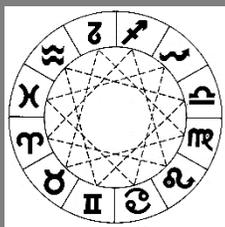


Revista Asuntos Filosóficos

Núm. 1 Vol. 1 enero-junio 2024



**INSTITUTO ATENEA
DE ESTUDIOS
SUPERIORES E
INVESTIGACIÓN-FAAC**

Jacinto Rojas

preside FAAC

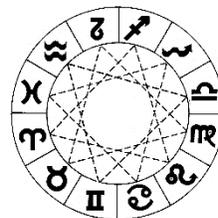
Célida Godina

directora de IAESI-FAAC

Revista Asuntos Filosóficos

<https://www.fundacionatenea.com.mx/revistaAsuntos.php>

Es una publicación semestral de acceso abierto publicada por el **Instituto Atenea de Estudios Superiores e Investigación de la Fundación Atenea** con artículos originales e inéditos; publica también cursos, conferencias, traducciones. Cuenta con una sección “miscelánea”, donde se difunden artículos cuyos temas y problemas son de indole filosófica.



directora, Célida Godina

editor, Juan Antonio Mújica

secretario de redacción, Nan de la Cueva

consejo editorial, Francisco Camacho, Nan de la Cueva, A. Isaac Herrera, J. Manuel Meneses, Juan Antonio Mújica, Sara Domínguez, Mayco Burgos, Pavel Maldonado

Consejo Asesor

Jesús Rodolfo Santander
(IAESI-FAAC, México)

Juan Manuel Silva Camarena
(UNAM, México)

Jorge Acevedo
(Universidad de Chile, Chile)

Antonio Ziri6n Quijano
(UNAM, México)

Rebeca Maldonado
(UNAM, México)

Horacio Cerutti G.
(UNAM, México)

Luis Tamayo Pérez
(UNAM, México)

Román A. Chávez Báez
(BUAP, México)

María Teresa Padilla
(UNAM, México)

Jorge Velázquez
(UAM, México)

Diego Tatián
(UNSM, Argentina)

Ignacio Quepons
(UV, México)

José Alfonso Villa Sánchez
(IIF-UMSNH, México)

Mario Teodoro Ramírez
(IIF-UMSNH, México)

Laura V. Pinto
(BUAP, México)

Francisco Galán
(UIA-México, México)

Telémaco Talavera Siles
(presidente de Kairós-Edu)

redacción y suscripción, IAESI-FAAC,
Sección “D” Núm. 16, Interior 1,
Col. Unidad Guadalupe, Puebla,
Puebla, México, C. P. 72560
Cel. 2215 71.76.97

formación, Jacinto Rojas

Ilustración de portada, los cuatro
elementos y las cuatro triplicidades
de los signos fuego, aire, agua y tierra

Revista Asuntos Filosóficos. Revista de Filosofía, año 1, No. 1, enero-junio 2024, es una publicación semestral editada por el Instituto Atenea de Estudios Superiores e Investigación de la Fundación Atenea, con domicilio en Sección “D” Núm. 16, Interior 1, Col. Unidad Guadalupe, Puebla, Puebla, México, C. P. 72560. Teléfono cel. 2215 71.76.97.

<https://www.fundacionatenea.com.mx/revistaAsuntos.php>

rasuntos.filosoficos@fundacionatenea.com.mx Editor responsable Dr. Juan Antonio Mújica García. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Instituto Atenea de Estudios Superiores e Investigación de la Fundación Atenea, Dra. Célida Godina Herrera, domicilio en Sección “D” Núm. 16, Interior 1, Col. Unidad Guadalupe, Puebla, Puebla, México, C. P. 72560, direccion@fundacionatenea.com.mx, fecha de última modificación, 23 de junio de 2023.

Índice

La consciencia planetaria ¿una utopía?

Luis **Tamayo Pérez** 5

Una reflexión sobre la relación causal entre capitalismo y suicidio

María del Carmen **Ramírez Villeda** 17

El impacto de la aparición de la fotografía y su desarrollo: Un acercamiento a partir de la “teoría fenomenológica” de la imagen de Roland Barthes

Román A. **Chávez B.** 31

Huxley frente a Orwell, o el valor de la lectura

Alberto Isaac **Herrera M.** 47

De la hybris a la hibridación: algunas consideraciones desde la literatura

Pavel **Maldonado A.** 64

¿Humanismo o técnica?

Juan Manuel **Silva C.** 69

Curso, Jaspers, Origen y Meta de la Historia

Jesús Rodolfo **Santander** 82

Obituario-Oscar del **Barco** 116

Miscelánea 129



El comienzo es la parte más importante del trabajo

Platón, *Las Leyes*

La consciencia planetaria ¿una utopía?

Luis

Tamayo Pérez¹

Resumen

La humanidad enfrenta actualmente retos sin precedentes históricos. El reloj del juicio final se encuentra a apenas unos cuantos segundos del final y las espadas de Damocles de la guerra y la catástrofe ambiental se ciernen sobre el cuello de todos. No se aprecia que la humanidad cuente con las herramientas para poder superar una situación que se agrava día con día. En este ensayo revisaremos tal situación y, al final, nos permitiremos plantear como sólo un salto al vacío —y gigante— puede permitirnos avanzar en la construcción de la consciencia planetaria.

Palabras clave: Ecología humana, Guerra, Cambio climático, Crisis ecológica.

Abstract

Humanity currently faces challenges without historical precedents. The doomsday clock is just seconds away and the Damocles swords of war and environmental catastrophe hang over everyone's necks. It is not appreciated that humanity has the tools to overcome a situation that worsens day by day. In this essay we will review this situation, and, in the end, we will

allow ourselves to propose how only a leap into the void – and a giant one – can allow us to advance in the construction of planetary consciousness.

Keywords: Human ecology, War, Climate change, Ecological crisis.

Una fotografía de nuestro mundo

Murray Bookchin concluía en 1973 una conferencia con esta resonante afirmación: “o creamos una ecotopía basada en principios ecológicos, o simplemente desapareceremos como especie. Desde mi perspectiva, esta no es una exclamación apocalíptica —es un juicio científico, validado diariamente por la misma ley de vida de la sociedad imperante—”, a saber: la dinámica autoexpansiva del capitalismo. Casi medio siglo después, el acierto de este severo juicio se nos hace aún más evidente.

Jorge Riechmann, 2022: 256.

Es muy triste darnos cuenta de que las peores predicciones de hace medio siglo son hoy realidades cotidianas.

Lo que en la década de los 70 del siglo pasado eran, para muchos, meras ideas peregrinas o aventuradas predicciones —elaboradas primero por científicos aislados y, después, por organismos cada vez más consolidados como el Club de Roma² o el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC)³— sobre lo que podría ocurrir en la tierra a causa de las crecientes emisiones de

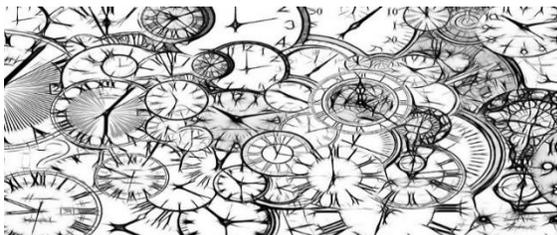


Gases de Efecto Invernadero (GEI), son ahora realidades palpables.

Asimismo, tal y como predijeron Ulrich Beck,⁴ Serge Latouche⁵ o Zygmunt Bauman,⁶ la humanidad se esfuerza decididamente en terminar con las condiciones de vida que le permitieron prosperar y generar una sociedad y un medio ambiente seguro y confiable. Tal crisis se aprecia en dos ámbitos básicos: la situación del Sistema-tierra y en la civilización humana.

Un Sistema-tierra en crisis

Los primeros días del 2024 la NASA informó que el año 2023 constituyó el año más cálido jamás registrado.⁷ El fenómeno meteorológico del “El Niño Oscilación del Sur” (ENSO) ha ocasionado que, a partir de julio de 2023 y hasta los primeros meses del 2024, se haya incrementado la frecuencia e intensidad de todos los fenómenos hidrometeorológicos: inundaciones, huracanes, monzones, ondas de calor, sequías, incendios forestales y deslizamientos de tierra.⁸ Ello se apreció



particularmente en Canadá donde, en la primavera de 2023, sus bosques fueron arrasados por los incendios más extensos de toda su historia (se quemaron 10 millones de hectáreas y fueron desplazados 120,000 habitantes); el Libia el Huracán Daniel segó la vida de más de 20,000 habitantes y en México la prolongada sequía reduce sus cuerpos de agua: el lago de Chapala, en Jalisco, según datos oficiales, ha perdido el 57% de su caudal, el de Cuitzeo en Michoacán, un 70% y el de Pátzcuaro, también en Michoacán, un 43%.⁹ Asimismo, no sobra recordar que, en octubre del 2023, el puerto de Acapulco fue devastado por el huracán Otis, un ciclón que ya estaba debilitándose pero incrementó su velocidad de giro a consecuencia de las cálidas aguas que aportó la corriente cálida de “El Niño” (ENSO).

Sabemos también que tales fenómenos amenazan con ralentizar la corriente termohalina que circunda la tierra, incluida la “corriente del golfo” (*Gulf Stream*). Al respecto recordemos que el 9 de febrero del 2024 fue publicado, en la revista *Science Advances*,¹⁰ el estudio “Physics-based early warning signal shows that AMOC is on tipping course” (Señal de alerta temprana basada en física básica muestra que la AMOC está en punto de no retorno) elaborado por tres investigadores de la Universidad de Utrecht: René M. van Westen,

Michael Klipuis y Henk Dijkstra. En dicho trabajo se muestra que la Circulación de Vuelco Meridional del Atlántico (*Atlantic Meridional Overturning Circulation*, AMOC) podría colapsar si la humanidad continúa emitiendo cantidades tan enormes de Gases de Efecto Invernadero.

Sabemos bien que la AMOC forma parte de la corriente termohalina que recorre todos los mares del mundo llevando calor y humedad del ecuador a los polos, así como diferentes nutrientes a lo largo de su recorrido. El subcontinente europeo obtiene su clima templado gracias al calor y humedad provenientes de la AMOC. De no contar con ella, su clima sería como el que tienen latitudes similares en el continente americano, es decir, las grandes ciudades de Noruega, Suecia, Finlandia, el Reino Unido o Rusia, las cuales están a la misma latitud de las regiones deshabitadas de Canadá, tendrían climas insostenibles.

Dado que la Corriente del Golfo (*Gulf stream*) y la AMOC han sido estudiadas por diferentes institutos de investigación —como el Copernicus Marine Service o la Agencia de Administración Oceánica de los EEUU (NOAA)— desde hace décadas, fue posible para van Westen y sus colaboradores elaborar un modelo que refleja de manera bastante fiable lo que podría ocurrir. El estudio indica que el

fenómeno de la ralentización de la AMOC ya ha iniciado: en nuestros días ha perdido dos terceras partes de la fuerza que tenía hace un siglo y, así lo indica el estudio, podría perder el 90% de su fuerza en un periodo de jentre 25 a 50 años.¹¹

Las consecuencias de la ralentización y consecuente interrupción de la AMOC son variadas, en primer lugar, la temperatura media de Europa caería cerca de 30 grados centígrados, convirtiendo a la región norte de tal subcontinente en parte del Círculo Polar Ártico. Dicho en términos más comprensibles: de París hacia el Polo Norte todo estará cubierto de nieve, ocasionando una enorme cantidad de refugiados ambientales provenientes del norte de Europa. En segundo lugar, los bosques tropicales de América del Sur y África Central dejarán de contar con las precipitaciones de las que ahora gozan y, en consecuencia, sufrirán un proceso de desertificación, incrementando los refugiados ambientales de tal región.

En tercer lugar, el monzón dejará de llegar a la India, afectando gravemente su producción agrícola —la cual depende, en gran medida, de sus lluvias—, todo lo cual generará una terrible hambruna y la generación de cientos de millones de refugiados ambientales.



Me permito reiterar que el estudio antes referido señala que este fenómeno ya ha comenzado y en un periodo de muy pocos años conducirá a la pérdida casi total de la potencia de la AMOC.

No es difícil imaginar las consecuencias sociales que tal fenómeno producirá: caída de la producción agrícola e industrial de casi todo el mundo e inhabitabilidad de innumerables ciudades que ahora no sólo son ricas sino muy pobladas, cuyos residentes serán obligados a sumarse a las crecientes cantidades de refugiados ambientales que, en nuestros días, ya genera el Calentamiento Global Antropogénico —pues nunca olvidemos que Kiribati, otrora un paraíso de las “Islas del Sur” ya ha iniciado su proceso de evacuación a causa de las inundaciones que el Calentamiento global ha generado. En nuestro México, la colonia El bosque, en el municipio de Centla, en Tabasco, ha sido reconocida por *Greenpeace* como la primera región mexicana en ser tomada de manera irreversible por el mar y le seguirán pronto otras regiones de Yucatán y Campeche, así como de tierras bajas cercanas a las costas de Nayarit, Sinaloa y Sonora.

Si pensamos lo que está ocurriendo a la AMOC en los términos de la Teoría Gaia de James Lovelock (1979) y Lynn Margulis (2002), podemos darnos cuenta de que nos

encontramos ante los primeros signos de un inminente “ataque cardíaco” de la tierra.

Recordemos que la Teoría Gaia propone que la tierra es un súper-organismo con todos los órganos y sistemas propios de ellos: con pulmones —los bosques—, bomba cardíaca —los polos que crecen y decrecen anualmente—, arterias y venas —los ríos y corriente termohalina—, etcétera.

La corriente termohalina, la cual, como antes indicamos, conduce calor, humedad y nutrientes del Ecuador hacia los polos —y de la cual la AMOC es tan sólo una parte— correspondería al sistema circulatorio de Gaia. Es por tal razón que su ralentización equivale a una aterosclerosis y su detención a un ataque cardíaco.

El estudio de van Westen, Klipuis y Dijkstra no hace sino confirmar lo que, desde julio del 2023 sostenían Peter y Susanne Ditlevsen (*Warning of a forthcoming collapse of the AMOC*),¹² quienes sostenían que, de continuar emitiendo la cantidad de gases de efecto invernadero que ahora emitimos, la humanidad estaría condenada a un colapso socioambiental en la mitad del presente siglo. A esta situación debemos agregar lo anunciado por el *Copernicus Climate Change Service* de la Unión Europea: por primera vez en toda la historia registrada se

alcanzaron 1.52°C de temperatura, rebasando el límite que, según el Acuerdo de París (2015) nunca debía ser superado.¹³

En resumen, en el bienio 2023-2024 la tierra nos dará una muestra de lo que será el clima “normal” en las décadas venideras. En estos años la humanidad gozará de una última oportunidad, de una “catástrofe pedagógica” —como las denominó Denis de Rougemont según indica Latouche—¹⁴ una que, quizás, podría hacernos despertar y tomar las acciones urgentes y necesarias para evitar los peores efectos del cambio climático.



Una crisis que se acelera

En el 6to Informe del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC, 2021): se indica que si en el 2030 la humanidad no logra reducir a la mitad las

emisiones de gases de efecto invernadero será prácticamente imposible que logre anularlos en el 2050, elemento clave para evitar superar el incremento de 1.5°C respecto a épocas preindustriales y así lograr respetar el Acuerdo de París firmado por 196 naciones en el 2015.¹⁵ Como es cada vez más evidente que ello no ocurrirá, el actual secretario general de la Organización de las Naciones Unidas, António Guterres, indicó que ya no estamos en la era del calentamiento global sino que: “hemos entrado a la era de la ebullición global”.¹⁶

El *Club de Roma* añade, en su ensayo *Earth for All* (2022) que, si la humanidad continúa con la dinámica socioeconómica de las últimas décadas, en los países pobres tanto el crecimiento poblacional como el económico se ralentizarán, faltará el empleo, persistirá la pobreza, descenderá la confianza en los gobiernos, se incrementará la huella ecológica y la pérdida de la biodiversidad y, en los países ricos, la inequidad los desestabilizará. En consecuencia, aparecerán, a lo largo y ancho del globo, gobiernos populistas, nacionalistas y autoritarios. Como la quema de combustibles fósiles continuará tanto en la industria como en la movilidad, la contaminación del aire en las grandes ciudades crecerá. Los escapes de metano de las regiones septentrionales de la tierra seguirán aumentando y como la producción de carne continuará

incrementándose, las emisiones de metano también lo harán. Los gases de efecto invernadero continuarán acumulándose en las capas altas de la atmósfera, lo cual acelerará el Calentamiento global. La producción de granos y demás productos de la tierra decrecerá mientras la población humana seguirá aumentando. Algunas regiones de la tierra comenzarán a deshabitararse como consecuencia de la crisis. La agricultura industrial continuará reinando y no sólo la obesidad de la población se incrementará sino las emisiones de GEI derivadas de tal industria. En resumen, ocurrirá un dramático incremento en el *Índice de Tensión Social* y los cambios hacia la equidad, transparencia, legalidad y alimentos, agua y energía para todos se harán cada vez más lejanos (Dixson-Declève, *et al.*, 2022: 35).

Nunca olvidemos el aparato crítico que ha permitido al Club de Roma elaborar predicciones tan precisas: hacia finales del 2022 los nuevos integrantes del Club de Roma – Sandrine Dixson-Declève, Owen Gaffney, Jayati Ghosh, Jørgen Randers, Johan Rockström y Per Espen Stoknes— publicaron el ensayo *Earth for All. A survival guide for humanity* (Tierra para todos. Una guía de sobrevivencia para la humanidad). Dicho ensayo es la versión actualizada del estudio *The limits to Growth* (*Los límites al crecimiento*), elaborado por el Club de Roma de 1972 –

Donella y Dennis Meadows, Jørgen Randers y William Behrens III. En el ensayo de 1972, sus autores aplicaron la *Dinámica de sistemas* a la revisión del porvenir de la humanidad. Asociados al Profesor del Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT) Jay Wilson Forrester (1918-2016) —quién elaboró el programa *World One*, el cual correlacionaba variables como crecimiento poblacional, contaminación y recursos naturales, entre otros— plantearon que si la humanidad continuaba consumiendo de la manera habitual (el escenario denominado *Business as usual* o *BAU*) ocurriría un colapso civilizatorio poco después del año 2050. En la versión del 2022, los autores de *Tierra para todos* aplicaron, mejorado, el programa de Forrester y plantearon dos escenarios posibles: al primero lo denominaron *Too Little, Too Late* (Demasiado poco, demasiado tarde) y al segundo *The Giant Leap* (el Salto gigante). El primer escenario es catastrófico: en el 2050 comienza un colapso socioambiental que, entre otras cosas, ocasiona que en el 2100 la población se reduzca a la mitad. El segundo escenario plantea que la crisis puede ser superada si la humanidad se hace consciente del problema socioambiental venidero y colabora para afrontarlo, elimina sus diferencias y los países ricos apoyan a los pobres con recursos y tecnología.



El *salto gigante* requiere contar con una humanidad que actúe de manera unificada contra el problema socioambiental venidero, que luche contra la pobreza y la inequidad, empodere a las mujeres, genere energía con fuentes renovables y emplee agricultura regenerativa para la producción de los alimentos (Dixson-Declève, 2022: 44ss). Desgraciadamente, tan estupendo escenario, a causa de las divisiones nacionales y religiosas, así como de las guerras y demás factores que dividen a la humanidad, se aprecia muy poco probable. Y... ¿contamos con apenas unos años para dar el golpe de timón que permitiría evitar el Gran Colapso Civilizatorio!

La consecuencia de todo esto es clara: la catástrofe socioambiental global iniciará poco después de la mitad del presente siglo, cuando la población alcance su pico en poco más de 9 mil millones de habitantes y la temperatura media de la tierra llegue a los 2°C. Tal escenario establece que antes del 2100 se alcanzarán los catastróficos 2.5°C o incluso más y la barbarie sentará sus fueros: la creciente inequidad ocasionará que las naciones ricas se desgasten en conflictos internos mientras que los pobladores de las naciones pobres simplemente no entenderán lo que ocurre y culparán a sus gobernantes o a sus naciones vecinas de la hambruna y la falta de recursos. Las sectas florecerán en un mundo cada vez más caótico.

Ocurrirán guerras intestinas e internacionales para hacerse de recursos cada vez más escasos. Las catástrofes ambientales se harán cotidianas: el derretimiento de la Antártida y Groenlandia ocasionarán amplias inundaciones en las regiones bajas de toda la tierra. Las sequías y las ondas de calor harán inhabitables las regiones ecuatoriales y áridas. Después de la mitad del presente siglo los refugiados climáticos se contarán por millones como consecuencia de la ruptura social (*societal breakdown*) y de la pérdida de la estabilidad climática (Dixson-Declève, *et al.*, 2022: 42ss).

De la consciencia individual a la consciencia planetaria

Desde sus orígenes socráticos, la filosofía occidental ha sido “consciencialista”, es decir, supone que gracias al esfuerzo de la voluntad es capaz de cambiar el mundo o, al menos, su propia conducta. Fue Sigmund Freud el que nos mostró que la *consciencia* (*Bewusstsein*) era una parte del aparato psíquico —el de la *Primera tópica*— bastante limitada por la otra parte, el *inconsciente*.

La voluntad, esa característica propia de la consciencia es fuertemente afectada, y sin que se dé cuenta —y ese es el gran descubrimiento freudiano—, por los deseos reprimidos que se encuentran en el inconsciente, lo cual ocasiona



síntomas, actos fallidos, fantasías y rasgos de carácter.

En la Segunda tópica, Freud optó por denominar a la consciencia como el *Yo* y definió su tarea ya no sólo como “voluntad y percepción” sino como la de aquella instancia que intentaba domeñar la oposición entre la moral propia del *Superyó* y los impulsos mortíferos y eróticos del *Ello*.

No es difícil imaginar que esa tarea es para el *Yo* muy complicada, cuando no imposible. No por otra cosa Lacan define al *Yo* en su seminario *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954) no sólo como “débil” sino como una “función de desconocimiento”.¹⁷

Freud (1920) también se dio cuenta, gracias a los estudios de Gustave Le Bon (1881/1895), que la consciencia podía exceder los límites corporales, que, en algunas ocasiones, se manifestaba una “consciencia de masa” capaz de realizar acciones tanto maravillosas como terribles: las masas, indica Le Bon, son capaces de sacrificarse en la guerra para defender a sus pueblos o de reaccionar por pánico y sin inteligencia alguna, arrastrando y pisoteando a sus congéneres, como ha ocurrido en estadios y cines ante la ocurrencia de un incendio o un fenómeno similar.

Freud también mostró que las masas poseían una consciencia de sí, un “narcisismo”, el cual se manifestaba como “narcisismo de la pequeña diferencia”. Tal narcisismo tiene como objeto generar una identidad propia gracias a la diferencia respecto a los otros:

Siempre se podrá vincular amorosamente entre sí a mayor número de hombres, con la condición de que sobren otros en quienes descargar los golpes. [Esto es lo que ocurre] en las comunidades vecinas, y aún emparentadas, las cuales son precisamente las que más se combaten y desdeñan entre sí, como, por ejemplo, españoles y portugueses, alemanes del Norte y del Sur, ingleses y escoceses, etc.

Denominé a este fenómeno narcisismo de las pequeñas diferencias” (Freud, 1934, §5).

Es tal narcisismo el que, a la vez que genera los “sentimientos nacionales”, también ocasiona las guerras.

Las omnipresentes guerras

“Si nosotros nos hundimos, hundiremos al mundo con nosotros”.

Adolf Hitler (Albert Speer, *Memorias*, 2001).

Las guerras son un terrible acompañante de la historia humana. A pesar de que fue su capacidad cooperativa la que permitió a los primeros *Sapiens* (Harari, 2011) sobrevivir en el peligroso suelo (adonde los habían expulsado

otros simios más fuertes) y de que los grandes logros de la humanidad —de las pirámides a las catedrales— han podido realizarse gracias a un modelo de pensamiento “cooperativo”, en nuestros días prevalece el “espíritu de competencia”, el anhelo de ser el “número uno”.

La humanidad actual ha olvidado el modelo cooperativo, ese modelo de pensamiento que no se mueve por motivos egoístas ni de reconocimiento personal, sino que apunta sólo al bien común, al bienestar de todos, y se encuentra en todas las especies “sociales”.

La guerra, y esto es un hecho notable, también se apoya en tal espíritu cooperativo, pero lo hace olvidando la hermandad humana original. Ese mismo olvido es el que sostiene el “criterio amigo-enemigo”¹⁸ de Carl Schmitt, el cual plantea tesis terribles y vergonzosas como: “para unificar a un pueblo debe encontrarse un enemigo común” o “el enemigo de mi amigo es mi amigo”. Tesis que anulan la posición crítica al obligar a todos y cada uno a estar en uno u otro bando, sin posibilidad tercera. Tal posición es, en el límite, suicida y es la propia de los dictadores que sostienen: “o estás conmigo o contra mí”.

Las tesis de Schmitt olvidan la unidad de cada uno con el otro, esa que Heidegger sostuvo al

indicar que los conceptos de *Mitsein* o *Mitdasein* (*Ser con otro*) son existencialistas, es decir, cualidades del ser de cada uno de nosotros.¹⁹

Sin embargo, en el mundo contemporáneo, tanto en Occidente como en Oriente, las tesis de Schmitt se imponen y condenan a la humanidad a la división y la guerra.

Y en el México contemporáneo ello es también evidente: la división de los mexicanos, exacerbada por el presidente Andrés Manuel López Obrador, nos divide y opone. Asimismo, la creciente militarización auspiciada por su gobierno —contradiciendo flagrantemente sus promesas de campaña— condena a la nación mexicana a proyectos ecodisastrosos realizados por la milicia “por el superior interés de la nación”, obras que no son vigiladas por las instancias republicanas y que se han prestado a la corrupción y a las peores prácticas ambientales.

Una pequeña ventana que se cierra rápidamente

La humanidad cuenta, en nuestros días, con una ventana de oportunidad, pero los conflictos y las guerras, así como el neoliberalismo corporativo, dominante en el planeta, se esfuerzan en cerrarla.

El modelo neoliberal corporativo es dominante porque las dictaduras operan como grandes corporaciones, de la misma manera que el narco internacional.²⁰

Dado que no podemos contar con nuestros gobiernos, nos toca a los ciudadanos intentar el salto al vacío que implica construir la *consciencia planetaria*.

Afortunadamente podemos dar tal salto... porque es un hecho que el otro forma parte de mí, que somos *Mitsein*. Cada vez que mi palabra *resuena* en el otro, en mi lector, nos hermanamos y es entonces cuando podemos darnos cuenta de que constituimos Unidad. El *salto al vacío* es un salto a consciencia de la unidad con el otro.

Y eso ocurre no sólo entre los humanos, puede generarse también con la naturaleza toda pues, como también indica Heidegger, los humanos también somos *In-der-Welt-sein* (Ser-en-el-mundo).²¹

Reconocernos *Mitsein* e *In-der-Welt-sein* constituye un elemento clave para que seamos capaz de dar el Salto gigante (*Giant Leap*) que el Club de Roma propone para poder mitigar significativamente el Colapso socioambiental que asoma, ese que implica cinco Golpes de timón (*Turnarounds*): Eliminar la pobreza,

Reducir la desigualdad, Empoderar a las mujeres, Emplear agricultura regenerativa y Realizar una transformación energética hacia las renovables.

