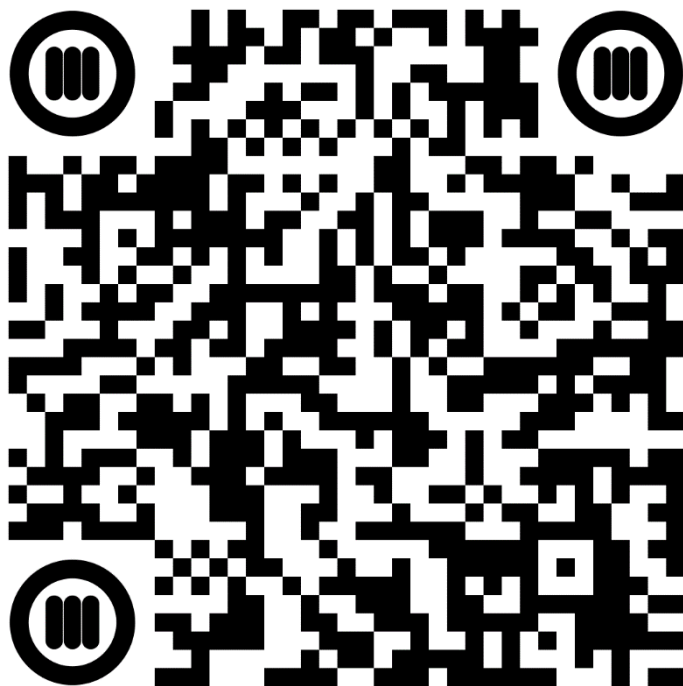
*Texto elaborado en mayo del 2019 por Lucía
Ramírez Juárez y Juan García Hernández*

EXPOSICIÓN ARTÍSTICA

Fotografías por Reiv Páramo



Acerca de los artistas

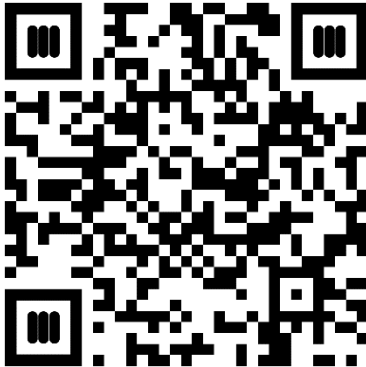


ENTREVISTAS

Dr. Angel Xolocotzi, profesor, investigador y director de la Facultad de Filosofía y Letras BUAP, invitado como conferencista inaugural del XXXV Encuentro Nacional de Estudiantes de Filosofía.

Entrevistador: Néstor Andrés Cortés Cuellar

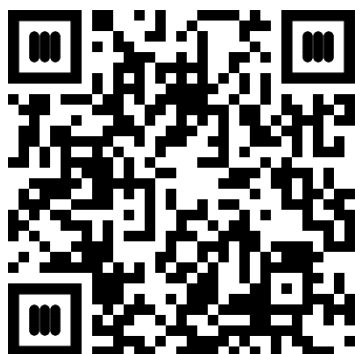
Camarógrafo: Agustín Ramírez



Dr. Fernando Ramón Huesca. Profesor,
investigador de la Facultad de Filosofía y Letras
BUAP

Entrevistador: Néstor Andrés Cortés Cuellar

Camarógrafo: Agustín Ramírez



AGRADECIMIENTOS

Comité Organizador

Lializet Flores Meneses

Néstor Andrés Cortés Cuellar

Arlet Becerra Rodríguez

Oscar Daniel Sandoval Flores

Dulce Carolina Velázquez Vázquez

Andrea Mirón Ramírez

Diana Laura Barrientos Guzmán

Ernesto Andrés Sánchez Vázquez

Juan García Hernández

Clara Valeria Segura Ramírez

Alberto Gómez Marañón

Conferencistas magistrales

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

Dr. Luis Barrios Lara

Mtro. Alexis Hellmer Villalobos

Dra. Laurence Le Bouhellec

Dr. Mauricio Lugo Vázquez

Dra. María Teresa Padilla Longoria

Dr. Joerg Alejandro Tellkamp

Dr. Fernando Huesca Ramón

Dr. Ramsés Leonardo Sánchez Soberano

Dr. Victórico Muñoz Rosales

Instituciones y otros espacios culturales que facilitaron las sedes para el Encuentro.

Facultad de Filosofía y Letras BUAP:

Auditorio Elena Garro, Aula Magna José Vasconcelos, Aula Magna Severo Martínez y Auditorio Luis Villoro.

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
“Alfonso Vélez Pliego”:

Casa Presno.

Dirección de Bibliotecas BUAP

Biblioteca La Fragua y Sala de Usos Múltiples.

Rectoría de la Benemérita Universidad
Autónoma de Puebla

Salón Paraninfo y Sala de Proyecciones.

Casa de la Cultura

Sala Teatro Luis Cabrera y Biblioteca Palafoxiana.

Galería Las Conchas

Profética Casa de Lectura



Comunidad Mexicana de Estudiantes de Filosofía

<https://lacomefi.wordpress.com/>