Gracias a todas estas acciones, el riesgo de un clima desbocado en la tierra sería disminuido significativamente, así como la crisis socioambiental asociada (Dixson-Declève, 2022: 50).

Desgraciadamente, se aprecia difícil que la humanidad sea capaz de construir la *consciencia planetaria* que se requiere. A la humanidad le encanta diferenciarse... y creerse superior de aquellos de los cuales se diferencia. Es por ello que, a lo largo de su historia, la humanidad se ha dividido de múltiples maneras: cristianos vs paganos, nobles vs plebeyos, burgueses vs proletarios, patriotas vs extranjeros, comunistas vs capitalistas, de izquierda vs de derecha incluso mujeres vs hombres. El *otro* ha sido, por tanto, muchas cosas: competidor, opositor, enemigo, diferente, corruptor, engañador, e incluso, un ente innecesario.

Parece que es necesario que sean sufridas y hayan terminado las destructivas guerras para que los sobrevivientes puedan reconocer al otro como lo que es: un espejo, un compañero o, incluso, como su hermano.



Todo parece indicar que sólo de esa manera estarán, los sobrevivientes del Colapso civilizatorio, en la posibilidad de construir la tan necesaria *consciencia planetaria*.

Cuernavaca, Morelos, 14 de mayo de 2024.

Notas

¹ PhD, Catedrático del Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

² Dixson-Decleve et al, 2022.

³ IPCC, 2021.

⁴ Beck, 1998.

⁵ Latouche, 2004.

⁶ Bauman, 2003.

⁷ <https://www.nasa.gov/news-release/el-analisis-de-la-nasa-confirma-que-2023-fue-el-ano-mas-calido-registrado/#:~:text=En%20el%20año%202023%2C%20la,un%20análisis%20de%20la%20NASA>.

⁸ Climate Prediction Center (2023).

⁹ <https://www.infobae.com/mexico/2024/04/17/estos-son-los-lagos-y-rios-que-se-han-secado-en-mexico-en-los-ultimos-meses/>

¹⁰ Vol. 10, No. 6; DOI:

<https://doi.org/10.1126/sciadv.adk1189>

¹¹ El año más probable: 2057.

¹² Ditlevsen, 2023.

¹³ <https://climate.copernicus.eu/copernicus-2024-world-experienced-warmest-january-record>

¹⁴ Cfr. Latouche (2008).

¹⁵ Naciones Unidas (2015).

¹⁶ El 27 de julio del 2023, Cfr. Pérez Gallardo, Maximiliano (2023).

¹⁷ Tamayo, 2001: 33.

¹⁸ Schmitt, 1999: 58ss.

¹⁹ Heidegger, 1927, §26, p. 117.

²⁰ Tamayo, 2021: 74-75.

²¹ Heidegger, 1927, §12, p. 52.

Referencias

-Bauman, Zygmuth (2003). *La modernidad líquida*, México: FCE.

-Beck, Ulrich (1998). *La sociedad del riesgo*, Bs. As.: Paidós.

-Climate Prediction Center (2023). *El niño/Oscilación del Sur*, NOAA (Administración Nacional Oceánica y Atmosférica de los USA), 8 de junio de 2023:

https://www.cpc.ncep.noaa.gov/products/analysis_monitoring/enso_advisory/ensodisc_Sp.shtml

-Ditlevsen, P., Ditlevsen, S. Warning of a forthcoming collapse of the Atlantic meridional overturning circulation. *Nat Commun* 14, 4254 (2023). <https://doi.org/10.1038/s41467-023-39810-w>

-Freud, Sigmund (1976/1920). *Psicología de masas y análisis del Yo*, en *Obras Completas, Vol. XVIII*, Bs. As.: Amorrortu.

(1976/1934). *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas, Vol. XXI*, Bs. As.: Amorrortu.

-Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemayer (en castellano: Heidegger, M (1983). *El ser y el tiempo*, México: FCE.

-Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) (2021). Sixth Assessment Report. The Physical Science Basis, Summary for Policymakers: <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/chapter/summary-for-policymakers/>

-Latouche, Serge (2004). *La mégamachine*, Paris: La découverte/MAUSS.

(2008), *La apuesta por el decrecimiento*, Icaria/Antracyt:

https://www.tnc.cat/uploads/20200323/6--Helena-TORNERO_El-futur.pdf

-Le Bon, Gustave (1981/1895). *Psychologie des foules*, Paris: PUF.

-Lovelock, James (1979). *Gaia a New look at life on Earth*, Oxford University Press.

-Margulis, Lynn (2002). *Planeta simbiótico*, Madrid: Debate.

-Naciones Unidas (2015). El Acuerdo de París: <https://www.un.org/es/climatechange/paris-agreement>

-Pérez Gallardo, Maximiliano (2023). La era de la ebullición global. Julio será el mes más caluroso jamás registrado, alerta la ONU, France 24:

<https://www.france24.com/es/medio-ambiente/20230727-la-era-de-la-ebullición-global->

julio-será-el-mes-más-caluroso-jamás-registrado-
alerta-la-onu

-Riechmann, Jorge (2022). *Simbioética*, Madrid:
Plaza y Valdés.

-Schmitt, Carl (1999). *El concepto de lo político*,
Madrid: Alianza Editorial.

-Speer, Albert (2001). *Memorias*, Madrid: Herder.

-Surowiecki, James (2005). *Cien mejor que uno*,
Madrid: Urano.

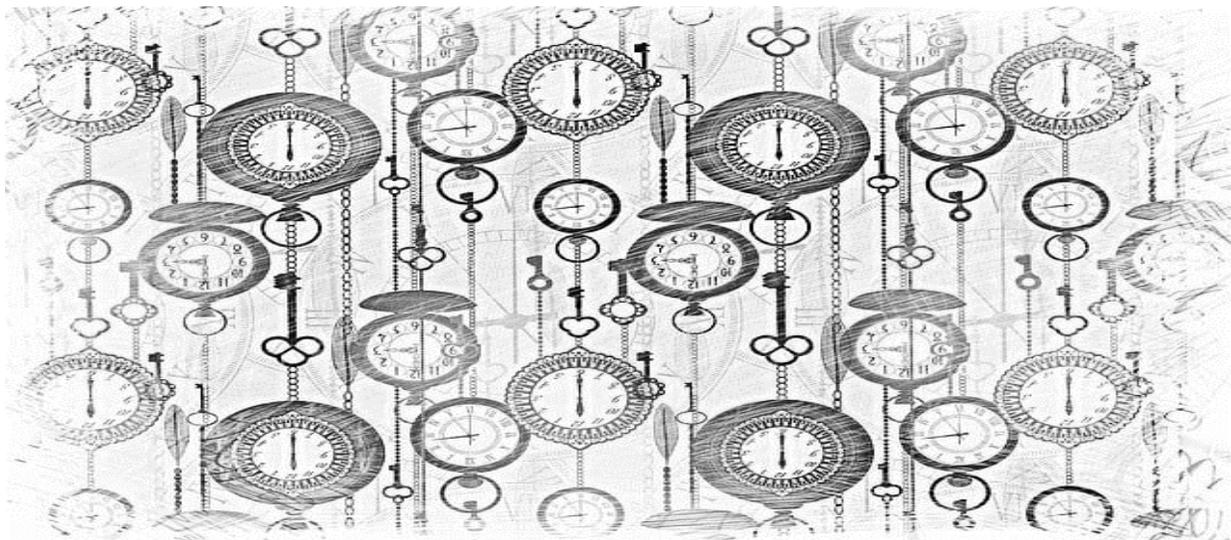
-Tamayo, Luis (2001). *Del síntoma al acto*, México:
UAQ.

(2021). *El crimen perfecto*, México: Nandela.

(2024). *Ecosofía. Educación ambiental para
tiempos aciagos*, México: SNTE.

-Van Westen, Klipuis y Dijkstra (2024). “Physics-
based early warning signal shows that AMOC is
on tipping course”, *Science Advances*, Vol. 10, No. 6;
DOI: <https://doi.org/10.1126/sciadv.adk1189>

-Vitali, Stephania, James Glattfelder, Stephano
Battiston (2011), “The Network of Global
Corporate Control”, *PLoS One* 6(10): e25995:
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0025995>



Una reflexión sobre la relación causal entre **capitalismo y suicidio**

María del Carmen

Ramírez Villeda*

Resumen

El presente artículo, intenta mostrar una reflexión acerca del suicidio en las sociedades contemporáneas y su posible relación causal con el capitalismo. Asimismo, considera importante recuperar el legado de Carlos Marx a partir de una crítica al marxismo tradicional y una reinterpretación¹ de la Teoría del Valor trabajo, para destacar el entramado de categorías que determinan la especificidad histórica del capitalismo. El objetivo es develar la esencia represiva y la capacidad² demoledora de dicho sistema socioeconómico, y poner de manifiesto una crítica radical al capitalismo, mostrando que el incremento de los suicidios a nivel mundial, tiene una relación directa con las crisis socioeconómicas y la precarización laboral en todo el mundo.

Palabras clave: Capitalismo, suicidio, precarización laboral, crisis económicas.

Abstract

This article attempts to show a reflection on suicide in contemporary societies and its

possible causal relationship with capitalism. Likewise, it considers important to recover the legacy of Karl Marx from a critique of traditional Marxism and a reinterpretation of the Labor Theory of Value, in order to highlight the framework of categories that determine the historical specificity of capitalism. The objective is to unveil the repressive essence and the demolishing capacity of this socioeconomic system, and to reveal a radical critique of capitalism, showing that the increase in suicides worldwide has a direct relationship with the socioeconomic crises and the precariousness of labor around the world.

Key words: capitalism, suicide, labor precarization, economic crisis.

La filosofía estudia la vida en sus causas y principios originarios, sus estructuras y posibilidades, pero también el modo en el que se desglosa, es vivida y descubierta por el sujeto cognoscente, en este sentido el problema filosófico que sugiere el suicidio es el peso de un profundo conflicto existencial que pone en cuestión el sentido de la vida misma, que pregunta con radicalidad ¿para qué vivir?, ¿cuál es el propósito de mantener una existencia indeseable? y la posibilidad de ejercer una libertad que, en verdad libere en el sentido estricto de la palabra, es decir, “que quite

obstáculos u obligaciones” en tanto que, como sujetos morales, la vida se nos da con deberes, responsabilidades y restricciones pues en la cotidianidad caminamos sobre los límites de lo que se debe, lo que se puede y lo que se quiere hacer.

El mundo contemporáneo atraviesa por una crisis en todas las esferas de la vida, crisis financiera, política, institucional, ética, medioambiental, laboral; esta última se manifiesta como una precarización laboral en todo el mundo, el trabajo humano está en riesgo, las oportunidades de empleo son cada vez más escasas y los pocos empleos son mal pagados. Es en la esfera laboral donde el sistema subsume a los individuos de todas las clases sociales, en este sentido preguntamos, si en el trabajo opera la capacidad demoledora de dominación social del capital.

¿Qué es el trabajo en el capitalismo? Marx historiciza el trabajo y lo analiza como un modo específico, es decir, el trabajo en el capitalismo no es transhistórico, no es el metabolismo entre el hombre y la naturaleza; no es el proceso mediante el cual el hombre toma de la naturaleza los medios necesarios para la vida, los transforma y crea mercancías. En el capitalismo el trabajo es algo más, en *La Crítica a la Economía Política*, Marx devela el fetichismo de la mercancía, el carácter históricamente

específico del trabajo. Observa el modo en que se constituyen vínculos sociales a partir del trabajo humano.

En la sociedad moderna el trabajo configura las relaciones interhumanas, en este sentido, la importancia del trabajo consiste en que determina el modo de vivir de los individuos en sociedad y es el medio a través del cual se transforman las estructuras sociales.

El análisis de Marx muestra la conexión que existe entre valor, trabajo y dinero, misma que muestra el orden del sistema de producción, de tal forma que observa no sólo cómo se articula el proceso de trabajo, sino cómo se valoriza dicha actividad.

Recordemos su origen, con la fórmula de la simple circulación de mercancías: M-D-M. Con ella, podemos señalar que, el impulso del proceso es el dinero, que se utiliza para obtener bienes que satisfacen necesidades de la vida cotidiana. Sin embargo, en el Modo de Producción Capitalista, no se satisfacen necesidades, su impulso es la valorización del capital, su fórmula D-M-D muestra que el dinero se invierte con el objetivo de que retorne con un incremento, es decir, la ganancia, la transformación del dinero en capital. Comprar mercancías para venderlas más caras no es algo



inocente, al respecto Michael Heinrich advierte que:

“[...]el movimiento del capital como valor que se valoriza (D-M-D’) tiene en sí mismo su propio fin: nada puede limitarlo, no se subordina a ningún objetivo fuera de su propio acrecentamiento sin fin y, en su despliegue infinito, arrasa con todo, incluidas la humanidad y la naturaleza³ [...] [...] La amenaza que encierra el capitalismo no se reduce a un problema de desigual distribución de ingresos; por el contrario, lo que está en juego es algo mucho más grave y profundo: es la posibilidad de supervivencia de la vida en el planeta”.³

Marx analiza el entramado de categorías que exhiben la especificidad histórica del capitalismo, afirma que son las que sostienen la estructura del sistema. Es sabido que la categoría del trabajo, en este modo de sociedad, se caracteriza por ser dual: concreto y abstracto. El trabajo concreto crea mercancías simples, valores de uso; el trabajo abstracto es sustancia creadora de valor, sustancia social que estructura las relaciones que establecen los individuos entre sí. La especificidad del trabajo en el capitalismo se determina por el hecho de que genera la producción de la riqueza de manera única, específica, el valor que dimana de él es un modo social abstracto de dominación.

Las mercancías son una forma de valor y sugieren un tipo de práctica estructurada y estructurante porque ellas determinan las relaciones sociales de la formación social. Esta forma social está fetichizada al delinear las relaciones sociales de dependencia material, es decir, la vida social está mediatizada por las cosas, en este sentido, el modo de dominación es impersonal ya que: “comparado con las formas sociales anteriores, las personas aparentan ser independientes, pero, de hecho, están sujetas a un sistema de dominación social que no parece social sino objetivo” (Postone 2006 p. 186).

Moishe Postone señala que, Marx habla del desarrollo de la gran industria, a gran escala como “sustitución de la fuerza humana por fuerzas naturales”, lo cual se refiere a fuerzas naturales, como por ejemplo el vapor y el agua (en el contexto del siglo XIX), y el paulatino desarrollo de las fuerzas productivas socialmente generales. Pero, además, de acuerdo con la reinterpretación de Postone, Marx observa que también la ciencia es una fuerza natural:

“En cuanto maquinaria, el medio de trabajo cobra un modo material de existencia que implica el reemplazo de la fuerza humana por las fuerzas naturales, y de la rutina de origen empírico por la aplicación consciente de las ciencias naturales.

En la manufactura, la organización del proceso social del trabajo es puramente subjetiva, combinación de obreros parciales; en el sistema de máquinas, la gran industria posee un organismo de producción totalmente objetivo al cual el obrero encuentra como condición de producción material, preexistente a él y acabada.” (Marx en Postone 2006, 434-435)

Las maquinas son más eficientes para incrementar la riqueza material por que trabajan por nada: “cuanto mayor sea la eficacia productiva de la máquina comparada con la de la herramienta, mayor será el alcance de su servicio gratuito” (Postone 2006 p. 435). Esto último, significa que el tiempo de trabajo socialmente necesario, se vuelve obsoleto, el fin del trabajo se vislumbra porque se encuentra determinado por nuevos niveles de productividad y el desarrollo de producción a gran escala, donde el capital se realiza plenamente.

La relación causal entre suicidio y capitalismo es de carácter específico. El trabajo es más valorizado que el sujeto que lo realiza. El ser humano, es entonces, un ser-para la plusvalía, que acota o reduce su quehacer y sus habilidades al desgaste, en una jornada laboral de 8 horas diarias, bajo la engañosa idea de “ser productivo”, y trabajar duro para ser “exitoso”. Pero, cierto es que, en nuestros días,

esta cultura de la idolatría al trabajo reproduce nuevas formas de miseria, por ejemplo, la auto-explotación de los nuevos emprendedores o la “flexibilidad de trabajo”, que atenta a salarios más dignos, a la seguridad social y los derechos a una vivienda digna.

La naturaleza de los procesos de modernización globales, han influido en problemas de salud mental de la población, al producir relaciones humanas malogradas, incapaces, inválidas que dejan a su paso un camino minado de “humanos residuales”. Estos procesos, a escala individual, desencadenan crisis de ansiedad, cuyo detonante es el estrés generalizado, debido a la falta de recursos y de tener que ingeniárselas para poder adquirir medios de vida. Crisis de ansiedad, angustia y cuadros de depresión que culminan en actos autodestructivos, son el resultado más prolífero de la era moderna, y con ella del proyecto globalizador. Los males que aquejan a las sociedades posmodernas no son menores, el sinsentido del hiperconsumo, la virtualización de la vida, el desempleo, relaciones interpersonales escurridizas, alcoholismo, adicciones, pérdida de identidad son muchas veces ocasiones de suicidio:

“Las enfermedades de malnutrición, contra las cuales la ciencia actual se encuentra inerte e insuficiente, las falsas amistades, los engaños en

el amor, la ambición sin aliento, las dolencias familiares, la competencia frustrado y reprimido, son seguramente ocasiones de suicidio para la naturaleza de una cierta riqueza, y hasta el propio amor a la vida, esa fuerza enérgica de la personalidad, es frecuentemente capaz de llevar a una persona a librarse de una existencia detestable” (Marx 2012, p. 62).

Espejo de sociedad: la misera de la sociedad moderna

En 1846 Marx fue invitado a colaborar en un proyecto con Mortiz Hess y Engels, cuyo objetivo era la creación de una revista de intervención político-radical *Gesellschaftsspiegel* “Espejo de la sociedad” con una fuerte impronta ética: “informar regularmente de la situación obrera en Alemania” y describir la miseria⁴ de la sociedad moderna para saber cuáles eran los males de la misma y poder combatirlos mostrando una serie de fenómenos sociales multclasistas que derivaban de la insatisfacción de vivir bajo un sistema que escinde al individuo.

En esta revista, el joven Marx escribe un breve artículo sobre el suicidio en la segunda mitad de 1845, donde traduce y comenta a Jacques Peuchet⁵ (1758-1830) un artista, economista, abogado y político quien fuera encargado de la administración de la policía de Paris, de donde

recupera información de las estadísticas de los suicidios de 1817, bajo el título de: “Memorias de los archivos políticos de Paris”. En dicho escrito, Peuchet comenta que: “la clasificación de las diversas causas de suicidio podría ser la clasificación misma de los vicios de una sociedad” (Marx 2012, p. 47).

Marx señala que hay crisis análogas a las revoluciones, las cuales no se derrumban con las tiranías fundadas en la verticalidad. Es en ellas donde se establecen las relaciones entre individuos y desencadenan hechos predominantes de las causas de los suicidios. Cabe señalar que hay poderes arbitrarios que subsisten en las familias padres autoritarios, el maltrato de la sociedad, la exclusión, la injusticia, y en la esfera íntima, penas secretas, conflictos existenciales, aspectos que provocan la insatisfacción de la vida:

“El suicidio como tragedia de la vida íntima no es más que la medida y el síntoma de una lucha social, siempre flagrante donde muchos combatientes se retiran cansados porque se saben siempre víctimas y porque se rebelan contra el solo pensamiento de “tomar un rango entre los torturadores” (Marx. 2012 p. 46)

En el texto Marx traduce cuatro casos que Peuchet había descrito, tres de los cuales son mujeres; este texto es peculiar precisamente

porque en él aborda la situación social de la mujer: la opresión de género.

El primer caso, trata de la hija de un sastre que estaba comprometida, esta mujer decide quitarse la vida, no soporta los reproches de sus padres por perder la virginidad, quienes sienten vergüenza por una religiosidad propia de las clases mercantiles más bajas de la época. Días después del suicidio, los padres de la joven, reclaman las joyas nupciales que su hija portaba, Peuchet recriminó el barbarismo de los padres.

En 1816, otra joven decidió terminar con su vida metiéndose a un sitio para ahogarse, lo que la motivó fue el maltrato de su marido, un hombre que gozaba de salud y un físico privilegiado, pero que fue presa de una enfermedad que deformó su cuerpo. El marido celoso y desconfiado, violentaba a su mujer con amonestaciones, ultrajes, golpes y vileza, un caso que en nuestros días podríamos llamar feminicidio, al respecto Marx comenta que:

“El hombre más oprimido puede oprimir a otro ser, que es su mujer. La mujer es la propiedad del mismo proletario [...] [...] todos aquellos que no reducen el Espíritu de las palabras a sus letras, ese suicidio fue un asesinato [...] [...] los celos necesitan de un esclavo; el celoso puede amar, pero el amor para él es apenas una sensación

lujosa; el hombre celoso es sobre todas las cosas un propietario privado” (C. Marx 2012 p. 81).

El tercer caso, es el de una mujer que estaba embarazada de su tutor. Temerosa de ser descubierta, de sentir la deshonra de su familia y de la opinión de la gente, se acercó a un piadoso médico para solicitar que le practicara un aborto, ante la negativa del médico, quince días después, la joven de dieciocho años, se dejó deslizar en el estanque de una fuente de agua que estaba en la propiedad de sus tutores, quienes eran sus tíos. Y, por último, un joven inventor americano, Wilfrid Ramsay, se suicidó tras el robo de un descubrimiento que había hecho, al no tener para pagar una patente, y después de suplicar, de soportar ofensas y de no poder cubrir el excedente de sus gastos por la negativa de empleo, decidió poner fin a su miseria.

Estos casos documentados por Peuchet y comentados por Marx, en el ensayo *Sobre el suicidio*, muestran lo que Durkheim ha nombrado “anomía social”, algo dado en “sociedades suicidógenas”, es decir, sociedades donde el suicidio es una tendencia, como podría ser la pobreza, la violencia u otros fenómenos porque serían una de las consecuencias directas de lo que sucede en el interior de dichas sociedades, es decir que hay algo en la administración de las reglas o dinámicas de una

sociedad que puede llevar a una tendencia de suicidio:

“La anomía, como estado social, es: una falta de dirección que suele aparecer en las épocas de revolución social. En el individuo se corresponde con un desconcierto o inseguridad o lo que hoy se suele definir como alienación o pérdida de identidad. La anomía es un estado de la sociedad donde los valores tradicionales han dejado de tener autoridad, mientras que los nuevos ideales, objetivos y normas todavía carecen de fuerza. Anomía es un estado social en que cada individuo o cada grupo buscan por sí solos su camino, sin un orden que lo conecte con los demás (...) es frecuente en las comunidades sociales cuyos valores y normas pierden fuerza.” (Durkheim, 2008 p. XXV).

El suicidio es un hecho dado en toda sucesión histórica y cada época lo ha definido de acuerdo a sus causas históricas. En la actualidad, es un problema que aquejan a las sociedades contemporáneas, una devastadora consecuencia de la crisis socio-económica. Las causas pueden ir desde la pobreza, el desamor, problemas de salud mental, sentimiento de culpa, depresión, incapacidad de dominar el dolor, la imposibilidad de la felicidad, etc.

En el mundo contemporáneo se destacan dos figuras: el drogadicto y el fracasado. El primero, a causa de su naturaleza hipersensible, como

tendencia a sentir en exceso las emociones y la dificultad de manejar sentimientos de angustia, tristeza, desesperación, fracaso, vergüenza o miedo. Asimismo, estar en la lucha constante de tener que calmar su personalidad desbordada, desconfiada, agresiva y en extremo triste, la persona adicta se vuelve presa de sustancias que tienen la facultad de anestesiar su doliente vida, en una época que estereotipa las personalidades y desecha a quienes no tienen un “proyecto de vida” a la altura de las exigencias de un sistema. Este sistema se caracteriza por reducir lo fundamental de la vida a simples añadidos de lo superfluo, al tiempo que subsume el Ser al Tener, es decir, por un sentido de propiedad dado por la lógica capitalista, cuyo modo de producción hace del individuo persona rentable. Quienes no logren ser objeto para la plusvalía, encarnan la figura del fracasado, sin lugar en este mundo, ellos, los exiliados del capitalismo voraz: “Con la crisis económica, los recursos para el ocio se han reducido dado que falta trabajo. La pérdida de empleo constituye, junto con el alcoholismo y el consumo de sustancias psicoactivas o psicotrópicas, uno de los factores de riesgo del suicidio”.⁶ (Epsys: 2017).

De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud,⁷ en un informe de 2018, aproximadamente, 800 000 personas se suicidan cada año. El 79% de todos los

suicidios se produce en países de ingresos bajos y medianos, y es considerado la segunda causa principal de defunción en el grupo etario de 15 a 29 años:

“Si bien el vínculo entre el suicidio y los trastornos mentales (en particular los trastornos relacionados con la depresión y el consumo de alcohol) está bien documentado en los países de altos ingresos, muchos suicidios se producen impulsivamente en momentos de crisis que menoscaban la capacidad para afrontar las tensiones de la vida, tales como los problemas financieros, las rupturas de relaciones o los dolores y enfermedades crónicos[...] [...]Las tasas de suicidio también son elevadas entre los grupos vulnerables objeto de discriminación. (OMS 2019).⁸

A su vez, la OMS señala que, en el mundo cada año mueren aproximadamente 800 000 personas a causa de lesiones autoinfligidas, lo que significa un deceso por esta causa cada 40 segundos (World Health Organization [WHO], 2014, p. 2). Para prevenir el suicidio, es necesario vigilar y dar seguimiento al número de casos. En México esta vigilancia es posible por medio de “las estadísticas de mortalidad, que del total de fallecimientos ocurridos en 2018 (705, 149), se reportó que 6710 fueron por lesiones autoinfligidas, lo que representa una tasa de suicidio de 54 por cada 100 mil habitantes. En 2017, ésta se encontró

en 52 por cada 100 mil habitantes”. (INEGI 2020).⁹

Para 2021 las estadísticas aumentaron significativamente, el INEGI reportó que sucedieron 8351 fallecimientos por lesiones autoinfligidas en el país, “que representa una tasa de suicidio de 65 por cada 100 mil habitantes. De los decesos por esta causa, destaca que los hombres tienen una tasa de 10.9 suicidios por cada 100 mil (6785), mientras que la tasa para las mujeres es menor: 2.4 por cada 100 mil (1552)”. (INEGI, 2022).¹⁰

El INEGI informó, en su sala de prensa del 8 de septiembre de 2023, que la OMS señala que en el continente americano el suicidio se ha incrementado. Para 2022 en México, la tasa de suicidio fue de 63 (8123). Esto equivale a 1629 suicidios más en 2022 respecto de los ocurridos en 2017.¹¹ En primer lugar, están los jóvenes de 20 a 24 años, en segundo lugar, los de 25 a 29, en tercer lugar, los de 30 a 34.¹²

No es casual que cada día más jóvenes, que apenas están comenzando una vida adulta, se sientan fracasados; que los adultos mayores se sientan desolados por no tener seguridad monetaria para la vejez cuando ya han trabajado toda su vida, tal es el caso de Dimitris Christoulas un farmacéutico jubilado de 77 años, quien el 4 de abril de 2012 se suicidó con

un arma de fuego frente al Parlamento Helénico. La nota del suicidio decía:

“EL Gobierno de Tsolakoglou ha aniquilado toda posibilidad de supervivencia para mí, que se basaba en una pensión muy digna que yo había pagado por mi cuenta sin ninguna ayuda del Estado durante 35 años. Y dado que mi avanzada edad no me permite reaccionar de otra forma no veo otra solución que poner fin a mi vida de esta forma digna para no tener que terminar hurgando en los contenedores de basura para poder subsistir (El Mundo, 2012).¹³

Por otro lado, en Holanda, se registró un aumento de los suicidios entre personas de mediana edad, de 45 a 60 años, de los cuales un 70 % son hombres. Asimismo, se registró un leve aumento de suicidios entre jóvenes de 10 a 20 años,¹⁴ expertos estiman que esta línea ascendente guarda relación con la crisis económica.¹⁵ comenzando una vida adulta, se sientan vida. Sin espacio, ni tiempo libre para el óptimo desarrollo de niños, adolescente y adultos, esto trajo consecuencias en la salud mental y en el incremento de suicidios en todo el mundo.

Las crisis económicas disparan las ideas suicidas, el desempleo puede llevar al individuo a realizar actos autodestructivos: “Las grandes crisis económicas pueden empeorar la salud mental y, potencialmente, conducir al suicidio

principalmente a través de tres vías. Primero, la pérdida de trabajo es un factor de riesgo independiente para el aumento de depresiones y suicidios, que son unas 2,5 veces más frecuentes entre personas en paro. El endeudamiento, como consecuencia del desempleo, es otro factor de riesgo independiente Y, en tercer lugar, deuda y desempleo dan lugar a la ejecución de hipotecas y desahucios que están a su vez asociados con depresión y trastornos de ansiedad” (Águila A. 2009 s. p.),¹⁶ las evidencias de esta relación entre crisis económica y suicidio son las notas suicidas: “Antes en dos de cada 10 notas suicidas aparecía el problema financiero, en estos días, seis de cada 10 cartas suicidas se refiere a conflictos monetarios”. (Gutiérrez R. 2020 s. p.).¹⁷

En Corea del Sur 36 personas se suicidan todos los días, se considera que la tasa de suicidios en ese país tiene una relación con factores económicos, sociales y culturales; después de la guerra de 1953 Corea se levantó de las cenizas y se convertiría en una potencia económica, no obstante, el acelerado crecimiento económico contribuyó a una creciente desigualdad y no a una expansión igualitaria de los servicios públicos. Hoy vemos que una de las consecuencias de esa injusta producción y distribución de la riqueza es que Corea se ha convertido en el país que tiene la tasa de

suicidios más alta entre las 38 naciones de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE).¹⁸

En un estudio realizado en la universidad de Tlaxcala, en el año 2009, se analizó el caso de México sobre la relación entre el comportamiento suicida y el desempeño de la economía, en dicho estudio se revisaron estadísticas de más de medio siglo (de 1950 a 2004) del número de suicidios totales y de aquellos que se atribuían a dificultades económicas:

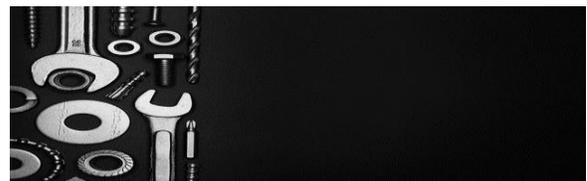
“A partir de los años ochenta, la economía redujo notablemente su crecimiento como consecuencia de las recesiones de 1982-83, 1994 y 2001. Por su parte, el número de suicidios registrados en México durante el periodo 1950-1980 se mantuvo prácticamente estable, pero a partir de 1981 se incrementan exponencialmente” (Aparicio A. 2009 p.21).¹⁹

En los Países Bajos la eutanasia es legal pero solo se había permitido la muerte voluntaria si el paciente padece una enfermedad incurable, sufre dolores insoportables y expresa claramente que desea morir. Pero actualmente está en debate una ley que el Gobierno holandés pretende expandir “el suicidio asistido” para incluir a aquellos que sientan que su vida llegó a su fin y deseen morir, incluso si

no están enfermos,²⁰ los ministros de Sanidad y Justicia en una carta al Parlamento en Debate sobre la regulación de la muerte asistida:

“Las personas que estén convencidas de que su vida terminó deberían poder ponerle fin de una forma digna, de acuerdo a unos criterios estrictos y cautos [...]Las eutanasias por trastornos psiquiátricos han aumentado considerablemente en Holanda. Si en 2012 se concedieron sólo 12, en 2016 la cifra escaló hasta 60, es decir, cinco al mes. No obstante, representan menos del 1% del total”.²¹

Vivimos en una sociedad donde resulta más fácil proporcionar la muerte que la vida. El suicidio sin duda está vinculado a un tipo de violencia que antecede al acto de quitarse la vida. En cuanto a la relación entre suicidio y capitalismo hemos intentado mostrar que la manera en la que el potencial violento del sistema puede ser una de las causas que repercuten en la salud mental de los individuos y que pueden llevarlo a realizar actos autodestructivos. Asimismo, señalamos que el suicidio es el síntoma más evidente del desgarramiento del tejido social en nuestros días.



Notas

*Profesora-investigadora Universidad Lasalle y IAESI-FAAC.

¹ Esta línea de pensamiento recupera los aportes fundamentales para la comprensión de la estructura interna del sistema capitalista, el funcionamiento y evolución del mismo más allá de la interpretación del “marxismo ideológico” o #marxismo tradicional” que se difundió al calor de las luchas políticas. Entre sus principales exponentes: Michael Heinrich, Robert Kurz, Moishe Postone

² Ver:

<https://journals.openedition.org/polis/2741>

³ Heinrich M. en:

<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=249452>

⁴ Heinrich M. en:

<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=249452>

⁵ Véase Varela 2012: Gesellschaftsspiegel se proponía : “en orden de poder descubrir y aplicar los medios para la radical y permanente eliminación de los variados y artificiales males de nuestra vida social [...] la idea de que la revista sea un colector, catalizador, un “andiamo” que asegure niveles de organización como para la generación de una acción política eficaz sobre la Klasse de los proletarios, tribuna y Forum a la vez, también queda clara: publicara descripciones generales, monografías, ítems estadísticos y casos individuales típicos, sirviendo así para colocar las relaciones sociales de todas las clases bajo una luz de verdad y ayudar de esa manera a las asociaciones que han sido diseñadas para eliminar los males sociales”, p. 22.

⁶ Véase: Varela (2012): Peuchet, de ideología monárquica y seguidor de Napoleón. Fue enciclopedista y trabajo en el *Dictionnaire de commerce*, publicó *Bibliothèque commerciale*. Entre 1792-1793 fue nombrado secrétaire de la comisión de la policía comunal de París, en 1805 fue archivista de la Administración de textos jurídicos fundamentales.

⁷ (2017) Capitalismo, enfermedad mental y suicidio. *Epsys. Revista de psicología y humanidades*; Recuperado de: <https://www.eepsys.com/es/capitalismo-enfermedad-mental-y-suicidio/>

⁸ La autointoxicación, ahorcamiento y armas de fuego son los principales métodos de suicidio. Solo 38 países cuentan con estrategias para la prevención del suicidio: “En el Plan de acción sobre salud mental 2013-2020 los Estados Miembros de la OMS se comprometieron a trabajar para alcanzar la meta mundial de reducir las tasas nacionales de suicidios en un 10% para 2020.”

⁹ Organización Mundial de la Salud (2018), *Suicidio*. Recuperado de: <https://www.who.int/es/news-room/factsheets/detail/suicide>

¹⁰ Véase:

https://www.inegi.org.mx/contenidos/salade prensa/aproposito/2020/suicidios2020_Nal.pdf

¹¹ Véase:

https://www.inegi.org.mx/contenidos/salade prensa/aproposito/2022/EAP_SUICIDIOS22.pdf

¹² Véase:

<https://www.inegi.org.mx/app/saladeprensa/noticia.html?id=8444>

¹³ INEGI, Comunicado de prensa num. 410/18 de septiembre de 2018, estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del suicidio (datos nacionales) https://www.inegi.org.mx/contenidos/salade prensa/aproposito/2021/Suicidios2021_Nal.pdf

Organización Panamericana de salud y la Organización Mundial de la Salud 2016. *Prevención de la conducta suicida*. Recuperado de <http://iris.paho.org/xmlui/bitstream/handle/123456789/31167/9789275319192-spa.pdf?sequence=1#page=54>

¹⁴ (05/04/2012) Pongo fin a mi vida para no tener que hurgar en la basura para subsistir. *El mundo*. recuperado de:

<https://www.elmundo.es/elmundo/2012/04/05/internacional/1333605262.html>

¹⁵

<https://radiomedianaranja.com/news/aument-a-el-suicidio-en-holanda/>

¹⁶ El mismo fenómeno se produjo a principios de los años 80 cuando la economía holandesa sufrió también una recesión.

¹⁷ Águila Alejandro, (2009) *Crisis económica y suicidio*. Instituto Hispanoamericano de suicidio Disponible en:

<https://www.suicidologia.com.mx/wp-content/uploads/2017/03/crisis-econ%C3%B3mica-y-suicidio.pdf>

¹⁸ (09 / 09/2020) Confinamiento y crisis económica dispara la idea del suicidio. *Revista digital del Instituto de Información Estadística y Geográfica*. Disponible en:

<https://iieg.gob.mx/strategos/confinamiento-y-crisis-economica-dispara-la-idea-del-suicidio/>

¹⁹ (01/11/2023) “Estaba tratando de salvar a otros, cuando mi hermano se quitó la vida”: por qué Corea del Sur es el país desarrollado con la tasa más alta de suicidios. BBC News MUNDO.

<https://www.bbc.com/mundo/articulos/c4n4846de92o#:~:text=La%20tasa%20m%C3%A1s%20alta%20de%20suicidios%20entre%20los%20pa%C3%ADses%20desarrollados&text=La%20agencia%20de%20estad%C3%ADstica%20de,a%2039%20a%C3%B1os%20de%20edad.>

²⁰ El análisis de este documento cuenta con ejercicios estadísticos aplicados a determinar la posible relación causal entre suicidios y recesión y/o crecimiento económico; Elizalde Salazar, R.; Pérez, C.; Salazar De Gante (2009) *Reflexiones en torno al suicidio en México*.

Universidad Autónoma de Tlaxcala, disponible en:

<http://www.economia.unam.mx/profesores/aaparicio/Economia%20y%20suicidio%20en%20Mexico.pdf>

²¹ (12.10.2016) *Holanda podría permitir suicide asistido a quien pida morir* DW.

<https://www.dw.com/es/holanda->

[podr%C3%ADa-permitir-suicidio-asistido-a-quien-desea-morir/a-36035216](https://www.elconfidencial.com/ultima-hora-en-vivo/2017-02-10/un-grupo-de-220-medicos-holandeses-rechaza-la-eutanasia-a-enfermos-mentales_1136275/) (10/02/2017)

Un grupo de 220 médicos holandeses rechaza la eutanasia a enfermos mentales. El confidencial.

https://www.elconfidencial.com/ultima-hora-en-vivo/2017-02-10/un-grupo-de-220-medicos-holandeses-rechaza-la-eutanasia-a-enfermos-mentales_1136275/

Referencias

-Águila Alejandro, (2009) *Crisis económica y suicidio*. Instituto Hispanoamericano de suicidio Disponible en:

<https://www.suicidologia.com.mx/wp-content/uploads/2017/03/crisis-econ%C3%B3mica-y-suicidio.pdf>

-Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.

-Camus, A. (2021). *El mito de Sísifo / The Myth of Sisyphus*. España: PRH Grupo Editorial.

-Elizalde Salazar, R.; Pérez, C.; Salazar De Gante (2009) *Reflexiones en torno al suicidio en México*. Universidad Autónoma de Tlaxcala, disponible en:

<http://www.economia.unam.mx/profesores/aaparicio/Economia%20y%20suicidio%20en%20Mexico.pdf>

-Durkheim, E. (2016). *El suicidio*. Epublibre

-Frankl, V. *El hombre en busca del Sentido*.

Editorial Herder. Epub. V1.1.

<https://gualaguaychu.gov.ar/apps/dashboard/ftp/biblioteca/62/62.pdf>

-García-Haro, J., García-Pascual, H. y González González, M. (2018). Un enfoque contextual fenomenológico sobre el suicidio. *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq.* 38(134), 381-400. doi:

10.4321/S0211-57352018000200003

-García Jaramillo Jairo, *Un callejón sin salida (Capitalismo y suicidio)*

<file:///C:/Users/Mar%C3%ADadelCarmen/Downloads/37jaramillo.pdf>

-Heinrich, M. (2011) *¿Cómo leer el capital de Marx?* Madrid: Escolar y mayo

-Krisis (2002) Manifiesto contra el trabajo (Trad. M. María Fernández) Recuperado de: <http://www.krisis.org/1999/manifiesto-contra-el-trabajo/>

Kosgaard, C. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. México: UNAM.

-López, L. (2022). Kant, suicidio y privación de la vida: una interpretación voluntarista. *Signos filosóficos*. (no. 46 vol. 23)

-Marx, K. (2012). *Sobre el suicidio*. España: Viejo Topo.

-Marx, K. (2001). Prólogo a la Contribución a la Crítica a la Economía Política. México: Siglo XXI.

--Marx, Karl. (2012^a). *El Capital. Crítica de la economía política* (tomo I). México: FCE.

-Marx, Karl. (2012^a). *El Capital. Crítica de la economía política* (tomo II). México: FCE

-Marx, Karl. (2012^a). *El Capital. Crítica de la economía política* (tomo III) México: FCE.

-Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.

-Ramos Cruz, E. de J. & Luna Reyes, D. (2023). *Significaciones del proceso suicida: un abordaje crítico desde la suicidología*. Revista SOMEPSO, 7(2), 253-285. Recuperado a partir de <https://revistasomepso.org/index.php/revista-somepso/article/view/143>

-Observatorio Nacional del Suicidio en México. Informe (2021) Sak Fundación.

-La redacción (10 de septiembre de 2014) entre jóvenes, el 80% de los suicidios; el desempleo, la causa principal. Recuperado de: <http://www.proceso.com.mx/381861/entre-jovenes-el-80-de-los-suicidios-el-desempleo-la-causa-principal>.

-Zamora, J. A. (2013). Aproximación a la crisis actual del capitalismo: su origen y sus dimensiones. Recuperado de: <https://enelhorizontedelacrisis.wordpress.com/bibliografia-recomendada/>

Artículos

-INEGI. (2023). Comunicado de Prensa 542/23, Pág. 1-7).

-Organización Mundial de la Salud (8 de septiembre de 2004) El suicidio, un problema de salud pública enorme y, sin embargo, prevenible, según la OMS. Recuperado de: <http://www.who.int/medicacentre/news/releases/2004/pr61/es>

-Organización Panamericana de salud y la Organización Mundial de la Salud 2016. *Prevención de la conducta suicida*. Recuperado de http://iris.paho.org/xmlui/bitstream/handle/123456789/31167/97892753191_92-spa.pdf?sequence=1#page=54

-Organización Mundial de la Salud (2018), *Suicidio*. Recuperado de: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/suicide>

-9 de septiembre 2018 *Suicidio, la segunda causa de muerte entre jóvenes en México* <https://www.debate.com.mx/salud/Suicidio-la-segunda-causa-de-muerte-entre-jovenes-en-Mexico-20180909-0125.html>

-(12.10.2016) *Holanda podría permitir suicidio asistido a quien pida morir*. DW. <https://www.dw.com/es/holanda-podr%C3%ADa-permitir-suicidio-asistido-a-quien-desea-morir/a-36035216>

-(10/02/2017) *Un grupo de 220 médicos holandeses rechaza la eutanasia a enfermos mentales*. El confidencial. https://www.elconfidencial.com/ultima-hora-en-vivo/2017-02-10/un-grupo-de-220-medicos-holandeses-rechaza-la-eutanasia-a-enfermos-mentales_1136275/

-(09 / 09/2020) Confinamiento y crisis económica dispara la idea del suicidio. *Revista digital del Instituto de Información Estadística y Geográfica*. Disponible en: <https://iieg.gob.mx/strategos/confinamiento-y-crisis-economica-dispara-la-idea-del-suicidio/>

-(01/11/2023) “Estaba tratando de salvar a otros, cuando mi hermano se quitó la vida”: por qué Corea del Sur es el país desarrollado con la tasa más alta de suicidios. BBC News MUNDO. <https://www.bbc.com/mundo/articles/c4n4846de92o#:~:text=La%20tasa>

%20m%C3%A1s%20alta%20de%20suicidios
%20entre%20los%20pa%C3%A
Dses%20desarrollados&text=La%20agencia%
20de%20estad%C3%ADsticas
%20de,a%2039%20a%C3%B1os%20de%20e
dad

-(05/04/2012) Pongo fin a mi vida para no
tener que hurgar en la basura para subsistir. *El
mundo*. recuperado de:

[https://www.elmundo.es/elmundo/2012/04/
05/internacional/1333605262.h tml](https://www.elmundo.es/elmundo/2012/04/05/internacional/1333605262.html)

-(2017) Capitalismo, enfermedad mental y
suicidio. *Epsys. Revista de psicología y humanidades*;
Recuperado de:

[https://www.eepsys.com/es/capitalismo-
enfermedad-mental-y-suicidio/](https://www.eepsys.com/es/capitalismo-enfermedad-mental-y-suicidio/)



El impacto de la aparición de la fotografía y su desarrollo:

Un acercamiento a partir de la "teoría fenomenológica" de la imagen de **Roland Barthes**

Román Alejandro
Chávez Báez*

Sin duda, por ella sola, una imagen no hace lo imaginario, pero lo imaginario no puede describirse sin esa imagen, por frágil o solitaria que sea, sin él eso, indestructible, de tal imagen.

Roland Barthes. *Crítica y Verdad*

Me embargaba un deseo ontológico: quería, costase lo costase, saber lo que era la fotografía en sí, qué rasgo esencial la distinguía de la comunidad de las imágenes. (...) Lo que la Fotografía reproduce al infinito únicamente ha tenido lugar una sola vez: repite mecánicamente lo que nunca más podrá repetirse existencialmente.

Roland Barthes. *Camera Lucida*

Resumen

Este artículo intenta poner de manifiesto la importancia de la aparición de la fotografía y su desarrollo histórico, así como el desplazamiento que generó de la pintura. Con ello se revelan algunos problemas

vinculados con la teoría fenomenológica de la imagen de Roland Barthes.

Palabras clave: Teoría de la imagen, Fenomenología, *Camera Lucida*, Roland Barthes.

Abstract

This article tries to highlight the importance of the appearance of photography and its historical development, as well as the displacement that it generated from painting. This reveals some problems related to Roland Barthes's phenomenological theory of the image.

Keywords: Image Theory, Phenomenology, *La Chambre Claire*, Roland Barthes.

1. Introducción

El término gráfico contiene de suyo una ambigüedad semántica producto de la raíz etimológica de la que proviene *graphein* que designa la representación escrita o icónica de algo, de este modo y para superar la ambigüedad, el término gráfico, aunque general es preciso puesto que denota todo lo que sobre un soporte ha quedado registrado. Así cabe un escrito a mano, una ilustración,

una impresión, una fotografía, un grabado. De este modo la comunicación visual y por ende el lenguaje visual ahora gráfico es el que nos compete, dejando de lado todos aquellos lenguajes si bien visuales, no nos interesan si no están plasmados sobre un soporte. De las imágenes visuales gráficas se desprenden tres categorías que convendrá mencionar para categorizar a las fotográficas.

A) imágenes icónicas. Son aquellas que guardan relación directa de forma o estructura con los objetos, fenómenos reales o imaginarios que han sido percibidos y captados por el imaginante mediante diversas técnicas que garantizan cierta perdurabilidad en el tiempo, entre ellas tenemos a las fotografías, ilustraciones, grabados, obras plásticas, dibujos, viñetas, planos, mapas, infografías, etc. sin importar su grado de iconicidad y más bien dando énfasis en su capacidad representativa.

B) Imágenes no icónicas. Dentro de esta categoría tenemos las geométricas y las orgánicas. Las geométricas que tienen relación directa con un sistema matemático

racional estructurado. Y las orgánicas que devienen de manera accidental o natural.

C) Imágenes escriturales. Tipografía. Son el puente del lenguaje visual gráfico con el lenguaje verbal. Su mínima expresión, más que una letra es una firma.

La cuestión icónica de la imagen fotográfica muestra que el estudio de lo visual va más allá de lo verbal. La cuestión que se abordará es sobre la aparición y desarrollo de la fotografía desde la teoría de la imagen de Roland Barthes y con ello buscamos su realidad verdadera y esta temática es la que ahora nos mantendrá en vilo. Sabemos que esta temática mantiene una relación directa con los debates paralelos de otras disciplinas vinculadas a esta problemática, entre las cuales destacamos la historia del arte, la filosofía de la imagen, la semiótica e incluso las filosofías actuales sobre los *mass media*.

Habría que empezar por contextualizar esta investigación a la que nos dedicamos desde la propia modernidad en la que la subjetividad ha sido asumida como un problema filosófico desde las posiciones que proclaman la autonomía del individuo y, paralelo a esto, la visión moderna de ciencia



que condujo a un auge de la matematización del mundo y que terminó influyendo, en la práctica, con una suerte de motor tecnológico que parece fuera de todo control que se extiende hasta nuestros días, pero ya de un modo prominente. Y es que vivimos una época de transición tecnológica: estamos experimentando el proceso de transformación de la tecnología mecánica, ya prácticamente obsoleta, a la electrónica-digital. Nuestra experiencia y nuestras creencias se nutren de los estímulos y de las informaciones que recibimos de nuestra interacción –de nuestros usos– de las tecnologías de la información y la comunicación y, evidentemente, las imágenes juegan aquí un papel fundamental.

2. La aparición de la fotografía y el conflicto con la pintura

A. Fotografía

En cada momento histórico el hombre es testigo del nacimiento de unos particulares modos de expresión artística, que corresponden al carácter político, a las maneras de pensar y a los gustos de la época. El gusto no es una manifestación inexplicable de la naturaleza humana, sino que se forma en función de unas condiciones de vida muy definidas que

caracterizan la estructura social en cada etapa de su evolución.



La primera fotografía del mundo. Nicéphore Niépce, 1826.

Al estudiar algunos aspectos históricos de la fotografía intentamos dilucidar la historia de la sociedad contemporánea, a fin de mostrar, mediante un ejemplo concreto, las relaciones que provocan una mutua dependencia entre las expresiones artísticas y la sociedad, y de qué modo las técnicas de la imagen fotográfica han transformado nuestra visión del mundo. Los orígenes de la fotografía revelan que, si bien su

concepción fue una combinación entre ciencia y arte, también es menester mencionar que su intención primera fue la de capturar la realidad tal cual era. Sin embargo, a medida que el tiempo y las sociedades humanas crecieron, así también lo hizo la fotografía y que poco a poco se fue colocando como el medio de expresión por excelencia, ya sea por moda, por eficacia, por portabilidad, por inmediatez o por ser parte de la cotidianeidad, la fotografía, amén de su tecnología inherente, hoy en día es el medio de expresión por excelencia. Prueba de ello es la síntesis de la comunicación, es decir, el teléfono celular y la cámara fotográfica.

La aparición del primer celular con cámara integrada (2000. Sanyo SCP-5300) así como la creación de redes sociales (2004, Facebook y 2010 Instagram) cambiaron radicalmente el modo en que se crean imágenes fotográficas y, estas a su vez, la manera en la que se cuentan historias por medio de la imagen congelada.

Asimismo, siguiendo las palabras de Pedro Meyer en 2014 cuando, tras una entrevista otorgada para la ITESO (Universidad Jesuita de Guadalajara) declaró su postura sobre lo que unos llaman sobre abundancia de basura en internet: No necesariamente,

pues los gatitos y los perros sí son importantes para alguien, lo mismo que las fotos de fiestas, y eso tiene que ver con cómo se entiende el uso de la fotografía. Hoy todos son fotógrafos, todas las generaciones, millones de personas que comparten imágenes y noticias con un núcleo reducido de gente, todas autorreferenciales, *selfies*, de sus hijos, mascotas, comidas, viajes... pero todo lo que publican le interesa a su círculo de amigos y parientes. Ahora los teléfonos son pequeñas computadoras, y eso es algo que advertí hace 25 años en algún número de la revista Luna Córnea: que en el futuro las cámaras serían computadoras y que en esos aparatos convergerían herramientas de video, sonido y muchas más.

Por eso mismo, lo que hacemos es tratar de aportar algo, así sea mínimo, a la educación, que es un desastre en el país. Para eso partimos de una premisa básica: la fotografía tiene un lugar central en la cultura contemporánea, y por esa razón debemos enseñar a leer imágenes. Cuando Gutenberg imprimió los primeros libros había muy poca gente capaz de leerlos, pero con el tiempo se creó una dinámica natural. Hoy todos somos fotógrafos, pero con una cultura visual escasa.





Pedro Meyer, Fotografía para recordar, 1991

Según Meyer, así como Barthes, una de las funciones principales de la fotografía, más que captar la realidad, es matar a la muerte pues nos dice: Tomé todas esas fotografías para mí mismo como una forma de enfrentarme a la muerte. Jean Cocteau comentó una vez que la fotografía es la única manera de matar a la muerte. Después de todo, la memoria es precisamente eso, una manera de hacer que un momento se vuelva permanente. Sabía muy bien que mis emociones en ese entonces no me dejarían recordar más adelante los particulares de un momento en especial. Las fotografías me han permitido en efecto regresar muchas veces a esas porciones capturadas de mi experiencia y por más irremediamente imperfectas que esas fotografías sean debido a las limitaciones inherentes al medio fotográfico, sí evocan en mí la sensación de cómo ocurrió todo.

Dicho lo anterior, la fotografía, entonces, es un referente inalienable y sintomático de las necesidades, deseos y voliciones de las sociedades en una época determinada; pues lo que en su momento fue la intención de capturar la realidad, hoy día se ha transformado en expresiones de vitalidad.

La manera en la que la fotografía se instauró en la vida cotidiana amén del celular y de las redes sociales crearon un paralelismo de aquella época en 1900 cuando Kodak a manos de George Eastman lanzó el primer cámara con película fotográfica enrollable portátil, poniendo al alcance de toda la oportunidad de fotografiar, actividad reservada antes solo para unos cuantos.

De este modo se crea una segunda reinención de la manera de concebir la imagen fotográfica, así como de la manera de adoptarla e instaurarla en la creación de narrativa visuales cotidianas como elementos principales de la comunicación en la actualidad. Como dice Pedro Meyer: Debemos enseñar a leer imágenes. Pues es el elemento primordial de la comunicación hoy día. Así como se enseña a leer letras, también hay que enseñar a leer imagen. Puesto que la imagen y, en específico, la fotográfica, son los elementos rectores en la creación de opiniones y hasta de ideologías.



Smith, W.E., A walk to Paradise garden, 1955

B. Pintura

Con base en lo anterior, fue la aparición de la fotografía la que imposibilitó que la pintura fuese un oficio rentable y esta posible “imposibilidad” viene, en todo caso y así nos lo parece, del desarrollo del capitalismo industrial y postindustrial, así como de su progreso tecno-científico. Visto desde una perspectiva más práctica, decimos que este mundo moderno necesita a la fotografía y casi no necesita a la pintura, así como, de manera análoga y paralela, es más necesario el periodismo que la literatura en nuestra actualidad, por hacer una simple comparación. Pero, sobre todo, esta situación óptica-ontológica en la que nos movemos, no es posible, sino en la retirada

de los oficios “nobles” que pertenecen a otro mundo, y en la misma retirada de éste en la que la pintura es y seguirá siendo para nosotros un pasado, en la que, como manifestación suprema del espíritu, se ha retirado.

Sin lugar a duda, la pintura, que había sido incluida entre las Bellas Artes y a la cual se le reconocieron derechos casi principescos en el Quattrocento, contribuyó durante varios siglos al cumplimiento del programa metafísico y político de organización de lo visual y lo social y también a la distribución de lo sensible, pues en ese su mostrarse óptico-cromático, en su ordenamiento de los valores artísticos y colores según una jerarquía de inspiración neoplatónica y en su desarrollo histórico, sirvió para favorecer la identificación e identidad de comunidades políticas, ciudades, estados, naciones. Entiéndase, la pintura sirvió para constituir una imagen del mundo y para representárselo, al mismo tiempo, en pintura. Justo la aparición de la fotografía y en esa su irrupción o brotamiento que implica un rompimiento, lleva a su consumación ese programa de puesta en orden meta-político de lo visual y social que traía aparejada la pintura, esto es, lo cumple y le pone fin, pero al mismo tiempo inaugura otro orden que con el pasar del tiempo se irá

haciendo más visual y popular. Y es que las imágenes fotográficas son más accesibles al receptor, asunto que la mercadotecnia, la publicidad y la política, finalmente, aprovecharán.

Ya se habrá podido sospechar, pero entiéndase, se trata de límites. Y es que, en el cierre de la organización visual en la pintura, se inaugura otra tradición de la organización de lo visual con la fotografía. Ahora bien, sabemos que la reproducción mecánica de imágenes es, relativamente reciente en nuestra historia. Este avance ha sido intermitente en el devenir histórico, pero últimamente se ha acelerado notoriamente y de manera brusca e incluso hostil. Desde la aparición de la imprenta, el grabado y la litografía, se origina una nueva etapa en la producción de los objetos de arte gráfico que se colocan en el mercado y a grandes cantidades. Estas técnicas fueron sustituidas por la fotografía que –después de su invención de manera paralela con Fox Talbot, Joseph-Nicéphore Niépce, y Louis Daguerre y sus correspondientes técnicas del calotipo, la heliografía y el daguerrotipo y poco tiempo después la técnica del colodión húmedo de Gustave Le Gray– en menos de tres décadas que generalizó su uso en múltiples y diversos espacios (álbumes familiares, archivos policíacos, pornografía,

registros antropológicos e históricos, en el uso del reconocimiento militar, el reportaje y los fines estéticos, entre otros).

Este fue el comienzo de una nueva manera de ver, comprender y significar el mundo, la apertura de una nueva historia de la representación al traspasar su límite en la inauguración de algo más, de una nueva manera de lo sensible. De hecho, se antoja pensar desde o en el límite mismo, pero resulta complejo, pues no se trata solamente de un límite geométrico, sino de un límite de la representación y de las significaciones mismas, se trata de mirar con otra lógica o quizá, hablando de fotografía, de una forma analógica y más para acá, digital., se trata de un límite del pensar (Cf. Nancy, 1996). Es interesante el hecho mismo de pensar el límite como tal; límite del pensamiento, límite de la historia, límite de la filosofía, límite de una tradición, etc. Un pensar instalados en el límite mismo, pensar que la historia ha llegado a un fin, nos lleva a pensar en el límite mismo de esa historia. Para pensar esto, como que tendríamos que estar fuera, a una distancia de ese mismo límite, un ver por encima del límite y eso es imposible y, sin embargo, tiene que ser así y no de otra manera. De nuevo, nos resulta imposible, pues nosotros pertenecemos a esa historia, estamos del lado interno del

límite. No se trata de traspasar el límite como tal, sino que la historia (de la pintura) ha llegado a su límite como representación y ordenamiento de lo visual en el ámbito sociopolítico, pero también estético. En fin, seguimos con el límite, se trata del fin de una historia y del comienzo de algo nuevo. Hay pues una ruptura, pero hay que considerar y detenernos en que eso nuevo que se abre, no se separa de la historia de la cual viene. De hecho, es esa misma historia la que abre la posibilidad de esa ruptura, en ese momento y no se separa de la historia que se abre en ese mismo momento, hay pues una ruptura. Esa historia nos lleva a un despliegue de ese límite de la misma historia. No cabe duda de que no podemos prescindir de la historia, pues en esa misma historia se filtra otra tradición (la irrupción de la fotografía) que arrastra su límite. En la misma historia está la experiencia de la representación que no se ajusta a esa misma historia. Hay pues una historia (esa historia que está por terminar o por empezar) del pensamiento sobre la representación en imagen (concepto que tiene ya su recorrido).

Y es que la mayor parte del arte actual está en un problema de duelo por la imagen y el imaginario, a una labor de duelo estético que es las más veces fallido. Me parece que esto trae consigo una especie de melancolía en el

ambiente artístico, el cual, por otro lado, sobrevive en un reciclaje irónico. Se trata de una desilusión de las cosas, de un chiste publicitario: el humor, la ironía, la crítica, la ilusión (como efecto engañoso o trampa del ojo), en el sentido de Baudrillard. Esto caracteriza ciertamente al arte, pero también a la publicidad asunto que interesa sobre manera a Barthes. Es, quizá, la ironía del arrepentimiento y del resentimiento respecto de la propia cultura. No sólo en la fotografía sucede esto, también en el cine, pues en el curso de su evolución, de su progreso técnico, al pasar del cine mudo al parlante, al color, a la alta tecnicidad de los efectos especiales, la ilusión se retira, se desvanece. En el sentido en que la eficiencia cinematográfica domina, la ilusión se va de la misma manera que en la fotografía. En el cine y en la fotografía ya no hay ilusión, pero quizá tampoco alusión. Se trata de una entrega a lo hipertécnico, lo hipersofisticado, lo hiperficaz, lo hipervisible; Esto pasa en general con las imágenes, pero su impacto es más notable a partir de la aparición de la fotografía y los medios que derivan a partir de ella: cine, televisión, multimedia y lo virtual. La imagen en movimiento, la imagen hipersofisticada. En este sentido, lo que hay es una especie de obscenidad de la imagen, pues siempre se intenta añadir real a lo real

con el propósito de una ilusión perfecta, pero con ello se terminó matando la ilusión. La imagen es una abstracción del mundo en dos dimensiones, es lo que le quita una dimensión al mundo real y, por eso mismo, inaugura el poder de ilusión. La virtualidad, nos hace entrar en la imagen al recrear una imagen en tres dimensiones o incluso, al añadir una cuarta dimensión que vuelve a lo real hiperreal y con ello destruye toda ilusión. La virtualidad tiende, pues, a la ilusión perfecta pero ya no es una ilusión artística de la imagen, se trata de una ilusión mimética, hologramática que acaba con toda ilusión mediante su reproducción; se trata de una reedición de lo real en lo virtual. Y así continúa la historia. Este discurso es sólo una muestra de que el estado de cosas ha cambiado con la irrupción de la fotografía y es que, sólo llegando al límite de la representación en pintura, nos damos cuenta que la historia de la pintura como tal tiene un límite, aunque se siga haciendo, aunque se siga pintando. Sin embargo, de alguna manera, pensar el límite es a la vez, poder pensar en ambos lados del mismo límite, como diría Wittgenstein. Y es que entiéndase, con un sólo click, cualquier ciudadano hace su cuadro, organiza su espacio de identificación, engrandece y enriquece su memoria cultural, registra su propia historia. Al respecto sólo habría que

echar un vistazo a las redes sociales o a las comunidades virtuales, al uso del celular y las *selfies*. El perfeccionamiento de los aparatos contemporáneos nos libera de las preocupaciones del tiempo de exposición, la puesta al punto, la abertura del diafragma, el revelado. Todo el entrenamiento que necesita la pintura para su realización se ahorra con la máquina fotográfica gracias a sus capacidades ópticas, químicas, mecánicas, electrónicas, digitales. Los procedimientos en la pintura ya no son ahora competitivos: lentitud en la formación profesional, costo de los materiales, duración del tiempo de creación, objetos de difícil manutención, etc. Ya lo hemos dicho, este mundo, prácticamente, no necesita la pintura, pero sí, indudablemente, a la fotografía. Por lo dicho anteriormente pareciera que los momentos de la innovación técnica son momentos de suspensión y de transposición de los límites, pues de manera general un desarrollo técnico suspende una situación que hasta el momento parecía estable. Pues la técnica en su desarrollo interrumpe un estado de cosas e impone otro, se cierra una tradición y emerge otra. Sin lugar a dudas estamos en un periodo con esas características y en especial en lo que se refiere a las imágenes que funcionan como soportes de la mayoría de nuestras creencias dóxico-téticas, de

nuestro posicionamiento y nuestras significaciones. Creemos lo que vemos o escuchamos: lo que percibimos. Sin embargo, hoy percibimos, la mayor parte del tiempo, por medio de prótesis de la percepción, pues las condiciones en las que se constituyen nuestras creencias ingresaron en una fase de intensa evolución. La tecnología analítico-digital es una muestra de ello.

Hemos hablado de suspensión y habría que recordar que eso en griego se dice ἐποχή: este término filosófico que según Sexto Empírico es el estado de reposo mental por el cual ni afirmamos ni negamos, es uno de los conceptos operatorios de la fenomenología husserliana y recordemos que Barthes pone en juego en su estudio sobre la fotografía. Él plantea, aunque no en el sentido de la fenomenología clásica, que la fotografía constituye una epojé en la relación con el tiempo, la memoria y la muerte. La relación de la fotografía con la muerte resulta muy atractiva. El que la imagen corresponda, siempre, a un momento concreto, el ver lo que ya no es, nos lleva inmediatamente a la conciencia del tiempo y su paso inexorable e incluso nos lleva a pensar en la finitud de la existencia, en la muerte. Pero nos lleva también a la reflexión sobre la extraña pirueta que la

fotografía hace sobre el devenir temporal. Lo que veo en la imagen corresponde (en cierta medida) con lo que alguien vio en un momento dado de la historia. Ese instante ha sido arrancado para siempre del devenir de los hechos. Y es que toda imagen implica temporalidad, mi mirada está de paso ante la imagen y ésta trasciende temporal e históricamente mi propia mirada, mi vida. Por ello Didi-Huberman sostiene que estar ante la imagen es estar ante el tiempo.

3. La imagen fotográfica en Barthes

Lo que se pone en duda es el noéma de la fotografía y éste es lo que en fenomenología se llamaría su correlato intencional, lo que veo siempre ya de antemano, en toda fotografía. De nuevo, lo que se capta en el papel “ha sido realmente”. Al no haber presencia, la fotografía se muestra, en su materialidad in-mediata (contradicción en los términos, pues es precisamente en el medio que la constituye donde aparece), como des-historicización del acontecimiento fotografiado. Es por ello que Barthes afirma que “[l]a Fotografía no rememora el pasado (nada de proustiano en una foto). El efecto que *produce sobre mí* no es el de restituir eso que está abolido (por el tiempo, la distancia), sino de atestiguar que

aquello que veo, en efecto, fue” (Barthes, 1980: 129 [las cursivas son mías]).

Si la Foto-*grafía*, como la entiende Barthes, como aparece en su programa, apela en algún sentido al “pasado”, a eso que “fue”. El sujeto, en ese aparente devenir-fotografía, es la copia de la copia en un sentido platónico del término. No hay historia, entonces, porque no hay esencia del sujeto sino esencia de la fotografía. La esencia de la fotografía no es la esencia del sujeto y ésta, si es que existe, sólo puede entenderse a partir del inflamiento de la fotografía.

El trasfondo de la muerte y del doble, escindido en materia y región, en índice y expresión, en deseo y duelo, es fundamental porque niega el trabajo de duelo por cuanto que su devenir-metáfora puede ser en sí mismo una sustitución del lenguaje (que no es presencial) por la fotografía (que es real) y, por lo tanto, está siempre *presente*, pero esta presencia (ausente) no puede regresar al lenguaje.

Ahora bien, si la fotografía no puede regresar al lenguaje (es decir, ser traducida al régimen signico del texto) es precisamente porque es de éste que ha partido, porque es parte de éste.¹ Si, como dice Benjamin, sólo

por medio de la traducción, es decir, de la inter-mediación, podemos acceder a la lengua pura, entonces la fotografía niega toda traducción como un acceso otro, como un acceso al otro, pues ella misma tiene una esencia. Es, en este sentido, espacio de flotamiento, de esencias volátiles, efímeras, que se concretizan en esa nueva materialidad esencialmente definida por el marco. Espacio, por lo tanto, de la identidad. Punto de fractura: la fotografía como un lenguaje que no se puede separar del objeto, en lo que es una vuelta a la episteme medieval denunciada por Foucault en *Las palabras y las cosas* (1996). Cuando mucho, puede ser, la fotografía, objeto de una remediación² en la que ambos sistemas discursivos (el “texto” y la “fotografía”) se complementan, comprometiendo la competencia extendida de cada uno de sus regímenes signicos.

No hay, empero, una evidencia signica que pueda sustentar, trascendentalmente, la esencia de una u otra forma discursiva, al menos no en cuanto que sistema. Es decir que la fotografía no puede hacer sistema por sí misma y el sistema signico del lenguaje no basta para explicar, en modo alguno, la(s) fotografía(s). Este carácter indecible, inmemorial, es lo que acerca a la fotografía al trabajo de duelo más que a la resurrección. Si bien para Barthes “la Fotografía tiene algo

que ver con la resurrección” (Barthes, 1980: 129), en el trabajo de duelo y en la fotografía como presencia de ese trabajo hay una imposibilidad de metaforizar el trabajo (producción) en sí mismo, es decir, la muerte en vida y la muerte en su devenir muerte. Si el eidos de la fotografía es, como afirma Barthes, “la pose”, “la inmovilidad de la foto [...] como el resultado de una confusión perversa entre dos conceptos: lo Real y lo Viviente” (Barthes, 1980: 123); en suma, si el eidos de la *Fotografía* es la muerte, “lo real en estado pasado: al mismo tiempo el pasado y lo real” (1980: 130), esta muerte no acepta metáforas y convierte en “esencia” *la fotografía en sí misma* como “práctica afirmativa con consecuencias políticas fundamentales” (Avelar, 2000: 172). Más aún, si el eidos de la *Fotografía* es “la pose”, esto implica que su *telos* también se ve modificado precisamente ya que la foto se realiza en otra materialidad que aquella de la cámara que la aparata, sea en la impresión, sea en la imagen digital a la que tenemos acceso a partir de códigos binarios *traducidos* en “imágenes”.

Asimismo, la fotografía consiste en ratificar lo que ella misma representa. Creo que este es un atributo esencial de la fotografía analógica y tanto como la fotografía digital, ya que se va perdiendo. En este sentido la

manipulación es la esencia de toda fotografía y más la digital. Esta posibilidad de “no haber sido”, que puede suceder en la fotografía digital de modo prominente, otorga motivos para la sospecha, pues esa imagen, a la vez que es manipulable, sigue siendo una fotografía y con ello conserva algo del “eso ha sido” y la posibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso disminuye a medida que aumentan las posibilidades de someterla a un tratamiento digital. Y es que, como dice Barthes, “la Fotografía es un arte poco seguro” y agregaríamos nosotros, un arte engañoso o el simulacro del arte como tal e incluso la mimesis y la méthexis de la imagen, en el sentido de Jean-Luc Nancy, se ponen de manifiesto en la fotografía.

Como sea, no debemos perder de vista, que las fotografías son experiencia capturada y la cámara es el arma ideal de la conciencia en su afán adquisitivo. Fotografiar es apropiarse, de alguna manera, de lo fotografiado. Significa establecer con el mundo una relación determinada que sabe a conocimiento, y por lo tanto a poder. Se manifiesta con ello, una vez más, la relación entre metafísica y poder, justo en la cámara fotográfica. Fotografiar es una imposición ante el mundo.



Una fotografía también se considera prueba de que algo determinado, efectivamente, sucedió. Su imagen puede distorsionar, pero siempre hay la pretensión de que existe o existió algo semejante a lo que está en la imagen, su analogon.

Las fotografías son experiencias capturadas y la cámara es el arma ideal de la conciencia en su afán adquisitivo. Desde sus inicios, la fotografía implicó la captura del mayor número posible de temas, ella “democratizó” todas las experiencias traduciéndolas en imágenes. Con las cuales se puede experimentar, crear un diminuto fragmento de otro mundo, el mundo de crear imágenes que nos sobrevivirá en esa su temporalidad inexorable.

Tomar una fotografía es participar de la mortalidad (Cf. Barthes, 1980), vulnerabilidad, mutabilidad de otra persona o cosa, precisamente porque seccionan un momento y lo congelan, todas las fotografías atestiguan el paso despiadado del tiempo. En ocasiones estas fotografías deben mostrar algo novedoso para causar impacto. Es por eso que ella ha contribuido a adormecer la conciencia tanto como a despertarla.



Según Barthes la palabra imagen relacionada etimológicamente con la raíz imitari. Esto quiere decir que la imagen es representación analógica (copia). Lo importante para nuestro autor es que habría que considerar la imagen como límite del sentido y con ello remontarnos a una ontología de la significación y se pregunta: "¿Cómo entra el sentido en la imagen? ¿Dónde acaba ese sentido? Y si acaba, ¿qué hay más allá?". Independientemente de las respuestas a estas preguntas que nuestro autor intentara tematizar respecto de la imagen publicitaria, lo importante es averiguar el contenido del mensaje fotográfico y lo que la propia fotografía transmite. Para Barthes, no hay duda al respecto, se trata de lo “real literal”. Obviamente la imagen no es real, pero agrega: "es el analogon perfecto de la realidad, y precisamente esta perfección analógica es lo que define la fotografía delante del sentido común". Por ello, la imagen “es un mensaje sin código” y en consecuencia “el mensaje fotográfico es un mensaje continuo”. Entiéndase la fotografía está constituida por un mensaje denotado, esto es, de plenitud analógica y esto resume su objetividad. Para captar el nivel denotativo, solamente se requiere la percepción. Sin embargo, cabe puntualizar que el análisis estructural denotativo nunca debería confundirse con una simple

enumeración de los elementos, sino que explica y describe la relación de los mismos en función de una estructura. La imagen literal es la imagen denotada, a la que le corresponde la identificación, la cual es una operación 'natural', en el sentido en que la relación entre significante y significado se establece en un primer nivel de lectura, por decirlo así.

En Retórica de la imagen, Barthes analiza la imagen publicitaria y su mensaje. Menciona que “su significación es intencional”, ya que la imagen publicitaria es “franca o, por lo menos, enfática” y por ello distingue el mensaje lingüístico que es propiamente el lenguaje articulado escrito que podría llegar a formar parte de la misma imagen (estar a su alrededor, en o por debajo de) y, en todo caso y más en publicidad, la ausencia de palabras recubre siempre una "intención enigmática". Como sea, lo importantes es que el mensaje lingüístico tiene algunas funciones. En primer lugar, una función de anclaje que sostiene o apoya la imagen, la función es denominativa y corresponde al anclaje de todos los posibles sentidos denotados. Contribuye a una conveniente identificación de los objetos. A nivel de mensaje simbólico, el lingüístico guía, ya no, propiamente, el reconocimiento. En otras palabras, se limita al poder proyectivo de la

imagen. Por otra parte, tiene una función de relevo, esta función es mucho menos frecuente que la anterior y se la encuentra frecuentemente en las historietas (cómics). Se trata de una intercalación inseparable entre el texto y la imagen, no se encarga de otorgarle sentido a ésta última, sino que constituye un elemento más del sintagma icónico. En los casos en que el mensaje lingüístico cumple una función de relevo, posee una carga informativa mucho mayor que cuando se trata de anclaje. Y por ello, la significación recae sobre las palabras y la imagen aparece como un acompañamiento semiótico. Es así que, ante una determinada imagen, sólo hay una cantidad limitada de posibles lecturas vinculadas a diferentes saberes o “léxicos”.

Consideraciones finales.

La imagen fotográfica influyó y sigue haciéndolo y lo seguirá haciendo en la sociedad, en su vertiente más icónica, simbólica y representativa, tal como lo expone Barthes al final de su obra.

Y por todo ello la fotografía en su silencio y quietud inquietantes habla y pone en movimiento la significación misma de nuestra propia temporalidad, de la finitud de nuestra existencia y de nuestro pasado inmemorable. La fotografía al hablarnos desde lo que ha sido, pero ya no es, nos pone

delante de nuestra propia melancolía, en el “como si” de toda representación ficcional e incluso en el régimen mismo de la Phantasia que nos deja aventurarnos hacia un futuro desconocido y quizás insospechado en la historia misma de la fotografía.



Notas

*Estancia Posdoctoral en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Doctor, Maestro y Licenciado en Filosofía por la Universidad Iberoamericana y estudios de Licenciatura en Literatura Latinoamericana por la misma casa de estudios; Actualmente me desempeño como Profesor-Investigador de Tiempo Completo en la FFyL de la BUAP. Los temas de mi interés y especialidad versan sobre las filosofías de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jean-Luc Nancy, con énfasis en la estética. Además soy Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Sección México, Miembro Asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1.

¹Lo que Barthes impide con esta pre-suposición del regreso al signo lingüístico es la forma específicamente simbólica que puede ser, posiblemente, adoptada por la fotografía. Esta condición es la que hace posible las huellas mnémicas, negadas por Barthes y acentuadas por Warburg según Sigrid Weigel. “Especialmente con su atlas ilustrado que apareció bajo el título de

Mnemosyne, donde se habían seleccionado láminas con expresiones afines o similares que reproducían imágenes de diferentes épocas y géneros de las artes plásticas, Aby Warburg logró que su empresa llevara la impronta de una colección de la memoria en imágenes como memoria de los gestos y del lenguaje del cuerpo. La gesticulación — más exactamente: los gestos representados en las imágenes— es catapultada así al rango de una forma simbólica, cuya importancia no se mide por la posibilidad de traducción a una lengua, sino sólo por el recuerdo de la forma y experiencia así actualizadas. El nacimiento de una marca figurativa en forma de los gestos expresivos del cuerpo, la así llamada ‘fórmula patética’ [*Pathosformel*], se pone en relación con un estímulo a la vez que se la compara con la huella que algo deja en su recorrido, y, en este sentido, es completamente análoga a la descripción psicoanalítica de una huella mnémica [...]. La empresa de insertar las fórmulas patéticas en un atlas ilustrado según grupos y determinadas configuraciones de gestos expresivos del cuerpo da como resultado no precisamente una clasificación enciclopédica del conocimiento que siga el modelo de tablas taxonómicas, sino la (re-)construcción de huellas mnémicas en la que cada repetición contiene también una variación” (Weigel, 1996: 247).

² “La ‘remediación’, como la conciben Bolter y Grusin, denota un tipo particular de relaciones intermediales en las cuales, a través de procesos de remodelación medial, ‘ambas formas de medio, la nueva y la vieja, están comprometidas en una lucha por reconocimiento cultural’” (Rajewsky, 2005: 60).

Referencias

- Barthes, Roland (1980). *La chambre claire. Note sur la photographie*. Paris: Gallimard-Seuil, s.f.
- Foucault, Michel (1996). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Nancy, Jean-Luc (1996). *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Rajewsky, Irina O. (2005). «Intermediality, Intertextuality, and Remediation: A Literary Perspective.» *Intermedialités*, 43-64.
- Weigel, Sigrid (1996). «Legibilidad», en *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, 239-257. Buenos Aires: Paidós.



Huxley frente a Orwell, o el valor de la lectura

Alberto Isaac

Herrera Martínez*

Resumen

En el presente ensayo, se expone la idea del libro leído y por leer como objeto estético y pedagógico. Después se desarrolla un comentario a las novelas de Orwell y Huxley, subrayando su experiencia como lectores y no solo como escritores que anticiparon los desastres causados por la ignorancia humana en las sociedades analfabetas descritas en *1984* y *Un mundo feliz*. Asimismo, se retoman especialmente sus relatos sobre los lugares que hacen posible la lectura, asignándole a la literatura el valor de medio reflexivo y expresivo, para mostrar las necesidades espirituales del hombre más esenciales.

Palabras clave: ciudad lectora, leer, libros, Huxley, Orwell, literatura, cultura.

Abstract

This essay presents the idea of the book, read and to be read, as an aesthetic and pedagogical object. It then develops a commentary on the novels of Orwell and



Huxley, emphasizing their experience as readers and not only as writers who anticipated the disasters caused by human ignorance in the illiterate societies described in *1984* and *Brave New World*. Their stories about the places that make reading possible are also given special attention, as is the value of literature as a reflective and expressive medium to show man's most essential spiritual needs.

Keywords: reading city, read, books, Huxley, Orwell, literature, culture.

Un "libro malo bueno", es el tipo de libro que no tiene pretensiones literarias, pero que se mantiene legible cuando producciones más serias han sucumbido. La existencia de la literatura mala buena -el hecho de que uno pueda divertirse, entusiasmarse o incluso conmoverse con libros que su intelecto sencillamente se niega a tomarse en serio- es un recordatorio de que el arte no es lo mismo que la elucubración.

G. Orwell. *Libros malos buenos* (2015: 637, 639).

Introducción: el deseo de leer

Dedico este breve ensayo a los días que cada uno de los lectores ha tenido de encuentro con la literatura, leyendo lo que más le guste, todo tipo de género literario entra: cuento,

novela, historieta, nota periodística o divulgación científica. En general, el momento de la lectura es la experiencia central sobre la que analizaré algunos pasajes de Aldous Huxley (1849-1963) y Georges Orwell (1903-1950), llevándola del espacio personal, dado que algunos leen acostados, otros en el transporte público, de mañana o tarde, tomando café, en la sala o el patio de la casa, etc., al espacio público que llamaré *ciudad lectora*.

Quiero defender el acto de leer como ejercicio transformador de la sociedad analfabeta¹ a la ciudad lectora y mostrar un ideal de organización colectiva de encuentros² para conquistar los espacios comunes y convertirlos en salas abiertas donde se dé la lectura en voz alta, la discusión con el texto presente (existiendo ahí y que no sea aludido, sugerido, andándose “por las ramas”) de obras clásicas y modernas, la escenificación, el disfrute de tomar el libro entrañable potenciando sus cualidades físicas únicas: el aroma de sus páginas, las seductoras ilustraciones, las ediciones especiales y limitadas, el peso y tamaño da cada libro para todo tipo de mano y ojo.

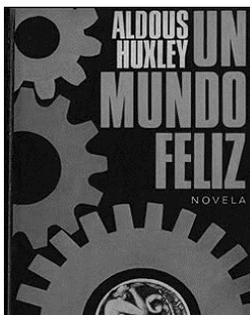
Pero no basta con la sana decisión de leer,³ hay que hacerlo en condiciones que

permitan vivir la lectura como experiencia de libertad, encuentro y descubrimiento, superando el ámbito íntimo y llegando al medio social, pues una lectura que no se comparte no trasciende. Al final del ensayo volveré brevemente sobre este asunto, pero antes de proponer una conclusión, con pretensiones filosóficas, acerca de si la lectura fundamental es a solas o con otros, tomaré las trayectorias de Huxley y Orwell que -bien sabemos- fueron reconocidos escritores de novelas, las cuales abordaron problemáticas históricas y sociales, donde resalta su formación lectora, porque además de grandes escritores fueron grandes lectores y al leerlos sabemos que cultivaron el hábito de la lectura en muy diversas circunstancias. Lo que proponemos ahora es inspirarnos en sus obras e impulsar el ideal de crear una comunidad culta y pensante.

He dividido mi texto en tres apartados. En el primero expongo la idea del libro leído y por leer como objeto *estético* y *pedagógico*; siguiendo a Umberto Eco, parafraseo que los libros son el símbolo insuperable de la ciudad lectora. Después, hago un comentario sucinto a las novelas emblemáticas de Orwell y Huxley que anticiparon los desastres causados por la ignorancia humana en las sociedades

analfabetas descritas en *1984* (novela publicada en 1949) y *Un mundo feliz* (de 1932), pero retomo especialmente sus relatos sobre los lugares que hacen posible la lectura asignándole a la literatura el valor de medio reflexivo y expresivo por excelencia para mostrarnos las necesidades espirituales del hombre que son más esenciales.

Dicho de otro modo, el supuesto de mi ensayo es que sin literatura la sociedad analfabeta no puede llegar a ser una ciudad lectora, cuya grave consecuencia es la destrucción de la cultura. Esta cuestión la desarrollo con más detalle en el tercer apartado y concluyo con la propuesta de recuperar el deseo de ser lectores o lectoras a través de nuevos acercamientos al género literario de la novela del siglo que corre,



incluso ante el dilema de la consulta de fuentes digitales a las que todavía muchos somos renuentes. El final de todo este



asunto me lleva a plantear la pregunta de en qué condiciones es posible obtener una verdadera satisfacción como lector de obras concebidas como fundamentales, si en ausencia de otros o necesariamente con otros. La respuesta determinará la manera de entender e impulsar el nacimiento de una comunidad de lectores, el oro que han buscado siempre los maestros desde que pusieron en las manos de sus estudiantes buenos libros, con la clara conciencia de que “los libros, eminentemente vulnerables, pueden ser borrados o destruidos. Tienen su historia, como todas las demás producciones humanas, una historia cuyos comienzos mismos contienen en germen la posibilidad, la eventualidad, de un fin”. (Steiner, 2011: 11).

Libros leídos y por leer

Comencemos diciendo que el libro es un objeto estético y pedagógico, cualidades que lo convierten en el símbolo de una sociedad de lectores. Cada individuo vive de manera singular la cercanía con los libros, para algunos sirven para adornan las casas, se acumulan con el tiempo, hay los que los clasifican por su aspecto, otros por su contenido. Parece que cada libro tiene personalidad propia, los más llamativos

guardan una estrecha relación con los deseos y anhelos de quien los elige. A algunos únicamente les interesan los autores clásicos, pero hay quienes exploran las novedades, que son enemigos de las ortodoxias o, en cambio, las aman. Debemos reconocer que incluso existen los libros que nunca serán leídos y aquellos que nunca dejarán de leerse.

¿De qué depende este amplio espectro de posibilidades de contacto con los libros? De que exista la literatura, y por supuesto, de que exista al menos una persona que le interese leer. Por eso hay que distinguir entre tener un libro y leerlo, de ello depende integrar ambas dimensiones que nos acercan a la palabra escrita física y reflexivamente, ya sea para resguardar los tesoros literarios, una labor real que hicieron centenares de hombres a lo largo del tiempo en las bibliotecas desaparecidas por todo el mundo, con infinidad de libros desconocidos; o bien, toda vez que se lee un libro antiguo o reciente y despierta la responsabilidad de protegerlo del olvido, encarnarlo y dejar que revele su propio mundo.⁴ Para un amante de los libros como lo fue Umberto Eco (1932-2016), tener libros y leerlos son dos condiciones importantes que hacen posible que el libro se convierta de producto artesanal -por sus

cualidades estéticas, disfrutables con solo cuidarlos y exhibirlos- en pilar del pensamiento por sus cualidades pedagógicas, más complejas de descubrir, aceptar y asimilar. Pero miremos con mayor detenimiento.

La existencia de una biblioteca pública refleja la intención de estudiar, de saber, y podría decirse incluso que las bibliotecas en las que nos formamos son el símbolo de la sabiduría de un pueblo, se lean o no sus libros, basta con que ahí se encuentren, que se preserven en buen estado y que alguien ponga sus ojos en ellos para convertirse en el primero de una línea de futuros lectores. Esto también aplica a la biblioteca personal, porque sabio es quien la posee y valora sus libros no solo estéticamente sino pedagógicamente. Entendamos esa *sapientia* no como acumulación sino como deseo real de conocimiento, porque un individuo sabio puede tardar años en entender una sola página de alguno de sus libros leídos.

A la pregunta que le hacían frecuentemente a Eco sobre si había leído todos los libros que poseía, respondía: “No, estos libros son los que tengo que leer la semana que viene. Los que ya he leído están en la universidad” Una segunda respuesta era: “No he leído ninguno de estos libros. Si no, ¿para qué

los tendría?” (Eco, 2010: 216). La realidad sobre los libros está ligada a una experiencia significativa, que parece ordinaria, pero es esencial:

La verdad es que todos nosotros tenemos en casa [...] libros que no hemos leído. Con todo, un día u otro acabamos por coger uno de esos libros y darnos cuenta de que ya lo conocemos. ¿Entonces? ¿Cómo puede ser que conozcamos libros que no hemos leído? Hay una primera explicación ocultista que no hago mía: circulan ondas, desde los libros hasta nosotros. Segunda explicación: en el curso de los años, no es verdad que nunca hayamos abierto ese libro, lo hemos cambiado de sitio muchas veces, quizá incluso hojeado, aunque no te acuerdes. [...] Hay pues muchos modos de saber algo de los libros que no hemos leído.

(Eco, 2010: 216-217).

Y cuando sentimos cierta inclinación por la lectura, no se trata más de hablar de bibliotecas y de hábitos, en ese momento leer se convierte en la acción principal que nos pone en contacto con la cultura, ella es la principal expresión de cualquier sociedad para crear comunidades lectoras. La explicación de Umberto Eco sobre la lectura es de tipo personal vista desde la estética y la pedagogía; siendo un sabio lector, advirtió que la obra leída será siempre patrimonio

intangibles entre los hombres, porque el libro se convierte para quien desea conocer en la llave que abre al vasto espacio de la literatura. Independientemente del género o el estilo, es un lugar de encuentro donde se admira y se aprende. Por lo tanto, la cultura es asimilada a través del conocimiento de la literatura que se comparte, gracias a las cualidades esenciales de los libros, tal concepto inspira al autor de *El nombre de la rosa* (originalmente de 1980) a decir que “Nadie acabará con los libros”.

En la novela *El nombre de la rosa*, recordamos el pasaje en el que Maestro y discípulo, Guillermo de Baskerville y Adso de Melk respectivamente, se asombran del material del que está hecho el libro prohibido de la gran biblioteca de la abadía; es un libro peligroso, capaz de quitarle la vida a quien lo consulte y el detalle radica en las cualidades únicas que lo envuelven: los folios estaban [...] impregnados de humedad, costaba separar uno de otro. Porque el pergamino era raro ... más blando que los otros. El modo en que la primera página estaba gastada, y casi se deshacía, era... en suma, muy extraño. [...] El pergamino no parecía pergamino... Parecía tela, pero muy delgada. [...] *Charta lintea*, o pergamino de tela dijo Guillermo. (Eco, 2005: 328).



A pesar del riesgo, Guillermo de Baskerville lo abre y lo consulta, es más, se alegra, aunque regañe a Adso; el Maestro ha puesto a la sabiduría por encima de la vida. No parece que haya otra explicación tan radical como esta para advertir que un buen lector es el que teme más a la ignorancia que a la muerte. Es interesante destacar la atmosfera del encuentro con el libro: en el lugar más recóndito del mundo medieval, la abadía de Melk, en Austria, existió una biblioteca del siglo XIV custodiada por una comunidad de monjes que ocultaron el segundo libro de la *Poética* de Aristóteles.

Considero que los espacios públicos destinados a leer no deben ser utópicos. La ciudad de lectores, o bien, poniendo énfasis en la diversidad de intereses por la lectura conviene decir *las ciudades lectoras*, tienen que reflejar el dinamismo de los más importantes procesos culturales, porque sabemos que se valora mucho mejor un medio cultural cuando se le documenta y estudian sus características históricas, artísticas, políticas, etc. Es en la escuela, durante el arduo proceso de formación, que se espera poder despertar el deseo de leer, desafortunadamente las instituciones cumplen su papel más como preservadoras de libros que de impulsoras de lectura. El gusto por leer viene de más atrás. Tal vez

inicia cuando los padres fomentan en sus hijos el amor por los libros, o cuando se da naturalmente el contacto al que están destinados libro y lector. Cual sea la razón, sobresale este resultado: que para cada corazón roto siempre hay algo por leer, lo mismo para cada espíritu libre y para cada alma curiosa. De la mutua entrega entre la lectura y el deseo de leer saltan posibilidades literarias que estaban a la espera de manifestarse porque la literatura es y será siempre la voz creadora de la cultura.



Salvar los libros es salvar la cultura

Hemos de aprovechar cualquier oportunidad para empezar una comunidad donde leamos por gusto, me refiero a tomar la decisión de leer porque tenemos el deseo de hacerlo. Aunque no podemos consultar ahora todos los pasajes en las novelas de Huxley y Orwell donde ponen el acento en la lectura,

amándola u odiándola, ellos mismos o sus personajes, modestamente hagamos un llamado de atención a la literatura respaldándonos en nuestra propia experiencia como lectores.

Antes de señalar un par de ideas acerca de la *importancia de leer* (a ambos autores y) para ambos autores, quiero responder dos preguntas que están en la base del analfabetismo social, donde el personaje del biblióforo es rey, y tanto Orwell como Huxley tuvieron que dar su opinión sobre lo siguiente: *¿Es posible una ciudad sin libros?* yo pienso que no es posible. Cuando suceda que en las ciudades ya no exista nada que leer se habrá roto con la cultura, entonces lo que entendemos por la *ciudad* pasará a una etapa de destrucción. Me refiero estrictamente a la ausencia total del libro. Puede ser que haya libros como ahora que ya no se leen, pero que todavía están en la ciudad. Para los lectores, ese material resguardado u olvidado muestra que aún es tiempo de abrir los libros, de abrir los ojos al conocimiento. En otras palabras, es posible una ciudad sin lectores pero con libros, lo que he llamado una sociedad analfabeta.

Que desaparezca el mayor símbolo estético y pedagógico de la cultura representaría el

fin de lo humano tal como lo comprendemos. Esto nos lleva a la segunda cuestión: *¿Por qué es importante que haya libros en la ciudad?* Respondo: para evitar la destrucción de la cultura. Han de ser libros de fácil acceso, diversos, bien escritos. En el caso de abandonarlos en bodegas o librerías, bibliotecas o bazares, habrá esperanza de que algún individuo encuentre ese tesoro perdido, que estarán esperando pacientemente a ser salvados libro y lector.

Por supuesto, más interesante es la respuesta que podemos encontrar en los textos de Huxley y Orwell para ambas preguntas. Por un lado, el autor de *Un mundo feliz* escribe:

La cultura no deriva de la lectura de *libros*, sino de la lectura exclusiva e intensa de *buenos* libros. Ahora bien, el abaratamiento del papel ha redundado en todas partes en la producción al por mayor de material de lectura de una calidad inferior y en la formación, en casi toda la humanidad educada, de una lectura desatenta y superficial. En conclusión, cualquier incremento importante en la demanda de material de lectura sólo puede ser satisfecho por un incremento en la provisión de textos mediocres. Confrontado a material de lectura que no es trivial o insignificante, el endurecido -o más bien ablandado- lector de revistas y periódicos o corre superficialmente

las páginas, tratando el sentido y la importancia como siempre ha tratado el sinsentido y la trivialidad, o da la espalda disgustado y con terror a una clase de escritura que lo exige, como la buena escritura siempre exige a sus lectores, que hagan un esfuerzo por acompañar y comprender, que utilicen activamente su inteligencia e imaginación. (2015: 77, 78).

Entonces, no se trata únicamente de hacer lecturas de ocasión, de consultar la literatura comercial, deben subsistir los buenos libros y dependerá de los lectores al elegir lo que quieren leer. Aclaremos que la cultura impulsora de ciudades lectoras se sostiene en la existencia de libros que armonizan estética y pedagógicamente, que son bellos por dentro y por fuera. Una ciudad sin buenos libros es un puñado de gente que obedece políticos degradantes, escribe Huxley, y es importante que haya buenos libros porque abunda la lectura de textos que ‘intoxicán’ el espíritu.

En esta época de basura a granel, no hay manera de comprender la asombrada reverencia con la que Dante, y aun el muy superior Milton, podían hablar de los libros y sus contenidos. Sólo cuando los libros sean tan escasos como en la era de Milton podrá el hombre moderno recuperar esa

pasión por la literatura, ese respeto religioso por la cultura que distinguía a los hombres de otro tiempo. (Huxley, 2015: 79).

En el caso de Orwell, su visión de la literatura y la lectura en los espacios públicos no es tan diferente de la de Huxley, pero el autor de *1984* pone el acento en lo que representa el precio de los libros, además de su calidad. Escribió:

En cualquier debate sobre el precio de los libros, hay dos proposiciones que uno debe considerar axiomáticas. Una es que cuanto más lea el público, mejor; siempre y cuando no consista en leer pura basura. la otra es que no es aconsejable que los escritores se mueran de hambre. Y es importante comprender que se morirían de hambre o, si más no, tendrían que buscarse otro medio de vida, si los libros baratos fueran la norma en lugar de la excepción. (Orwell, 2015: 508).

Sobre su cualidad estética, ve claramente las consecuencias negativas de limitarse a consultar libros de defectuosa hechura.

Resulta evidente que, desde el punto de vista del autor, 7,5 chelines no es un precio demasiado elevado. lo es, no obstante, desde el punto de vista del público, especialmente teniendo en cuenta que, en general, los libros ingleses no están muy bien encuadernados y

tienen aspecto extremadamente feo. Y tan extendida está la idea de que los libros son demasiado caros que mucha gente tiene la costumbre de afirmar (normalmente con cierto aire de orgullo) que ellos “no compran un libro jamás”. Esto, sin embargo, es una falsa ilusión. Cualquiera que lea compra libros, de forma indirecta a través de las suscripciones a las bibliotecas.

Si uno toma prestado un libro a la semana de una biblioteca con una tarifa de dos peniques, está pagando al menos el equivalente a uno nuevo al año, y un porcentaje de lo que paga por la suscripción va también a la compra de obras para las bibliotecas. De hecho, son estas, y no el público que compra libros, las que mantienen con vida a los escritores y editores. (Orwell, 2015: 508-509).⁶

Hablar del libro conlleva también diversos aspectos relacionados con la industria, el sector comercial, los procesos, la economía y el marco político de la producción y consumo de obras publicadas. El tiempo de Orwell podría parecer distinto, pero podemos percatarnos de la interesante realidad que acompaña al escritor y al lector, cómplices a través de la adquisición de un texto. Sorprende saber cómo han subsistido los libros. Para un autor británico del siglo

XX enfrentar el limitado financiamiento de su obra publicada le obligaba a buscar otros medios para costear sus necesidades. Pero como lector, la experiencia del contacto con la literatura es más libre, y, por consiguiente, se vigoriza a través del debate del verdadero gusto por la lectura. Orwell, que trabajó de librero, recuerda cuál fue su aventura estando tan cerca de los libros:

Hubo una época en la que realmente amé los libros; amaba verlos, olerlos, tocarlos, en especial si se trataba de libros con cincuenta años de antigüedad, o incluso más. Nada me agradaba tanto como comprar un lote entero por un chelín en una subasta rural. Tienen un sabor peculiar los libros baqueteados e inesperados que uno se encuentra en ese tipo de colecciones: poetas menores del siglo XVIII, gacetilleros pasados de moda, volúmenes sueltos de novelas olvidadas [...] Hoy en día hago alguna que otra adquisición ocasional, aunque solo si se trata de un libro que deseo leer y que no puedo pedir prestado.

(Orwell, 2015: 72).

Las novelas de Huxley y Orwell para lectores críticos

Entre Huxley y Orwell, sus perspectivas sobre la lectura, la literatura y los libros, surge una enseñanza fundamental para



sostener la propuesta de conformar una ciudad lectora: tiene que haber buenos libros para leer y personas que deseen acercarse a ellos; además, deben ser libros de precios razonables, cuidando su presentación y estructura interna. No hay que pensar únicamente en los libros nuevos, sabemos que muchas bibliotecas surgieron de la buena voluntad de sabios lectores que donaron sus textos para ponerse a mano con la cultura.

Podrá entenderse el acercamiento a los dos autores como el esfuerzo de conseguir una mirada optimista en la conquista de los espacios públicos habitados por lectores cultos. Pero aun teniendo en altísima estima la literatura, una inevitable inclinación al psicoanálisis siempre saca lo negativo que podríamos suponer de la condición humana, como, por ejemplo, asumir que el hombre acabará por destruir los libros; sin embargo, sentimos algo diferente a través de la plenitud literaria. Con el psicoanálisis se exalta el trágico destino del inconsciente, pero la literatura nos eleva a un cielo abierto y sentimos la libertad de la palabra.

La psicoanalista Julia Kristeva (2020), expone claramente los vínculos entre psicoanálisis y literatura: se trata de una “adhesión inquebrantable” que “se escribe

sobre lo insostenible” (25); es una “condenación metafórica” que “se convierte en metamorfosis mística” (Kristeva, 1994: 58).

Parece que no viene al caso esta alusión al psicoanálisis, sin embargo, es importante para realizar una valoración ceñida a la experiencia de angustia que producen las novelas más conocidas de Orwell y Huxley. ¿A qué lector no ha paralizado el desconcierto que causan las historias de John el Salvaje o de Winston Smith? Las repetidas ocasiones en las que ambos personajes hacen frente a la falsedad y opresión de sus contextos, también a la continua carencia de sentido, a la necesidad de huir de sus líderes y al deseo desesperado de Libertad, de amor y de un punto final que cierre sus historias, despiertan la inquietud de saber si Huxley y Orwell tendrían alguna respuesta a las sombrías incógnitas que surgen luego de leer *Un mundo feliz* o *1984* relacionadas con el tema que estamos desarrollando:

¿Podría existir una más allá de las ciudades sin libros? ¿En qué momento de la vida deja de ser importante leer?

Los mundos perversos del Estado Mundial y la Franja Aérea 1 aglutinan a seres humanos sin poder propio, los gobierna la tecnología o el régimen de austeridad y absoluta vigilancia.

Si hay libros en ambas distopías es porque persisten formas de organización similares a las ciudades que conocemos en occidente: pobres en extremo y pobres en ignorancia. Sostengo que en ambos escenarios estamos viendo el auge de las sociedades analfabetas. En ambos espacios de horror es imposible leer algún libro que despierte el deseo de conquistar una subjetividad creadora y crítica. Por ejemplo, en el capítulo XI de *Un mundo feliz* John asiste a la Escuela Superior y luego de un escalofriante recorrido por la zona, pregunta el Salvaje: “¿Leen a Shakespeare?” “- Por supuesto que no- dijo la directora [de la Escuela] ruborizándose. -Nuestra biblioteca - dijo el Doctor Gaffney solo contiene libros de referencia. Si nuestros jóvenes necesitan distracción, las pueden conseguir en las películas sensoriales No los animamos a que se embarquen en diversiones solitarias”.

(Huxley, 2017: 195).

Análogamente, hallé un pasaje de *1984* cuya descripción es muy parecida a la cita de Huxley. Escribe Orwell:

[Winston] parecía estar aniquilando toda su cultura, todo un imperio de pensamiento, como si el Gran Hermano, el Partido y la Política del Pensamiento pudieran ser barridos y enviados a la Nada con un simple movimiento del brazo. También aquel gesto pertenecía a los tiempos antiguos. Winston se despertó con la palabra “Shakespeare” en los labios.

La telepantalla emitía en aquel instante un prologado silbido que partía el timpano y que continuaba en la misma nota treinta y dos segundos. Eran las cero-siete-quince, la hora de levantarse de los oficinistas.

(Orwell, 2000: 39).

Imaginemos que cualquier ejercicio de lectura es coartado por la imposición de usar unos cuantos libros permitidos; que se ha designado a un grupo de expertos reformadores del lenguaje y de las prácticas cotidianas construyendo la norma del orden ideal. Winston sabe que quiere un futuro diferente. Se atreve a invocar un pensamiento que haga libres a los hombres y les ayude a vivir su soledad existencial. Tan convencido está de ese deseo que escribe un diario y se imagina qué pasaría si el Ministerio llega a enterarse de sus ideas revolucionarias. (Orwell, 2000: 36).

Lo que se ve en *1984*, en cierto modo, es próximo a las noticias que escuchamos sobre la revisión de obras publicadas que necesitan modificar su contenido para que deje de ser ofensivo.⁷ Ya en el Ministerio de la Verdad sucedía lo propio: “Winston pidió por la telepantalla los números necesarios del Times, que le llegaron por el tubo neumático pocos minutos después. Los mensajes que



había recibido se referían a artículos o noticias que por una razón u otra era necesario cambiar, o, como se decía oficialmente, rectificar”. (Orwell, 2000: 47).

Con este ejemplo nos acercamos a la parte actual de mi planteamiento que, sin duda, abrirá al debate, pero no adelantaré el asunto, porque quiero defender primero mi hipótesis con mayor claridad y luego pasar a ese punto. La hipótesis es: si las ciudades lectoras surgen de la actividad de leer y poseer buenos libros, las sociedades analfabetas, en cambio, son esclavas de los mandatos totalitarios, donde imperan la brutalidad y la sinrazón, basta que surja un acontecimiento decisivo para que la cultura quede destruida.

Haciendo un balance del catastrofismo vaticinado en su novela, Aldous Huxley reflexionó veintidós años después: “Las fuerzas que dividen son más poderosas que las que unen. Intereses inalienables en el lenguaje, filosofía de vida, costumbres en casa, hábitos sexuales, organizaciones políticas, eclesiásticas y económicas son lo suficientemente poderosas como para bloquear cualquier intento por unir a la humanidad por su bien y por métodos racionales y pacíficos” (2015: 42). Es más, reconoció que, en su visión de la organización política del Estado Mundial,

fue Orwell quien más exactamente se acercó a la realidad de cómo se (Huxley, 2015: 44). ¿Se sostiene entonces la confrontación entre Orwell y Huxley? ¿Es real que hay un Huxley *frente* a un Orwell?

Primero, considero que resalta su similitud al describir el futuro de las sociedades analfabetas, ocupadas en el trabajo, olvidando el tiempo de esparcimiento. Los personajes secundarios de sus novelas viven para cumplir, no para descubrir, sea que se les haya programado para ello o condicionado. La rareza de los protagonistas, atentos nostálgicamente a las cosas, los hizo rechazar la rutina como el fin de la vida. Tenían a Shakespeare, lo leían, citaban y dialogaban con él, pero no podían fundar la comunidad de sabios lectores que -estoy seguro- hubiera dado a *Un mundo feliz* y a *1984* un cierre diferente. Ha de preocuparnos estos puntos porque cada vez asecha más de cerca la destrucción de la cultura. Nuestras ciudades necesitan de un cambio urgente, no deberían negar al libro el derecho que tiene como símbolo de la cultura de ocupar el centro de las relaciones sociales. Es menester que se reconquisten las charlas sobre literatura y arte, que se pierda el miedo a leer poesía o filosofía, aprovechando los medios que la divulgación de ideas ponga al alcance de nuestra

inteligencia lectora. El final de *1984* ayuda a entender que la literatura también es la aventura de enfrentar a las palabras; de explotar su poder, utilizándolos para que sirvan a fines ideológicos perversos, crearíamos un mundo de omisiones, antivalores, pesadillas, la glorificación de la sociedad analfabeta e inculta, destructora, individualista, ciega y pervertida. Un par de páginas previas del irrevocable cierre de la novela, leemos:

La historia ya se había reescrito, pero algunos fragmentos de la vieja literatura sobrevivían aquí y allá, imperfectamente censurados, y mientras persistiera el conocimiento de la Viejalengua era posible leerlos. En el futuro tales fragmentos, incluso si sobrevivieran, serían inteligibles e intraducibles. Era imposible traducir un pasaje de la Viejalengua a Neolengua, salvo que se refiriera a un proceso técnico, a hechos de la vida cotidiana o bien fuese ya de tendencia ortodoxa (*bienpensante* sería la expresión en neolengua)
(Orwell, 2000: 318).

A manera de conclusión: la reflexión filosófica y la literatura

*Pero mientras existan los libros...
¡Libros, callados libros de las
estanterías, vivos en su silencio,
ardientes en su calma;*

*libros, los que consuelan, terciopelos
del alma, y que siendo tan tristes
nos hacen la alegría!
Mis manos en el día de afanes se
rindieron; pero al llegar la noche
los buscaron, amantes, en el hueco
del muro donde como semblantes me
miran confortándome aquellos que
vivieron.* (Mistral, 2006: 13)

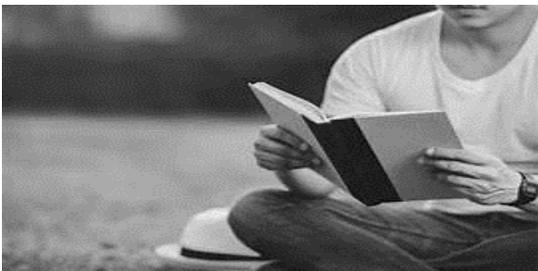
Repasar las novelas emblemáticas de Huxley y Orwell, leerlas y discutir las, tiene una finalidad filosófica, además de pedagógica: enseñar a sus lectores a ver que la literatura fue, es y será, la balsa que nos saque de las agitaciones del dogmatismo e instrumentalismo. Vive el hombre la repetición de sus acciones creyendo que no hay salida, entonces se adapta y conforma, pierde la capacidad de poner atención y de tomar la palabra para decir qué le gusta o qué no le gusta. Al puro estilo de la distopía de Huxley, nos sentimos más tranquilos si vemos que una figura de autoridad respalda lo que está pasando, así se trate de algo grotesco. Con intentar dar una opinión personal se nos recomienda tratamiento médico, psicológico, político, ideológico, social, económico, educativo y de todo tipo, para sentirnos del modo correcto, para actuar del modo correcto, pensar del modo correcto, aprender del modo correcto, gastar del modo correcto... También traigo

a la memoria uno de los últimos pasajes de *Un mundo feliz*. Dijo Mustapha Mond: Y, si alguna vez se tiene la mala fortuna de vivir algo desagradable, bueno siempre habrá soma para calmar tu ira, para reconciliarte con tus enemigos, para que seas paciente y resignado. En el pasado, uno sólo podía lograr esto con un gran esfuerzo y tras años de duro entrenamiento moral. Ahora, te tragas dos o tres pastillas de medio gramo y ya está. Ahora, cualquiera puede ser virtuoso. Se puede trasportar al menos la mitad de la mortalidad de uno en un frasco. El cristianismo sin lágrimas: eso es el soma.

-Pero las lágrimas son necesarias. ¿No recuerda lo que dijo Otelio? “¡Si a todas las tempestades suceden calmas como ésta, que soplen los vientos hasta despertar la muerte!”

(Huxley, 2017: 282).

Urge, entonces, que las ciudades de lectores amplíen criterios y miradas. Que haya libros a la mano para todos, que se lean, que se problematicen, que se conserven y que se aprecien. Hay que inventar la filosofía del



libro, o mejor, del cuidado del libro.⁸ Umberto Eco estuvo a punto de inventarla y en otras épocas Dante Alighieri o Leonardo da Vinci. Tal vez filósofo del libro lo fue indirectamente Aldous Huxley, quien con asombro se preguntó “¿qué pasaría si mi biblioteca ardiera esta noche?” (2015: 195). Reemplazar los libros, respondió, “solo los refuerzos más elementales por mi salud mental y mi tranquilidad”. Nótese que a un buen lector no ha de faltarle un buen libro y si por accidente lo perdiera, lo reemplazaría.

Hay que tener un libro cerca, porque aún sin leerlo representa una esperanza. La lista de libros favoritos del autor de *Un mundo feliz* es basta, como si ha mayor lectura más fuerte esa balsa con la que nuestra alma podrá salvarse del peligro de la destrucción de la cultura: Shakespeare, Chaucer, Dante, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Milton, Yeats, Eliot, Joyce, Dostoievski, Balzac y muchos más. “Y Voltaire, porque a pesar de la frivolidad con frecuencia ridícula del *Diccionario filosófico*, dice cosas eternamente importantes acerca de la tolerancia, los prejuicios, las supersticiones, la infamia crónica de todas las organizaciones sociales que son el origen principal de la inhumanidad del hombre y para con el hombre.” (Huxley, 2015: 199-200). Por puro gusto y en recuerdo de lo mucho que nos ha

divertido, cuento la anécdota leída cuando a la escritora mexicana Rosario Castellanos le hicieron una pregunta similar a la de Huxley: “si tuviera que navegar y elegir un libro que la acompañe ¿cuál sería?” Ella, para nada una filósofa del libro, pero era en cambio, qué duda cabe, una sabia lectora, respondió: “el manual del buen naufrago”.

Con esto quiero insistir en la importancia de los libros, la relación que establezcamos con ellos hará frente y pondrá un alto a la sociedad analfabeta. Estoy seguro de que el esfuerzo de leer un libro contribuye a conquistar el espacio público para crear la comunidad de sabios lectores.

Quedan sin respuesta al menos las siguientes cuestiones por reflexionar filosóficamente: en el futuro no tan lejano, ¿dependerá la sobrevivencia de la literatura del éxito que tenga el nuevo estilo de la novela post-contemporánea? ¿Podemos seguir hablando del libro ahora que es algo más que un objeto impreso, cuyos valores esenciales han sido rebasados por la dependencia a lo digital? ¿Qué acción lectora es más apremiante para alentar la apertura de espacios culturales, o ciudades de lectores: la lectura personal o la lectura con otros? Con estas cuestiones que deben analizarse.

Al final, todo esto se trata de empezar a leer un buen libro, encontrarse con alguien y compartir lo que nos ha gustado de la lectura. Las objeciones contra dicha tarea expresan la creciente oscuridad de las sociedades analfabetas. Pero siempre hay oportunidad de establecer encuentros a través de los libros que hemos leído o descubierto cuando menos esperamos, tal como nos enseña *El Principito* (Saint-Exupéry, 2015), no hay libro pequeño.



Notas

*Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Químicas - Facultad de Filosofía y Letras BUAP, Puebla, México, Correo: alberto.herrera@correo.buap.mx

¹ A estas alturas, es el tipo de sociedad moderna acostumbrada a tener comodidades y nuevos ocios, que no sabe leer porque elige no leer, más que por no poder hacerlo, donde factores como la pobreza, la falta de cultura o la guerra impiden el contacto con los libros.

² Serían grupos de personas que se oponen al aburguesamiento de la lectura, a burocratizarla, como desafortunadamente sucede en los clubs, círculos, reuniones de expertos en línea o presenciales, o en campañas de fomento a la lectura que para

poder participar piden llenar registros infinitos, entregar todo tipo de documentos, firmar compromisos, etc.

³ ¿Cuánto leemos los mexicanos? Según el Módulo sobre Lectura del INEGI 2022, “los hombres declararon haber leído 4.2 libros en el último año, mientras que las mujeres leyeron 3.7 libros.” Consultado en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/sala-deprensa/boletines/2022/EstSociodemo/MOLEC_2022.pdf

⁴ Por ejemplo, el *Tratado elemental de química* de Antoine-Laurent Lavoisier, considerado el padre de la química moderna. Este libro apareció por primera vez en 1789, de tono didáctico a la vez que descriptivo y revolucionario, ilustrado con bellos dibujos hechos a mano por su esposa y colaboradora, Marie-Anne Paulze, que describen los artefactos y procedimientos del laboratorio cuya intención -había escrito Lavoisier- era destinarlo a la juventud que deseara aprender tal disciplina sistemáticamente. Menciono dicha obra porque al leerla aprendemos algo fundamental para comprender la naturaleza, que el agua no es un elemento sino una sustancia compuesta, demostración que corrigió siglos del saber científico apoyados en una idea falsa. Si no se hubiera conservado el libro de Lavoisier no se sabría, además de lo dicho, que quien inspiró el estilo de escritura y exposición de ideas de su autor, fue el filósofo Étienne de Condillac. Notemos que incluso ciencias como la química necesita de buenos libros, y que Lavoisier era un lector de buenos libros (Bensaude-Vincent, 2020: 73).

⁵ Según Wikipedia, ciudad es “un asentamiento de población humana con atribuciones y funciones políticas, administrativas, económicas y religiosas, a diferencia de los núcleos rurales que carecen de ellas, total o parcialmente. Esto tiene su reflejo material en la presencia de edificios específicos y en su configuración urbanística. Una ciudad es un espacio

urbano con alta densidad de población, en la que predomina el comercio, la industria y los servicios.” En:

<https://es.wikipedia.org/wiki/Ciudad>
Imaginemos entonces que se destruya todo lo que el ser humano ha alcanzado gracias al conocimiento obtenido de los libros. La sociedad analfabeta del siglo XXI está aislando el valor práctico de consultar textos para aprender a resolver problemas (una de las muchas funciones pedagógicas del libro) de su valor estético al comercializar con la hechura o singularidad de los libros impresos (materiales, rareza, exclusividad, etc.), objetos cada vez más extraños en el sistema global digital gracias a los formatos electrónicos. Si se sigue por esta vía, pronto el libro estará encabezando la lista de “materiales de desecho”. El arte de la fabricación de libros y -más importante aún- la riqueza de su contenido formativo, al separarse, podría poner en peligro su existencia. Conviene revisar en este sentido la postura del sociólogo Zigmunt Bauman: “Bastan unos pocos minutos y un par de firmas para destruir todo lo que se construyó con el trabajo de miles de cerebros, el doble de manos y montones de años. Quizás este ha sido siempre el atractivo más grandioso y siniestro, pero al mismo tiempo imposible de domeñar, de la destrucción. Aunque esta tentación nunca ha sido más irresistible que ahora, cuando llevamos unas vidas vertiginosas en nuestro mundo obsesionado por la velocidad. En nuestra sociedad líquida moderna de consumidores, la industria del desahucio, de la sustracción y de la eliminación de desechos es uno de los pocos negocios que tienen asegurado un crecimiento constante, y que es inmutable a los caprichos del mercado.” (2020: 50). La cuestión de la celeridad hace más difícil no creer en la perseverancia de las sociedades analfabetas, pues para leer se necesita de tiempo, mucho más para ser buen lector, y

muchísimo más para ser un lector sabio. Pero es necesario ver claramente el asunto: el progreso del mundo líquido teme la pérdida de las ciudades como centros de alto consumo, cuando lo que sucede es que la ciudad está en riesgo al no contar con espacios dignos para leer libremente.

⁶ Los europeos del norte y las personas del Reino Unido leen un promedio de 5 libros al año, según el portal

<https://valrafael.wordpress.com/2020/06/23/adonde-están-los-mayores-lectores-del-mundo/>

⁷ Se comentó mucho en internet sobre los casos de las novelas de Roald Dahl, como *Charlie y la fábrica de chocolates* (1964): <https://www.bbc.com/mundo/noticias-64700721#:~:text=La%20eliminaci%C3%B3n%20de%20contenidos%20supuestamente%20el%20peso%20de%20los%20personajes%20y%20las%20obras%20de%20A.%20Christie:>

https://www.larazon.es/cultura/literatura/agatha-christie-ultima-victima-censura-woke_202303276420dB1079ac900019371b5.html

⁸ Como existe una *filosofía del mueble*, escrita por Edgar Allan Poe en 1840, o una *filosofía del vestido* de Oscar Wilde, publicada en 1885.

atentamente destaco los tres conceptos que desarrollé en esta presentación: la lectura, el libro y la literatura.

Referencias

-Bauman, Zygmunt. (2020). *Sobre la educación en un mundo líquido. Conversaciones con Ricardo Mazzeo*. México: Paidós.
-Bensaude-Vincent, Bernadette. (2020). “Libros de recetas químicas”. En *Química, la ciencia impura*. México: Fondo de Cultura Económica.
-Eco, Umberto. (2005). *El nombre de la rosa*. España: Lumen.

-Eco, Umberto; CARRIÈRE, Jean-Claude. (2010). *Nadie acabará con los libros*. México: Lumen.

-Huxley, Aldous. (2015). *Si mi biblioteca ardiera esta noche. Ensayos sobre arte, música, literatura y otras drogas*. España: Edhasa.

-Huxley, Aldous. (2017). *Un mundo feliz*. México: Mirlo Ediciones.

-Kristeva, Julia. (1994). “De la identificación: Freud, Baudelaire, Sthendal”.

En (El) trabajo de la metáfora (43-71). España: Gedisa Editorial.

-Kristeva, Julia. (2020). *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. México: Siglo XXI Editores.

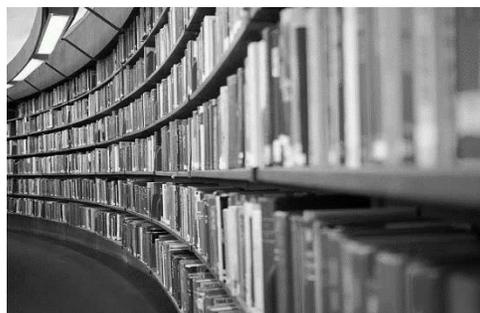
-Mistral, Gabriela. (2006). “Mis libros” en *Desolación*. México: Editorial Porrúa.

-Orwell, George. (2000). *1984*. Barcelona: Ediciones Destino.

-Orwell, George. (2015). *Ensayos*. México: Debolsillo.

-Saint-Exupéry, Antoine. (2015). *El principito*. México: Didalibros.

-Steiner, George. (2011). *El silencio de los libros*. España: Ediciones Siruela.



De la *hybris* a la hibridación: algunas consideraciones desde la literatura

Pavel

Maldonado Arellano*

En un breve ensayo titulado los azares de la ciencia, el médico estadounidense Thomas Lewis, reflexiona sobre un concepto que no es ajeno a la filosofía, a saber: *hubris* (o *hybris*) que, con el paso del tiempo, y empleado en el campo de la biomedicina, sería ‘mutado’ a un concepto similar: ‘hibridación’. Tal salto parecería sorprendente, en tanto que el primer concepto, que Nietzsche utiliza repetidas veces en *El crepúsculo de los ídolos*,¹ está enfocado más a una cuestión de violencia respecto a la actividad humana, mientras que el segundo término, a fuerza de volverse cotidiano, ha perdido, de alguna manera, el tinte violento que poseía su antecesor. Sin embargo, la familiaridad de tal término, hoy más asociado a la clonación, no elimina la agresividad que ha permanecido latente a través del tiempo, y que, en la actualidad, parece volver a manifestarse en el quehacer experimental de algunos científicos. Sobre lo anterior, Lewis nos dice:

“De modo que ahora hemos regresado a la primera palabra, hemos pasado de hybrid

(híbrido) a *hubris* (arrogancia que implica injuria, ultraje) y en alguna forma se ha retenido el significado oculto de dos seres unidos artificialmente por el hombre. Y esta unión de ahora viene directamente de la mitología griega: es la combinación de la capacidad del hombre con la especial prerrogativa de los hombres, y con este sentido de ultraje o injuria, usamos ahora la palabra *hubris*. La palabra se ha hinchado hasta convertirse en una advertencia, una palabra clave, una señal taquigráfica del lenguaje mismo: si el hombre empieza a hacer cosas reservadas a los dioses, y él mismo se deifica, el resultado será algo peor, simbólicamente, que lo fueron las camadas de jabalíes y cerdas domésticas para los antiguos romanos”²

Las afirmaciones de Lewis parecerían corroborar lo insólito de experimentos científicos que tienen como objetivo reconfigurar la estructura molecular de algunos organismos vivos para crear, por ejemplo, ratones fosforescentes (que obtienen su fluorescencia a partir de células de medusa). O la aparición de cabras, que, en la leche obtenida de éstas, es posible encontrar telaraña (obviamente de procedencia arácnida)

Cuando la ciencia argumenta la aparición de estos ‘bio-reactores’, aquélla se justifica

sosteniendo que tales productos son capaces de generar cantidades que normalmente, la naturaleza no es capaz de proveer por sí sola. En otras palabras, la naturaleza parece ser insuficiente respecto a las exigencias y caprichos de la humanidad. La naturaleza, aparentemente, necesita ser corregida por el hombre. Es en esta parte donde vendría bien el recordar algunos casos de 'hibridación' que, en la literatura griega, muestran claramente esa *hybris* originaria y violenta de la cual hablábamos en líneas anteriores.

Aracné era conocida en toda la Hélade por sus extraordinarias capacidades como tejedora. Tan segura se sentía de sus dones, que se atrevió a desafiar incluso a los dioses. Éstos, irritados por semejante insolencia, decidieron castigarla convirtiéndola en un 'híbrido': de la cintura hacia arriba Aracné seguía conservando el aspecto humano, pero, no obstante, del tronco hacia la parte inferior, su apariencia era otra: la de un arácnido.

Podría pensarse que en el mundo griego los híbridos eran vistos como seres inferiores, acuciados por alguna desgracia o castigo divino. Entre ellos se encuentran Asterión, Medusa, los centauros, los sátiros, las sirenas, las arpías, etc. Todos estos seres

merecían el rechazo y el temor de la especie humana, por los signos funestos con los que eran asociados. No obstante, en el mundo contemporáneo, la concepción es distinta. La hibridación es la tendencia y hasta podría afirmarse, que la hibridación es deseable.

La experimentación con seres vivos suele dejar de lado las consideraciones que la bioética ha insistido en retomar. El doctor Lewis, a propósito de la clonación humana señala algunas de ellas:

“Las cuestiones públicas son evidentes. ¿A quién se seleccionaría y sobre la base de qué cualidades? ¿Cómo manejar los riesgos del mal uso de la tecnología de la ‘clonación’ cuando la exigen personas ricas y poderosas, pero socialmente objetables? ¿Qué resolver respecto a la clonación ordenada por los gobiernos con el fin de producir masas estúpidas y dóciles que desempeñen los más bajos trabajos del mundo?”.³

El saber científico ha perdido de vista el fin último y el sentido de sus investigaciones,⁴ para dar paso solamente al cálculo, a la utilidad y al provecho que de aquéllas puede obtener. En *El pato apresurado*, cuya trama relata las peripecias de un ángel que debe abogar por la salvación de veintiséis almas que perecen el mismo día, y en la misma ciudad, el escritor español José María

Cabodevilla, enuncia magistralmente el extravío de la ciencia contemporánea:

“¡La técnica! Se trata de un saber utilitario, plano. Ya la ciencia no es un modo de entender, sino un modo de hacer. El mundo ha sido reducido a un campo de aprovechamiento. Toda ciencia se ha convertido en un saber de superficie; avanza en esa dirección en la medida que se ciega para lo profundo”.⁴

En otro texto literario, *El vizconde demediado*, el maestro Petrochiodo se muestra preocupado por realizar una labor eficaz: él es carpintero y su encomienda es construir horcas para ejecuciones masivas. Conforme aumenta el número de condenados, su labor es más demandante, y aún con ello, logra realizar de manera óptima su trabajo. Pese al éxito de sus creaciones, el maestro se pregunta si su labor no podría servir a fines más nobles “¿Cómo me las arreglo -pensaba- para que me encarguen construir otra cosa igualmente bien ideada, pero que tengan una finalidad distinta? ¿Y cuáles pueden ser los nuevos mecanismos que construiría con mayor agrado?”.⁵

En *Los viajes de Gulliver*, se encuentra una curiosa referencia a la mano del hombre, que, así como es capaz de las más grandes y nobles obras, es también capaz de las

mayores infamias. Recuérdese que la ciencia es producto de aquella mano y que lo mismo puede inscribirse en el primer caso, que en el segundo. Swift, en boca de Gulliver, nos dice:

“Que estos diez miembrecitos (refiriéndose a los dedos de ambas manos) en que terminan, bastan para sujetar a todos los animales y poner en ejecución cuanto la imaginación ofrece; y que, conducidos con un poco de inteligencia, son el terror del mundo entero”.⁶

Siguiendo esta línea, el filósofo francés Jean Brun, en su libro *El espíritu y la mano* hace una curiosa reflexión sobre el tema:

“El dedo arqueado se ha convertido en gancho, el hueco de la mano dio nacimiento a la copa; en la espada, la lanza, el remo, la pala, el rastrillo, el arado, el tridente, se encuentran las múltiples posiciones del brazo, de la mano y de los dedos, cuya adaptación a útiles de caza, de pesca, de jardinería o de labranza es fácil de seguir. Igualmente, el ojo es el modelo de todos los instrumentos de óptica, y las piedras del molino no son otra cosa que las proyecciones de las muelas humanas, no en cuanto a su aspecto, sino en cuanto a su funcionamiento. Pero es principalmente la mano la ‘madre de todos los útiles’...”.⁷

Históricamente, la mano humana se ha convertido en un instrumento capaz de dar o arrebatarse la vida. Su bondad, favorece lo primero; su insolencia, lo segundo.

Los antiguos griegos sentían predilección por aquellos relatos de los cuales fuera posible obtener alguna enseñanza valiosa, útil para la vida práctica. Pareciera que eso es precisamente lo que falta en el campo científico de la actualidad. Da la impresión de que la ciencia sigue empeñándose en la creación de híbridos monstruosos, productos del ocio científico. No basta el sufrimiento de todas las guerras del siglo pasado, los avances tecnocientíficos son incorporados principalmente a los descubrimientos de tipo militar. Los peligros de la guerra adquieren ahora el estatus de riesgo planetario por los alcances inéditos que hoy tiene. Virtualmente, el mundo y todas las formas de vida podrían extinguirse con solo presionar un botón. Las horcas, que podrían terminar con cualquier ser vivo, se han perfeccionado de forma sorprendente gracias a los avances de la tecnociencia. No hay reparos sobre la fuerza con que la mano humana apresa a los demás seres vivos y a nosotros mismos. Hay un orgullo vano sobre todo lo que la técnica produce, sin reflexionar que esas mismas creaciones, poco a poco se irán volviendo contra sus creadores.

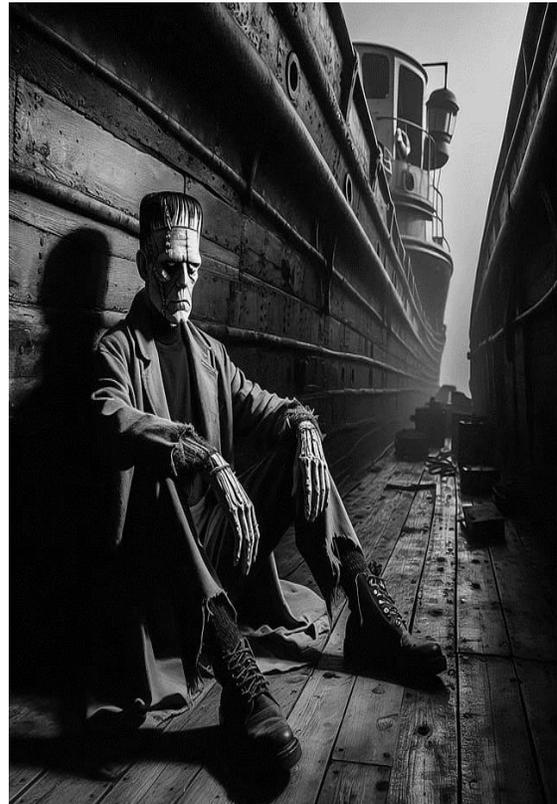
Para concluir, sería conveniente hacer un llamado a la prudencia, partiendo de un relato proveniente de la tradición árabe. El nombre de dicha historia es “Isa y los escépticos”.⁸ En este cuento, el maestro Isa es incitado por sus alumnos a revelar el nombre secreto con el que es posible resucitar a los muertos. “No sabéis lo que pedís” -respondía el maestro a las peticiones de sus alumnos. Estos insistieron hasta que el maestro accedió a revelar la enseñanza solicitada, no sin antes advertirles: “Si os lo digo, abusaréis de él”. Los aprendices afirmaron estar listos para dominar la técnica que el maestro estaba a punto de mostrarles, pero la realidad era otra. Nuevamente el maestro sentenció: “no sabéis lo que pedís”. El maestro finalmente reveló el secreto. Los discípulos no perdieron la oportunidad de practicar el conocimiento recién adquirido. A la orilla del camino se encontraron con un montón de huesos. Uno de los alumnos dijo: ‘probemos la fórmula’ y ambos estuvieron de acuerdo. Cuando terminaron el conjuro, una bestia salvaje volvió a la vida, y los dos aprendices fueron destrozados por las garras y los colmillos del feroz animal. Cabría preguntarse si no estará sucediendo algo similar con los conocimientos que la ciencia



se muestra ansiosa por adquirir, a cualquier costo, de cualquier manera. Habría que temer el terminar destrozados, del mismo modo que los discípulos imprudentes terminaron sus días.

Notas

- ¹ Ver Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*.
- ² Lewis, Thomas, (1985). *La medusa y el caracol*. México FCE, p. 70.
- ³ Ibidem. p.56.
- ⁴ Cabodevilla, José María, (1971). *El pato apresurado o apología de los hombres*. Madrid: B.A.C., pp. 258- 259 ⁵ Calvino, Italo, (2002). *El vizconde demediado*. España: Siruela, p. 38.
- ⁶ Swift, Jonathan, (2007). *Los viajes de Gulliver*. Madrid: EDIMAT, p. 210.
- ⁷ Brun Jean, (1975). *La mano y el espíritu*. México: FCE, p. 58.
- ⁸ Este cuento se encuentra en: Shah Idries, (1974). *Cuentos de los derviches*. Buenos Aires: Paidós.



¿Humanismo o técnica?

Juan Manuel

Silva Camarena*

En primer lugar, quiero agradecer la invitación para estar aquí en esta importante institución de nuestro país, el Instituto Politécnico Nacional en el momento de su septuagésimo aniversario. Mi agradecimiento al doctor Fernando Vázquez, director de esta Unidad Profesional Interdisciplinaria de Ingeniería y Ciencias Sociales y Administrativas, y con especial afecto, al profesor Francisco Suárez.

Voy a hablar durante el tiempo que me han asignado para esta plática de un tema que debería interesarnos a todos: humanismo y técnica. Se trata nada más y nada menos del asunto de nuestra propia naturaleza, en relación con algo que también nos pertenece: la técnica, la que desde tiempos remotos se alimenta del ingenio humano, y la nueva, la tecnología, que vive de cálculos muy precisos, cuyos productos nos impresionan cada vez más.

Como cuento con poco tiempo voy a tratar de sintetizar, de plantear las cosas de la manera más concreta que me sea posible. Es llamativo el hecho de que la palabra humanismo, a pesar de que significa cosas tan importantes para los seres humanos esté ahora tan desgastada o mal usada que ya no expresa nada o casi nada. Por otro lado, la técnica, que es la mejor respuesta que el hombre ha inventado frente a las exigencias de las necesidades humanas, parece, sin embargo, que ya no le pertenece enteramente. Ambas cosas son trágicas, y espero que puedan advertirlo así en lo que quiero comunicarles.

Para entrar directamente en el asunto, tal vez sea mejor decir primero lo que no es el humanismo. El humanismo no consiste nada más en el deseo de ser bueno con los demás. No es únicamente un auténtico sentimiento de solidaridad. Y no se reduce a un mero humanitarismo, pues no es sólo la capacidad de conmoverse o sufrir por las desgracias ajenas. Desde luego, cualquier ser humano auténtico, tiene que ser humano en este sentido. El humanismo no es tampoco una doctrina política. Ahora he escuchado en los medios masivos de comunicación que

* Juan Manuel Silva Camarena (1945), filósofo mexicano. Conferencia dictada el 9 de noviembre de 2011 en el Auditorio "Víctor Bravo Ahuja" de la

Unidad Profesional Interdisciplinaria de Ingeniería y Ciencias Sociales y Administrativas del IPN, durante la XXVIII Semana Interdisciplinaria.

los políticos de derechas o de la izquierda hablan de humanismo, y lo hacen seguramente para adornar sus proyectos y sus acciones políticas con un adjetivo que a la gente suele producir una buena impresión. El humanismo no es un rasgo de la política, sino un compromiso consigo mismo que todo ser humano tiene que cumplir. No se es humanista automáticamente por ser de izquierda o de derecha. Es cierto que se puede ser socialista y humanista, o ser católico y humanista. Pero no son ni una ni otra condiciones necesarias y menos suficientes para serlo. El humanismo tampoco es una doctrina religiosa. No se identifica con ningún conjunto de creencias religiosas. En el siglo XX, y en lo que va del XXI algunos han sostenido que sólo se puede ser humanista si se es creyente o si se es existencialista. Pero el humanismo tampoco es una doctrina filosófica. Menos una doctrina filosófica de moda, pues no es algo pasajero sino algo fundamental para el hombre. Tampoco es una doctrina moral que convenga adoptar, como el estoicismo, para poder vivir mejor como seres humanos. El humanismo es algo más que un conjunto de ideas o principios que se puedan aprender para ponerlos en práctica y mejorar las relaciones humanas ahora tan frecuentemente en conflicto.

El humanismo es algo muchísimo más importante en la vida del ser humano porque mediante él se juega su propio ser. El humanismo implica ideas, principios, costumbres y convicciones, pero representa sobre todo eso una forma de ser. Una forma de ser que comenzó en la Grecia antigua, de por lo menos diez siglos antes de nuestra era. Una forma de ser que se completa, se comprende y se promueve con la creación de la filosofía griega, particularmente a partir del siglo IV antes de Cristo. Como sabemos, esta forma de ser es la que resultó muy atractiva para la humanidad del Renacimiento. ¿Recuerdan ustedes sus clases de historia?



¿La asociación de la palabra humanismo con el término renacimiento, en los siglos XIV, XV y XVI? Si en la Edad Media se exalta la figura del hombre por estar éste configurado a imagen y semejanza de Dios, los hombres del Renacimiento se inclinaron por magnificar la figura del hombre por su propia naturaleza. Así nació la necesidad de volver a ser humanistas, de que renaciera eso que en la antigüedad hubo en Grecia como *paideia* y en Roma como *humanitas*. Pensaron que era necesario vivir de otro modo para

exaltar y cuidar la dignidad del ser humano. Con esta intención, dirigieron su mirada hacia el pasado greco-latino, cuando notaron que solo en ese pasado se había comprendido el verdadero significado de que el hombre fuera humanista; por eso se identifica el humanismo con el conocimiento del griego y el latín, pero conocer esas lenguas llamadas muertas sirve sólo para aspirar al humanismo, pues no garantiza su adquisición automática. Cuando hablamos del Renacimiento, hablamos de unos seres humanos que hombres que decidieron ser, en la medida de lo posible, como aquellos hombres que inventaron la educación, la tragedia, la filosofía, la ética, la democracia, el estado de derecho, etcétera, etcétera, y los identificaron como ingredientes necesarios de una vida que vale la pena vivir.

Ahora bien: ¿qué es lo que tenía esa forma de vida? ¿por qué era y es digna de imitación? ¿Por qué conviene ser humanista? Simple y sencillamente porque el humanismo es la razón de ser de nuestra naturaleza. Ser humanista es ser capaz de defender la naturaleza humana bajo cualesquiera circunstancias, en cualquier situación humana política, histórica, económica, religiosa, etcétera.

¿Pero en qué consiste eso de salvar, defender o cuidar la naturaleza humana? Es natural que estas cosas nos parezcan un tanto extrañas, porque no estamos acostumbrados a pensar lo que somos. Nosotros pensamos en todo, pero poco en nosotros mismos. Ellos sí pensaron mucho en sí mismos, como individuos y como miembros de una comunidad. Por eso para los griegos de la antigüedad, era una divisa de oro el mandato del Templo de Delfos: “conócete a ti mismo”. Sólo cuando descubre uno la esencia del propio ser empieza a cobrar sentido el hecho de que nuestra naturaleza no es tan natural como parece. Este hecho fue meditado, muy pensado, por los hombres de esa Grecia de la antigüedad.

Ahora bien: si sabemos esto desde tiempos remotos, ¿por qué prestamos tan poca atención a nuestra peculiar forma de ser lo que somos? Porque no cultivamos el saber del hombre; por razones prácticas y por ambición personal conocemos muchas cosas del mundo, del cielo, el mar y la tierra, pero ignoramos cosas fundamentales de nuestra propia naturaleza.

El humanismo es necesario para cuidar nuestra propia naturaleza, y hay que cuidarla porque se puede echar a perder, como se

echan a perder las cosas que se descuidan. Aquí está el punto clave. ¿Cómo es posible que nuestra naturaleza se pueda echar a perder? ¿cómo es posible que disminuya? ¿cómo puede el hombre hacerse menos hombre? ¿Cómo puede ser que se convierta en un don nadie? Conocen la expresión, ¿no es cierto? ¿Cómo se convierte casi en nada, aunque sigue siendo un ser biológicamente vivo, que come y duerme, ronca y se reproduce, etcétera, y escasamente es un ser humano? Pues resulta que los pensadores griegos descubrieron que nuestra naturaleza nunca está completa, que no es fija o estable, y que se puede hacer más y se puede hacer menos, aumentar o disminuir. Humanamente podemos ser más, pero también podemos ser menos. En el ser del hombre hay incremento (como en el acto moral bueno, el trabajo bien hecho, la creación artística, y en cualquier acto desinteresado), y hay mengua (en lo mal hecho, en cualquier inmoralidad, en la ilegalidad, en la incapacidad de hacer algo desinteresadamente).

¿Cómo es posible que en mi propio ser pueda escasear lo humano? Pensemos en un animal. Por ejemplo, un gato. Es gato desde que nace y hasta que se muere. Nace y no le falta nada: es ya un gato, aunque pequeño, pues. No le falta nada, sólo tiene que

desarrollar mecánicamente su naturaleza natural, biológica, y llegar al final de sus siete vidas, como gato. Nunca va a ser más gato o menos gato. Nace siendo gato, y se muere siéndolo. Esto mismo les pasa a los demás entes: a los minerales, a las plantas, a los demás animales. El oro es oro, y lo será siempre, toda su existencia exclusivamente material, si no lo altera un factor químico externo. El clavel no tiene medios de auto creación propia para mejorar su ser: el clavel no podrá nunca ser más clavel, mejor clavel. Cuando debido al paso del tiempo se marchita, no se hace menos; digamos que dignamente pierde su fuerza biológica sin dejar de ser lo que es: un clavel marchito.

El hombre tiene la posibilidad de ser hombre. El clavel brota como clavel. El hombre no nace como hombre, sino como un ser vivo cuya potencia de ser hombre puede ser desarrollada. ¿De acuerdo? Claro, viene al mundo como un bebé, con la posibilidad de humanización, la cual emprende en la comunicación que mantiene con el otro ser humano que naturalmente está junto a él y le habla. Todos nacimos así. Fuimos una posibilidad que nosotros, con los demás, pudimos desarrollar, realizar. No nacemos como hombres, nos hacemos hombres. Métanse esto en la cabeza. Uno se hace hombre por medio de sus actos, y éstos

dependen de una cosa extraordinaria, maravillosa, descubierta por los griegos, desde Homero, cuando se dieron cuenta de que el hombre es una naturaleza susceptible de transformación: se puede cambiar su naturaleza natural, en una segunda naturaleza que se monta sobre la primera, sin entrar nunca en conflicto con ella —y mejorándola—, que llamamos naturaleza humana. Y esto es posible por medio de una acción humana por excelencia, que los griegos denominaron *paideia*, y en castellano se traduce como educación.

Desde luego, la palabra educación, tal como la hemos descrito, como la modelación del ser natural que es el hombre primariamente, no se refiere a una mera instrucción, y tampoco se refiere a un proceso a través del cual se llena la cabeza con ideas, y nunca a un mero entrenamiento o adiestramiento, a una simple adquisición de nociones y habilidades. Educar es transformar lo que naturalmente somos, para convertirnos en seres humanos. Un verdadero desenvolvimiento de lo dado física, química y biológicamente, y al mismo tiempo, una creación espiritual de ese ser que podemos ser y nunca acabamos de conseguir completamente, pues no es como una casa cuya construcción puede terminarse

completamente y entonces ya sólo resta habitarla.

¿Y en qué consiste la transformación? En un cambio: de un ser natural, a un ser humano, sobre-natural. No vayan a pensar erróneamente en fantasmas o seres del más allá. La esencia fundamental de esa nueva naturaleza es de carácter ético. Cuando la educación ontológicamente transformadora, toma cuerpo la esencia ética que hace al hombre ser hombre. El ser humano existe como tal a partir del momento en que ya no puede ser indiferente frente a lo que hacen los demás y lo que hace él mismo, y entonces su conciencia moral personal le indica, sin falta, lo que en el comportamiento ajeno y el propio está mal, lo que no debe hacerse porque está mal hacerlo.

Dicho sea de paso, por esta razón la moral es más poderosa que la ley. Ésta es un instrumento maravilloso para la convivencia humana inventado por el ser humano, pues ataja la arbitrariedad individual o colectiva del poder de los demás, haciendo posible el ejercicio de mi libertad. Pero es un trato, un contrato, un convenio que hay que cumplir y asumir el castigo correspondiente. Pero el hombre puede hallar el medio de darle la vuelta, y sólo la conciencia moral podrá

advertirlo e evitarlo. La norma moral, la que todos encontramos en nuestra propia conciencia moral, la cual impone el respeto a la ley, no depende de una convención, fue funciona autárquicamente, y siempre habla, aunque su voz pueda ser escasamente audible, para que podamos tomar nuestras decisiones libremente, o sea, a favor o en contra de lo que nos dice.



Como el humanismo pone en acto la imposibilidad de la indiferencia a que nos estamos refiriendo, no podemos hacernos los locos, los tontos, los desentendidos. Escasamente podemos decir que no nos dimos cuenta, que nadie nos lo advirtió. En estas condiciones de humanidad sabemos siempre lo que está bien y lo que está mal, por más que varíen las normas y principios de la educación moral. Esta imposibilidad de ser indiferentes es el principio de la ética, y por lo mismo algo esencial para el humanismo, que nos permite tanto cuidar nuestro ser y como el de la comunidad a

la que pertenecemos. En la voz de la conciencia hablamos nosotros mismos, el otro, nuestra comunidad. Puede uno fingir indiferencia, no hacer caso, tener voz y guardar silencio, tener oídos y no oír, tener ojos y no ver. Uno puede hacerse de la vista gorda. Pero lo que está mal, está mal. No podemos, sin comprometer nuestra verdadera naturaleza, ser realmente indiferentes.

No se puede callar la voz que nos dice que eso está mal, aunque fingamos indiferencia. Y la falla moral que se expresa diciendo “No quiero meterme en problemas” no basta para justificarla. Lo que está mal está mal, y está mal no advertirlo claramente y no repudiarlo en la medida de lo posible. La no indiferencia permite advertir los actos morales e inmorales. El darse cuenta de lo que está mal es, a la vez, conciencia de lo que está bien. La educación moral nos muestra que hay cosas que no se hacen, y por tanto, que no deben hacerse; nos da razones del mal y del bien. Nos enseña a ver y a distinguir claramente lo que está bien y lo que está mal, lo que vale y lo que no vale. Y finalmente aconseja, previene, y ordena: no mientas, no engañes, no traiciones, no robes, sé leal, etcétera, pero no puede sustituir la decisión libre y consciente. Sobre la base del principio de no indiferencia y la

educación moral el sujeto se la juega: elige, y gana y pierde.

Si debido a alguna razón empieza a disminuir en mí esta capacidad humana de no ser indiferente, si comienza a hacernos menos, menguando nuestra libertad moral, simple y sencillamente, trágicamente, nos estamos deshumanizando. El humanismo es el cuidado de mí ser para que no me haga menos. Para que no me haga menos ser humano, menoshombre. Para que no me eche a perder como ser humano, independientemente de que pueda o no gozar de una buena salud. Es cuestión de salud espiritual. Mi naturaleza se puede echar a perder, de modo semejante al proceso de descomposición o corrupción. Si quieren una imagen fácil de poner en la mente, piensen en un jitomate que se deja ahí, en la mesa, en cualquier parte, y pasan días y días sin que nadie lo quiera atender, con el calor de la estufa o el frío del refrigerador. ¿Qué le pasa? Pues se echa a perder. Se pudre, se llena de gusanos o se lo comen las hormigas. Empieza a moverse solo. De manera análoga el hombre se puede echar a perder. ¿Por qué? Porque nuestro ser depende de lo que hacemos. Y esto ya lo sabemos desde el siglo IV antes de Jesucristo gracias a los descubrimientos de la filosofía griega. Y a pesar de todo, por las razones

que quieran, no lo tomamos en cuenta. No es lección que nos importe.

Creemos que el hombre es hombre y que eso nadie se lo quita. Yo soy un hombre, me puedo enfermar y hasta puedo perder la vida. Pero ¿cómo se va a echar a perder lo que soy? Esta botella de agua que tengo en la mano no cambia su esencia. ¿Por qué va a cambiar la mía? Yo soy lo que soy, y mi esencia debe acompañarme hasta el final, hasta que muera. Así funcionan todas las cosas. La esencia hace que la cosa sea lo que es. La esencia es eso: lo que hace que una cosa sea lo que es. Entonces, ¿cómo es posible que se eche a perder lo que soy?

Como no lo creemos, tampoco entendemos que la comunidad se puede corromper, que puede echarse a perder, dejar de ser lo que es, y convertirse en una mera colectividad. Hemos pensado, equivocadamente, que nuestra esencia es la de ser hombres, y que eso no puede cambiar, perderse. Soy un ser humano, con dos ojos, una boca, una cara, dos brazos, etcétera. Pienso, asocio A con B, y hablo. Pienso que pienso, pienso que sé cosas, que todo lo puedo manejar a mi antojo. Me creo hombre, muy hombre. Listo para vivir mi vida como yo quiera. Y no me importa mucho ser gordo, flaco, neurótico, mexicano o francés, quisquilloso,

tonto, etcétera. A pesar de todo, sigo siendo un hombre, hombre gordo, hombre tonto, hombre enfermo, etc. Y no me entra en la cabeza que pueda ser de otro modo. Como consideramos que el ser lo tenemos asegurado, nos dedicamos a atender otras cosas, muy necesarias, muy urgentes.

Pero eso no es cierto. No tenemos seguro el ser, y nuestro peculiar modo de ser. Porque nuestra esencia es la de un ser que se hace a sí mismo. Y si yo no me he hecho nada, como hombre, no soy nada, soy don nadie. “No creo mucho en que ser alguien es tener dinero y cosas. Pero soy alguien: véanme, aquí, tengo pies, camino, ya soy adulto, estudio, ya tengo credencial para votar, puedo entrar a los antros, sé cuidarme, y mis pasos me llevan a donde yo quiero. Soy suficiente, no necesito a nadie. Pienso, siento, creo...” En efecto, puedes hacer lo que quieras contigo mismo, y también con los demás. Pero a costa de algo. Hay que pagar el costo. Es a costa de ti mismo. Porque eres un ente que es lo que es según lo que hace consigo mismo y con los demás. Eres lo que eres, vales lo que vales, como ser humano, como persona, según lo que has hecho de ti mismo, según tus actos y tus omisiones.



Me imagino que ustedes dicen: “¡Ah, no! ¡Así no! No me dijeron que había un costo. Sólo me dijeron que estudiara, que consiguiera un buen trabajo y que ganara mucho dinero. Así no juego. Yo pensaba que podía uno hacer lo que quisiera, como ser libre, sin dañarse a uno mismo. Pero si cada cosa que yo hago o dejo de ser tiene que ver con lo que valgo, con lo que soy, pues... Pues no se vale. Estoy amolado. Sobre todo, en nuestros días, porque hoy “quien no transa no avanza”. Y no quiero quedarme sin conseguir lo que necesito. Sin este coche, sin una casa, sin un trabajo, un buen puesto, un buen sueldo, sin esto y lo otro, que deseo tanto que estoy dispuesto a sacrificarme.”

La vida cuesta. Te cuesta porque cada acto es una elección, y cada elección es una ganancia y una pérdida. Gano una cosa, pero pierdo otra. Sin este mecanismo, no hay verdadera elección. Si actúo como máquina, mecánicamente, no hay acto. Y si cada ganancia implica una pérdida, entonces resulta que hay que hacer cuentas. Cuando menos cada año, como solemos hacerlo, para realizar una contabilidad existencial. Es preciso mirar lo que hemos ganado y lo que hemos perdido. Hacemos esto en esos momentos de reflexión propios del fin de año, en nuestro cumpleaños, o cuando

estamos de vacaciones. Pero no es suficiente.

“Es que no se vale —piensan ustedes. A nadie le pasa eso. Ni al perro, ni al gato, ni al león. A ninguna cosa. No se vale tener una naturaleza tan sensible. ¡Quién la habrá diseñado de este modo tan delicado, frágil, maleable, que se echa a perder tan fácilmente!” Pero no debemos quejarnos, y no importa tanto averiguar quién es el autor del diseño. Lo que importa es notar que estamos estructurados como un ser libre, con la necesidad de fabricarnos a nosotros mismos, y con el extraordinario don de construir nuestra propia forma de ser. Podemos ser el hombre que decidamos ser, y podemos vivir la vida de un modo que valga la pena vivirla. Esto es una maravilla, un verdadero privilegio: podemos crear libremente nuestro modo de vivir. El gato no. Tampoco la piedra, ni las plantas. El gato tiene que vivir siempre, de principio a fin, como todos los gatos. No digo que, hasta su muerte, porque no sabe que va a morir. Nosotros sí. Su gatuna vida es como la de cualquier gato. Y funciona mediante un mecanismo de “acción” que no tiene nada de atractivo porque no es responsable de nada de lo que le sucede. El mecanismo del estímulo y la respuesta es uniforme. No tiene memoria. No puede recordar un

amorío, una aventura, una empresa. Ni puede hacer planes para enamorarse de nuevo. No sabe que va a morir, y por eso no advierte que está vivo. Ningún animal tiene conciencia de la muerte. No se acuerda sino de las cosas que lo dañan y las que no lo dañan. Huye de lo que le dañó, persigue lo que le hace bien. Ningún gato va a decir: “Caray, no he hecho nada, y mi vida ya se está acabando”. Pero no debe preocuparse. No ha hecho nada en su vida, porque no tenía que hacer nada. Sólo vivir. El que siempre tiene que hacer algo, porque lo dejaron libre para que modelara su propio ser, es el hombre, lo cual no es mérito, sino necesidad. Y como es un ser libre, es responsable; y porque es responsable, es un ser moral.

El modelado del hombre, primero de la mano de quien lo guía, de quien le enseña, y luego por sus propias manos, que quiere decir por sus propias acciones, es la educación, la *paideia*. La educación que tiene un sentido personal y comunitario. Porque somos lo que somos en función de una comunidad. Ahora, malamente, cada vez más somos individuos egoístas, individualistas, solitarios, que presumimos de no pertenecer a nada, a nadie. Creemos que somos autosuficientes. Creemos que nuestra vida individual es todo. Sólo

queremos encargarnos de nuestra vida individual, y decimos, con una convicción sacada quién sabe de dónde, que “mi vida es mi vida”. Peor no: mi vida es con los demás, mi educación es comunitaria, lo que hago tiene sentido para los demás, y va bien con ellos o va mal. La educación es común. Tiene una finalidad común, como el trabajo, como la convivencia, que es el del bien común. El trabajo que yo realizo está en función de los demás, de la comunidad. Por eso es grave que una comunidad no tenga empleo, que no haya trabajo para algunos. No es un problema personal. Es grave porque afecta el bien común, no sólo porque alguien no tiene dinero para satisfacer sus necesidades. Toda la comunidad se trastorna. No nada más un bolsillo. El humanismo es un cuidado comunitario, no una tarea exclusivamente personal. El humanismo es cuestión de todos.

Pertenezco a una comunidad, y en función de ella soy quien soy. Y dependiendo de lo que yo soy, ella se empobrece o se enriquece como comunidad precisamente humana. Si, es más, yo soy más; si es menos, yo soy menos. Pero la responsabilidad por mi propia vida es también mi responsabilidad. Primero, para poder desplegar el modo de vida que elijo.

Porque desde muy pequeño, desde joven, cultivé la convicción de que no podía ser como los demás, y por tanto tenía que buscar una forma propia de ser. Fue algo natural, nadie me dijo que tenía que hacerlo. Menos aún me dijeron cómo hacerlo. Me dieron órdenes, prohibiciones, y me fijaron límites. Poco a poco me di cuenta de que hay cosas que no se hacen. Al mismo tiempo, aunque de un modo no claro, me di cuenta de que podía participar: elegir qué hacer y qué no hacer, convenir y discrepar. Vivir como un ser moral.

Tengo que elegir mi modo de vivir, de ser, de pensar, pero no sé cómo hacerlo. No quiero ser como mi papá. Tampoco como mi mamá. Menos como mi tío el pesado sabelotodo. Me purga que siempre me corrige. Quiero ser como mis cuates, mis amigos. Como los muchachos de la cuadra, de la esquina. Aunque tampoco me gustan mucho. Si los observo bien, tampoco quiero ser como son. Y como una necesidad empiezo a buscar formas de vida más atractivas, valiosas. No por consejo de alguien. Es que en mí empieza a sonar esa voz, que llaman vocación, que me dice: ¿Viste eso? ¡Es algo super! Y me gusta. Me gustaría ser así, como ese músico, ese pintor, ese político, este científico... Vemos formas de vidas concretas, realizándose, y una —o

dos— de ellas se nos aparecen como formas de vida enteramente atractivas. Por dentro de mí mismo algo sucede y me digo a mí mismo: Yo tengo que ser así. Yo quiero ser así.

¿Y esto es todo? No, porque ya identifiqué el hecho de que quiero una forma de vida, pero tengo una tarea nueva: tengo que ser así, pero a mi manera. Tengo que hacer y ser de acuerdo a mis propias elecciones.

Pero antes apareció una vocación más fundamental que la profesional. Estamos llamados por la vida. Somos un ser llamado a existir. Sean cual sean las razones por las que estamos aquí en el mundo, tenemos un llamado a vivir la vida humana. Esto es primero. Y este llamado no se extingue sino hasta el final, cuando morimos. Morir es algo natural, no es mala suerte, o una desgracia, una situación que no deberíamos sufrir.

Los griegos también advierten esto. Y Sócrates dice: no hay que huir de la muerte, de ella no podemos huir. Lo que sí podemos evitar es vivir mal. El peligro, dice Sócrates, no consiste en morir, sino en vivir mal. Y vivimos mal cuando actuamos mal. Cuando actuamos mal se echa a perder nuestra naturaleza. ¡Y cómo sé cuándo algo está mal? Ya lo sabemos. Nuestra conciencia

moral nos lo dice: “Eso está mal, eso no es bueno”. Entonces, vivir como hoy, dedicados exclusivamente a la consecución de bienes materiales, ¿despliega nuestra naturaleza? No. Porque mutila las posibilidades humanas. Y fácilmente va a propiciar una conducta moralmente mala, haciendo algún daño a los demás y a nosotros mismos. ¿Y por qué no es bueno hacer el mal? Porque hacemos daño a alguien y a nosotros mismos. Y para vivir de esta manera, consiguiendo ganancias sin límite, obraremos mal, porque entonces hay que engañar, mentir, robar, sacar provecho de alguien. Y esto disminuye lo que yo soy, me hace menos.

Hoy en día hay que trabajar mucho, dos y hasta tres turnos. Porque no nos alcanzan nuestros ingresos. ¿Y por qué no nos alcanzan? Porque hay que comprar muchas cosas. ¿Y por qué sucede esto? Porque las cosas están mal hechas, duran poco. ¿Y por qué están mal hechas? Porque cuesta más barato hacerlas mal. Y si las hago bien, no puedo esperar que vuelvan a comprarme más. ¿Lo comprenden? Si no hago las defensas de plástico, para que otro automóvil las destruya apenas se haya acercado a ellas, no estoy creando un comprador cautivo. Si se rompen, el dueño tiene que comprar otras. Si las hago como

los coches de antes, que si le daba un puntapié primero me rompía el pie sin que se abollara siquiera un poco, los coches duran. Si duran, no hay negocio que dure. El comercio y la industria se corrompen, con trabajo mal hecho, deshonesto. El problema de nuestros días no es económico, sino ético.

Si hay un problema ético grave, hay un problema de humanismo: la descomposición disolución de lo que somos. Esto es un hecho. No hay duda. Esto lo sostienen los pensadores que han llevado a cabo estudios sobre la naturaleza humana. El hombre es un ser que tiene que hacer su ser, y esta tarea es permanente. Nacer, venir al mundo, equivale a adquirir la tarea de hacerse. ¿Cómo? Primero, hacer lo que necesito para estar vivo, o para que lo estén quienes dependen de mí. Tomando decisiones, haciendo cosas, comportándome. Estar vivo es tener tarea. El que está vivo tiene la tarea de vivir. ¿Cuál es esa tarea? La de mantenerse vivo. Luchar por la vida. Tarea que implica muchas cosas, levantarse por las mañanas, asearse, ir a trabajar, comer, etcétera. Pero eso no es todo, hay una tarea más difícil y delicada, que consiste en luchar por ser. Esta consiste en tomar buenas decisiones, y, por

tanto, me pone en peligro constante de ganancias o pérdidas en mi existencia. Por decirlo así: si el tiempo y nuestra energía se nos va en la primera, cuidamos poco lo que somos. Lo desatendemos mucho.

Yo tengo que hacer mi ser. No solamente tengo que comer, dormir, conseguir techo y abrigo. Tengo que tener todo eso, pero además tengo la tarea de vivir. La tarea de decidir, y esta tarea implica decidir y cuidar mis decisiones, para cuidar mi ser. Tengo, pues, necesidades materiales y espirituales. Y no puedo escoger, tengo que atender a ambas. Pero si nos falla la comprensión, creyendo que nuestro ser está asegurado, y nos dedicamos sólo a satisfacer necesidades naturales, y muchas otras que siendo en verdad artificiales pasan por ser necesarias gracias a quienes tienen algo que vender al respecto.

Para satisfacer las necesidades materiales el hombre inventó la técnica. La técnica es una respuesta del hombre frente a la necesidad natural. Y, por tanto, es una respuesta libre ante las necesidades. Cuando todo es necesario, nos deshumanizamos por completo. Es preciso vivir en un equilibrio entre necesidad y libertad. Tenemos la técnica como instrumento para atender lo necesario, pero como respuesta libre. Por

ejemplo, la necesidad de comer. No la podemos evitar. Pero invento técnicas para poder comer lo que yo quiera, cuando yo quiera, como yo quiera. Necesito techo y casa, pero la técnica me permite hacer mi casa como yo quiero, con el arte de la construcción. Necesito beber, tomar agua, pero la técnica me permite traer el agua desde sitios lejanos si no la tengo a la mano, purificarla, embotellarla. Con la técnica hago casi cualquier cosa; con ingeniería maravillosa, como la de nuestros días.

No hay duda de lo que la técnica nos ha dado, nos da y nos puede seguir dando. No se puede vivir sin técnica, y nadie quiere vivir sin ella. Pero a condición de que siga siendo una respuesta nuestra, libre, algo tendrá que ver con el humanismo. Lo que nos demuestra el examen de la naturaleza humana es que el ser del hombre es la libertad (empezando por la libertad de ser, que no queda contemplada por ninguno de los llamados derechos humanos, porque es algo más fundamental, que permite incluso crear esos derechos y otros). El hombre comienza ahí donde puede ser un ente libre, y se acaba ahí donde no puede serlo. Porque su forma de vida consiste en vivir tomando decisiones. Por tanto, si algo le priva de la libertad radical de ser, por las razones que sean, se acaba el ser humano. Pierde su vida

al perder su libertad, como cuando al pez lo sacamos de la pecera.

¿Entonces la técnica tiene que ser algo relacionado, sostenido y limitado por la naturaleza humana? Necesariamente. Cualquier forma de técnica o tecnología que obstruya o impida la libertad humana, es anti- humana y promueve o provoca la deshumanización. No podemos vivir sin la técnica, pero ésta necesita funcionar en armonía con la naturaleza libre del ser humano. No importa que tan eficiente pueda ser la máquina o el dispositivo tecnológico; si angosta o empobrece la vida humana, mecanizándola o restringiendo sus posibilidades esenciales, echa a perder la vida humana. Por tanto, en un sentido humanístico debemos cuidar lo que somos mediante la calidad ética de nuestras acciones y nuestras omisiones, al mismo tiempo que debemos cuidar de la calidad humana de los medios técnicos y tecnológicos a través de los cuales satisfacemos las necesidades materiales de la existencia. El cuidado de la vida biológica y el cuidado de la vida humana van juntos. Jamás podrán colocarse legítimamente como los términos de una alternativa trágica.



CURSO

Jaspers, Origen y Meta de la Historia

Dictado en el otoño de 20215 en el Colegio de Filosofía, F. F. y L.-BUAP

Jesús Rodolfo

Santander*

Hipótesis de trabajo (antes de la revisión de la bibliografía)

I

Mi interés por Jaspers se reanima después de mi artículo sobre “Innovación y técnica. Sobre el sentido de las humanidades hoy”. Actualmente es particularmente importante, en la encrucijada en que está comprometida la humanidad en el presente, que las humanidades muestran su alto valor para el hombre: ellas transmiten un saber antiguo que ha sido conservado por ellas y que hay que conservar y transmitir. En particular es

alto el valor de lo transmitido por la historia de la filosofía.

Creo que Jaspers permite responder a la cuestión de por qué no debe ser olvidada nuestra tradición histórica espiritual, por qué debe ser conservada y transmitida, por qué, si ha sido olvidada, hay que recordarla, por qué debe ser sobre todo conservado y transmitido su núcleo esencial.

Y también a la cuestión de en qué consiste ese núcleo esencial de la tradición. Pues creo saber que para Jaspers ese núcleo esencial es el que se formó en un período que se inició con el despertar de la conciencia en relámpagos aislados hace 6000 años e irrumpió hace 3000 años como una gran luminaria con los pensadores del tiempo axial: los filósofos griegos, de Buda, de Lao Tsé, de Confucio, de Zaratustra (...), de los profetas de Israel.

Lo que espiritualmente en ese tiempo aconteció ha llegado hasta nosotros fragmentariamente a través de documentos,

* El Profesor Jesús Rodolfo Santander es doctor en filosofía por el Instituto Supérieur de Philosophie de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Fue Coordinador del Centro de Investigaciones Filosóficas. Fundó y dirigió la Revista de Filosofía *La lámpara de Diógenes* del 2000 al 2013. Fue profesor investigador en el Colegio y el Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, de 1981 al 31 de

diciembre de 2022. Actualmente es profesor-investigador en el Instituto Atenea de Estudios Superiores e Investigación de la FAAC. Es investigador del Sistema Nacional de Investigadores de México, hasta el año 2025 que dura su distinción.

y quizás también por la tradición oral, por la lengua, como un saber hundido posteriormente en el inconsciente. ¿No será este saber inconsciente, precisamente ese saber olvidado del ser del que habla Eugen Fink o que guía al *Dasein* heideggeriano -que, si bien ha olvidado preguntarse por el Ser, tiene al menos una muy esencial pre-comprensión del Ser que lo constituye en su ser? Quizás.

Mas en Jaspers parece definirse este despertar como un revelarse al hombre empírico, su existencia posible, es decir, sus situaciones límites y lo englobante. (Ocasión para mí de confrontar con Eugen Fink y M. Heidegger. (Cfr. Von Wesen der Wahrheit). Ese acontecimiento es un “*éveil* de la conscience”, pero ese “*éveil* de la conscience” es un “*éveil de l'être*” que hizo de unos homínidos hombres. Antes de ese acontecimiento no hay hombre.

Ese acontecimiento es una iluminación originaria que otorga al hombre un saber fundamental de su existencia, es decir, de sí y del mundo.

Quizás hay que decir que ese acontecimiento no ha terminado de ocurrir y que vivimos a la luz de ese acontecimiento. La revelación acontecida en ese tiempo

constituye el tiempo axial. Es axial porque la rueda de la historia ejecuta sus movimientos en torno a ese eje.

Ese eje la sostiene cuando avanza o retrocede. Es una referencia constante de la verdadera historia humana. Fundamento último para los derechos humanos. Y quizás el fundamento último para los derechos de la vida y de la tierra.

II

La crisis de la modernidad,¹ desde el punto de vista filosófico existencial, tiene tres aspectos: proceso de secularización, pierde credibilidad la orientación de sentido religiosa; la orientación del saber que la ciencia procura resulta poco afirmativa, fallando en todas las cuestiones existencialmente relevantes; la filosofía resulta incapaz de llenar los huecos surgidos. Frente a esos fracasos de la ciencia y de la religión, ¿qué tendrá que hacer la filosofía?

Tarea de la filosofía tendrá que ser “presentar aquellas dimensiones que llevan la vida, que aclaran y conducen la acción, tanto en la existencia (*Dasein*) personal como en la político-social. La conciencia de esta tarea ya determina la temprana obra de

Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*, que según su decir representa el más temprano escrito de la más tarde así llamada filosofía de la existencia moderna. (*Philosophische Autobiographie*, S. 33). En esta obra del año 1919 se ocupa Jaspers de una presentación de actitudes de fe posibles. Una tal psicología no quiere consistir en sólo constataciones empíricas de hechos sino ofrecer medios de orientación a la autorreflexión (Selbstbessinung), a través el proyecto de posibilidades de posibilidades del ser humano.

Nota: La clase se preparó a partir del texto de Andreas Cesana: “Karl Jaspers: Philosophie (1932), en Hauptwerke der Philosophie 20. Jahrhundert. Interpretationen, Reclam, 1992, 174-204.

Textos y comentarios sobre el *Origen y meta de la historia*

Cap. III L'unité de l'histoire

¿Unidad de la historia humana? Nada parece hablar a favor: pueblos numerosos, civilizaciones diversas, sociedades de distinto carácter, multiplicidad de fenómenos distintos que nacen y perecen,



en suma, disipación del fenómeno humano. ¿De dónde la “unidad”? Aquí se presenta el “aprovecho” naturalista: clasifica la diversidad de fenómenos como lo hace un botánico para reducir la variedad de facetas a los rasgos característicos del *genus homo* “dejando subsistir un juego normal de variaciones y de posibles”. Pero este “aprovecho” naturalista deja escapar cosas que pertenecen a la condición humana: que en la dispersión de sus manifestaciones los hombres se encuentran, experimentan simpatía o antipatía, intercambian, discuten, toman posición frente al interlocutor, pero el hombre siente “que con todos los otros él apunta algo único que él ni posee ni conoce..., pero que lo aguijonea..., lo toma como un entusiasmo colectivo”. Es otro punto de vista (que parte de la experiencia vivida en común por los hombres) y desde el cual cree ver Jaspers que “las manifestaciones diseminadas de la historia” no son “una simple realidad empírica”, sino un movimiento hacia el Uno” y que, incluso, “proceden tal vez de un origen común”.

Historia universal. El tiempo eje y la estructura de la historia universal

El tema propuesto para estas clases es el del origen y meta de la historia según Karl Jaspers. Se trata de exponer algunos aspectos de la filosofía de la historia de Karl Jaspers. Él la ha expuesto en su libro que

lleva precisamente el nombre *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, cuya primera edición en alemán apareció en 1950, de la cual realizó Fernando Vela la traducción al español, que apareció en las ediciones de la Revista de Occidente en 1951 (primera ed. esp.). Una exposición somera, de sus ideas sobre filosofía de la historia, se encuentran en el cap. IX, p. 80 ss, de su libro *Filosofía*, publicado en 1950 (Breviarios, FCE).

Antes de entrar en esta filosofía de la historia de Karl Jaspers, digamos de manera general qué debemos entender por filosofía de la historia para saber qué terreno estamos pisando. [La fuente de los 3 párrafos que siguen es el *Lexikon* de Alexander Ulfig: *Der philosophischen Begriff*, que sigo literalmente]. Es una disciplina filosófica que recoge cuestiones que tradicionalmente se han planteado sobre la esencia, el sentido, la meta, las fuerzas impulsoras de la historia, la forma circular o progresiva de la historia, como también otras que interrogan por la estructura y los límites del conocimiento histórico, los conceptos fundamentales y métodos de la ciencia histórica, etc. Jaspers se concentra sobre la esencia, el sentido y la meta, y sobre la estructura de la historia universal; pero sus ideas al respecto no podrían dejar de tener influencia sobre los conceptos y métodos de la ciencia histórica.

Digamos algunas palabras sobre la reflexión filosófica a lo largo de la historia.

Aunque el concepto de filosofía de la historia surge con Voltaire (*Filosofía de la Historia*, en Martín Caparrós), hay consideraciones histórico-filosóficas desde la antigüedad. Difieren de manera característica según las épocas. En la Antigüedad no se concibe a la historia como un dominio cerrado en sí mismo, cerrado y diferente frente a la naturaleza, sino a semejanza de la naturaleza, como un acontecer circular que asciende y luego se destruye (en Tucídides, Hesíodo). En los tiempos en que impera el cristianismo, domina el relato bíblico del paraíso, el pecado original, la venida de un redentor, su encarnación, resurrección, segunda venida y juicio final, que cubre toda la historia humana desde la creación del hombre y le da un sentido por la historia de la salvación. Es un sentido teológico fundado en la fe. El cristianismo, por otra parte, -no concibe la historia como un acontecer circular sino como uno rectilíneo, que apunta a un fin -la salvación y condenación en el juicio final- que tiene un origen: la creación y la caída del hombre, y un acontecimiento fundamental - el nacimiento de Cristo- que es el eje de la historia y que la divide en dos: antes y después de Cristo. Jaspers reinterpretará el

tiempo eje. Una de las grandes obras donde se expresa una concepción cristiana de la historia –obra de gran influencia en toda la Edad Media hasta los tiempos modernos es *La ciudad de Dios* de San Agustín (obra escrita en 22 libros): la historia de la humanidad sería algo así como una lucha en la que se enfrentan dos ciudades, una ciudad de Dios y una ciudad mundana, extraña a Dios, lucha en la que al final de los tiempos terminaría imponiéndose la ciudad de Dios. En la modernidad se cuestiona estas creencias. El hombre ya no es incluido en la historia sagrada. Ahora debe hacer historia y darle un sentido. Fundador de la moderna filosofía de la historia es Giambattista Vico, primero en mostrar que la historia marcha siguiendo esta ley general: un tiempo de ascenso al que sigue un tiempo de decadencia. En el siglo XVIII, durante la *Aufklärung*, esp. con Voltaire, surge la idea de la historia como desarrollo en el sentido de progreso. Leibniz: ascenso paulatino de la razón en progreso constante. Lessing: ¿su idea es la de la educación del género humano [el progreso se realiza por la educación?], Kant: el desarrollo histórico es un progreso que, conduce al género humano, según un plan secreto de la naturaleza, hacia una sociedad burguesa (*zu einer bürgerlichen Gesellschaft*), hacia la constitución de un estado donde todos los intereses pueden ser

satisfechos. Herder: entiende el progreso como la realización de la idea de la humanidad (*Humanitätsidee*). Idealismo alemán. Hegel: la historia del mundo es la autorrealización y el cumplimiento del Espíritu, y como progreso de la conciencia de la libertad. La razón domina el mundo. Los pueblos particulares, sus estados y sus culturas son sólo estadios del espíritu del mundo (*Weltgeist*) en su marcha por la historia. El espíritu del mundo se realiza en cuatro grandes períodos: en el mundo oriental, griego, romano, germánico. Siguiendo los pasos dialécticos de Hegel, también Marx ofrece una filosofía de la historia, pero distinta a la de éste: la historia se articula en una lucha de clases por la posesión de los medios de producción que debe conducir finalmente a una sociedad sin clases. También, en el siglo XIX, A. Comte, el filósofo más representativo del positivismo, propone una concepción lineal de la historia según la cual la humanidad se desarrolla progresivamente pasando por tres estadios: teológico o fictivo, metafísico o abstracto, científico o positivo. Es una concepción optimista de la historia que cree que el desarrollo de las ciencias y de las técnicas conducen a un mejoramiento constante de las condiciones de vida del género humano. Es la concepción positivista apostaba –y aún apuesta, pues no

ha desaparecido- por el progreso material. Pero al comienzo del siglo XX aparecen voces críticas contra la idea de progreso y aparece un espíritu pesimista. Ostwald Spengler, por ejemplo, que estudia las culturas de la humanidad (hasta 11), ve en ellas organismos que, siguiendo la ley de nacer, florecer y decaer, se levantan de la masa de individuos humanos y después de cumplir su ciclo vital, desaparecen (durando 1000 años).

Domina en él el concepto de decadencia (*Verfall*). Su obra principal se llama “Decadencia de occidente”.

En la escuela analítica (Popper) las leyes propuestas por la Filosofía de la Historia parecen poca claras y empíricamente no verificables o incluso falsas. Desde el siglo XIX, hay un giro metodológico en la filosofía de la historia, pues ahora se la concibe como metodología de las ciencias de la historia y del espíritu, y la historia es entendida como resultado de la acción humana y como tal pasa a ser un objeto particular de conocimiento. Es entonces cuando Comte y Stuart Mill aplican a la historia –a las situaciones históricas- el método de generalización de la sociología. Frente a esta concepción positivista, la escuela histórica de (Droysen y de Dilthey)

y del neokantismo (Windelband, Rickert), defienden el carácter particular de las ciencias históricas frente a las ciencias naturales. Dilthey propone al comprender (*Verstehen*) como método para las ciencias históricas. Si en la naturaleza los objetos se repiten y están sujetos a leyes generales, en la historia los hechos son individuales y ocurren una sola vez = las ciencias de la naturaleza son nomotéticas (establecen leyes, y el caso particular es subsumida en leyes); las históricas son ideográficas (el caso particular es considerado en su aparecer individual). Agregó: Se describen los hechos particulares, se interpreta su sentido.

Esta introducción muy general debe servir como cuadro para tratar las ideas de Jaspers sobre la historia. Es que buena parte de las cuestiones evocadas están de uno u otro modo presentes en *Origen y meta de la historia*, claro que no todas tratadas con la misma extensión e intensidad. Ellas son: las cuestiones del origen y fin de la historia, de su sentido, de las fuerzas que impulsan la historia, vinculadas al origen del hombre y el desarrollo de las culturas, al desarrollo de la historia universal, a la forma en que ésta se articula en épocas y el criterio para articularlas en un esquema de la historia universal de la humanidad: el tiempo eje, que



da un fundamento a las grandes tradiciones de la humanidad –cuestión para mi fundamental- donde también la cuestión del progreso asoma; la cuestión de la esencia de lo histórico, de la historicidad, de la cuestión de qué es la historia; la cuestión del conocimiento histórico, vinculado a nuestra profunda ignorancia de seres finitos, de sus categorías y conceptos fundamentales que ya determinan un método. Hay un esfuerzo en Jaspers por abarcar toda esta inmensa problemática. Y de hacerlo siendo fiel a los principios filosóficos desarrollados en sus obras anteriores como *La Filosofía* (1932), *Sobre la verdad*. Es decir, desde su filosofía de la existencia, expuesta ya por la Dra. C. G., que pone su base en la existencia humana finita situada en el mundo y en la historia, pero referida a la trascendencia, envuelta, lo quiera o no, por lo circunvalante, por lo englobante.

Empezaremos hoy examinando su esquema de la historia universal. Aparentemente el esquema nos ofrece lugares comunes; pero indudablemente contiene algunos aportes importantes, y ante todo la idea de tiempo eje.



El tiempo eje

Estructuramos la historia universal en dos grandes partes según un acontecimiento que la conciencia cristiana considera el hecho histórico fundamental que parte la historia en dos y es el eje sobre el que gira toda la historia universal: el nacimiento de Cristo. Contamos los años diciendo 445 a. C., 900 después de C. ¿Pero realmente gira toda la historia universal en torno a ese acontecimiento? Esta es una visión muy cristiana y occidentalista. El cristianismo ha determinado profundamente la visión de la historia del mundo occidental. Pero otros pueblos: no sólo los judíos, sino otros pueblos como los chinos, no sólo cuentan de otra manera los años, sino que no reconocen a ese acontecimiento el carácter fundamental que le otorga el mundo cristiano. Cada uno podrá tener su visión de la historia universal y ninguna coincidirá con la de otros. ¿Cómo hablar entonces de una historia universal una y la misma para todos los hombres? A esto responde la cuestión del tiempo eje. ¿Existe un tiempo fundamental y común para todos los hombres? Jaspers responde que sí. Su respuesta no es de una exactitud que conecte a todos los pueblos de la misma manera, pero como veremos ofrece una evidencia empírica, aparte de que es capaz de aglutinar

en gran medida a todos los pueblos a lo largo del tiempo, no en una perspectiva cristiana válida exclusivamente para los pueblos cristianos occidentales, sino en una sola historia universal de toda la humanidad, incluyendo por supuesto a los cristianos; un tiempo que todos puedan reconocer como el fundamental. El tiempo eje que propone Jaspers no es el año 1 del nacimiento de Cristo, sino, para entendernos usando todavía la convención, en el año 500 antes de Cristo, en el espacio de tiempo comprendido entre los años 800 y 200 antes de Cristo. ¿Por qué esta elección? Porque ahí se sitúa el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. Lo que – advirtamos- es tanto como decir que es un tiempo en que hubo una profunda transformación del hombre. Porque es un tiempo en el que, paralelamente e ignorándose unas a otras, en distintos espacios geográficos –y dentro de antiguas culturas: China, India, Occidente- tiene lugar un gran acontecimiento espiritual marcado empíricamente [verificables] por ciertos hechos extraordinarios.

“En China viven Confucio y Lao Tsé, aparecen todas las direcciones de la filosofía china, meditan Mo-Ti, Chuang Tsé, Lie-Tsé y muchos otros. En la India surgen los *Upanishadas*, vive Buda, se desarrollan

...todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo al materialismo, la sofística y el nihilismo. En el Irán enseña Zarathustra la doctrina que presenta al mundo como un combate entre el bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elías, siguiendo por Isaías y Jeremías, hasta el Déutero-Isaías. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos – Parménides, Heráclito, Platón-, los trágicos, Tucídides, Arquímedes”. (p.20).

Aunque no supiéramos más que de unos cuantos de estos nombres, lo que ellos indican no nos permite sustraernos a la impresión como de milagro que produce la aparición en tan breve espacio de tiempo - después de tres mil años de historia y de cientos de miles de vida humana prehistórica en la tierra- de esas elevadas cumbres del espíritu, de algo excepcionalmente grande – excepcionalmente grande para el espíritu- ocurrió en esos pocos siglos del tiempo eje. Así, pues, hay una evidencia empírica del tiempo eje. ¿Pero cómo debe ser interpretado ese tiempo?

Interpretación filosófica del tiempo eje



De lo que aquí se trata es del espíritu. Desde luego la prehistoria y la historia han avanzado mediante la invención de instrumentos sin los cuales no hubiera sido posible la sobrevivencia y expansión de la especie humana sobre la tierra. Ahora, el tiempo eje no hace aportes especialmente valiosos en el campo de los útiles ni en el dominio de la materia. ¿Por qué darle entonces tanta importancia? Porque el hombre no es exclusivamente un animal que debe satisfacer ciertas necesidades biológicas, no es exclusivamente un homo faber. En el hombre lo fundamental es el espíritu y la historia universal es una historia del espíritu, particularmente desde que, con el tiempo eje, irrumpe lo propiamente espiritual del hombre y la historia universal se quiebra en dos. El tiempo eje es una revolución del espíritu. Una afirmación semejante carecerá de sentido para una filosofía positivista que apuesta todo al desarrollo de la ciencia y de la técnica, o para una filosofía materialista que ve, por ejemplo, el sentido de la historia en la lucha de las clases por los medios sociales de producción. Pero no así para una filosofía como la de Jaspers en la que el espíritu es una dimensión fundamental del hombre, si no es que la más fundamental. ¿Pero cómo caracterizar este acontecimiento filosóficamente?

Desde la filosofía de Jaspers, es algo nuevo, nunca antes ocurrido en la historia de la humanidad. De manera paralela y sin comunicación entre sí, en tres mundos diferentes “el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser”, entiendo que el hombre llega a la conciencia de que el Ser lo comprende todo, como en Parménides, pero, por otros caminos, también Buda y otros. En la totalidad del mundo [sólo al descubrir la totalidad del Ser] el hombre se descubre a sí mismo, como sí mismo finito, perdido en el mundo terrible (recordemos el descubrimiento del joven Gautama príncipe de la enfermedad, la vejez y la muerte, al salir del palacio), impotente, desorientado ante la terribilidad de mundo, en el abismo, se formula las preguntas radicales (por ejemplo, ¿ser o no ser? ¿por qué hay ser y no más bien nada? ¿de dónde viene el conjunto de lo que es? ¿adónde va? ¿qué debo hacer en medio de todo esto? ¿para qué vivir? y muchas otras que dieron el nacimiento al pensamiento en las tres regiones). Desde el abismo aspira el hombre a la liberación, o a la salvación, o a la liberación aspira desde la situación en que se



encuentra, de la prisión del cuerpo o del deseo como en Buda o en Platón, o aspira a la salvación esperando la remisión de su deuda por la venida de un Mesías que los redima como entre los judíos de Israel. En las situaciones límites mencionadas (muerte, sufrimiento, culpa...) la existencia humana cobra conciencia precisamente de sus propios límites y, en los límites que encuentra en la profundidad de su propio ser o en la trascendencia -sólo en ellos- experimenta lo incondicionado.

¿Qué ha pasado aquí? Decimos que el hombre “ha cobrado conciencia”. Pero esto no parece ser un hecho excepcional. En todo lo que hace el hombre interviene la conciencia, cuando trabaja, cuando celebra un rito, cuando come. En todos estos actos hay un objeto y la conciencia es conciencia de un objeto. ¿No lo dice la fenomenología? Jaspers no negaría seguramente este hecho fundamental de la conciencia. Pero esa conciencia en la que transcurrieron los milenios que precedieron el tiempo eje, fue precisamente una conciencia de objetos, una conciencia empírica, práctica, que vive en el mundo empírico ignorando su verdadera condición, verdadera condición que solo le descubre una conciencia reflexiva que



vuelve dolorosamente sobre sí misma en la experiencia de las situaciones límites y se descubre mortal, siempre situada, limitada. Esto pasa en el tiempo eje, el hombre sale de la infancia, sale del mundo empírico, del mundo mítico, del mundo práctico y mágico en el que ignora su verdadera condición, y cobra conciencia de la verdad de su condición, y allí nacen las preguntas y reflexiona, piensa, razona, experimenta y nacen las diferencias con otros que reflexionan, discute con ellos, trata de convencerlos, se forman partidos, escuelas, el espíritu está inquieto y amenaza el caos. La tradición recibida es sometida a examen y se disuelve, lo que queda viva de ella ingresa en otro universo de discurso y se transmuta. Esto lo podemos ver en la filosofía griega de aquel tiempo: Heráclito y Parménides se contraponen, Sócrates discute con los sofistas, Aristóteles se opone a Platón. Y todos oponen el logos, la razón, al mito. Se inicia un pensamiento a-mítico entre los filósofos griegos, indos y chinos. También los profetas de Israel “con su idea de Dios, eran a- míticos”. Se combatió “contra los demonios que no existen” por la trascendencia de un Dios único; se combatió “contra las falsas figuras de los dioses por la rebelión ética contra ellas”. Los antiguos mitos decayeron lentamente y vivieron una vida subterránea en las

creencias de las masas. El proceso que se desata da origen a las categorías fundamentales del pensamiento, aquéllas que todavía hoy nos permiten movernos en el campo del pensamiento. Piénsese en el concepto de sustancia, de individuo, de idea, de materia y forma entre los griegos; en maya, ilusión, iluminación en el pensamiento de Buda.

Estamos frente a una total transformación de la existencia humana; llamada por Jaspers espiritualización. Se sale del carácter cerrado e indiscutido de la vida y se pasa a un estado de incertidumbre perpetua en el que el hombre se abre a nuevas posibilidades:

“Por primera vez hay filósofos. Pensadores eremitas y trashumantes en China, ascetas en la India, filósofos en Grecia, profetas en Israel, se corresponden unos con otros [importante observación] por mucho que se diferencien en creencias, contenido y constitución íntima. El hombre puede oponerse interiormente al conjunto del mundo. En sí mismo descubre el punto de partida desde el cual se alza sobre sí mismo y sobre el mundo”.

“Existen extraordinarias diferencias –insiste– en el modo de pensar y en la creencia, pero hay algo común: que el hombre se eleva sobre sí mismo en cuanto que se hace consciente de

sí mismo en la totalidad del ser y que entre en el camino que desde entonces ha de seguir como individuo. Puede renunciar a todos los bienes del mundo, retirarse al desierto, a la selva, a la montaña como anacoreta, retornar como iniciado, como profeta. En suma, en el tiempo eje se llamará razón y personalidad”. “Esos individuos que alcanzan cimas de las posibilidades humanas, se distancian de las masas, pero así y todo las transforman indirectamente, porque actúan como un fermento. Y de este modo ‘el ser humano en su totalidad da un gran brinco’”. (p. 23).

Una situación sociológica comparable se da en las tres zonas geográficas: aunque reinaba una lucha de todos contra todos, había prosperidad y riqueza. Florecen multitud de ciudades y pequeños estados “que cobran vida soberana” y viven independientes (pensemos en la India, en la China de la dinastía de Tschou, incluso en la parte sometida a los persas en la Hélade y en Cercano Oriente). Crecían las tensiones. Esta vida y el intercambio permitieron que circulara el movimiento espiritual con gran rapidez dentro de cada uno de los mundos. Así como los sofistas iban de una ciudad a otra, también los filósofos chinos Confucio y Mo-tzu se trasladaban a lugares famosos y Buda peregrinaba. Este estado de cosas era muy diferente a los largos siglos de los



tiempos precedentes, en los cuales las sociedades, aunque sufrían catástrofes, se anegaban en un estado espiritual muy lento, no consciente, imperceptible, en el que todo se repetía, lo que no ayudaba a que la historia se hiciera consciente. En el tiempo eje, en cambio, “la existencia humana se convierte, como historia, en objeto de reflexión”. (p. 24) ¿Qué quiere decir esto? Que, por una parte, se toma conciencia “de que en el propio presente comienza lo extraordinario” [quizás quiere decir Jaspers: como algo no ordinario, no lo que suele ocurrir y repetirse sino como algo fuera de lo ordinario; evidentemente esto debe darle al devenir humano un sentimiento de algo inaudito y eminente], de que comienza algo extraordinario que se desarrollará en el futuro (presente y futuro, dos dimensiones del tiempo histórico). Por la otra, a una con lo anterior, “se tiene la conciencia de que le precede un pasado infinito”. (pasado, otra dimensión del tiempo histórico). Guarda un recuerdo del pasado y tiene “conciencia del ser tardío, incluso del ser decaído”. A esto bien podemos llamarle conciencia histórica. Esto es un aporte del tiempo eje; antes no existía.

Esta conciencia histórica es la que lleva a pensar la historia como una sucesión de imperios mundiales, o como proceso de

ascensión, proceso de continuo empeoramiento, o como un ciclo. Ahora se tiene el recuerdo de las catástrofes y se las quiere prever y evitar, y entonces se quiere controlar el curso de los acontecimientos con la ayuda de planes, mediante la educación y la reforma. Se piensa en cómo mejorar una situación, cómo crearla, cómo pueden los hombres vivir juntos de una mejor manera, cómo gobernarlos y cómo administrar. Los filósofos aconsejan sobre cómo reformar el estado. Los poderosos buscan su consejo. Hay una “analogía sociológica” entre Platón que aconseja y fracasa en Siracusa, y Confucio que fracasa en la corte del estado de Wei, y también en el hecho de que en la Academia de Platón y en la escuela de Confucio se formaban futuros hombres políticos.

Desde luego, esta época tuvo sus altibajos. No fue todo el tiempo ascendente y, al final, al cabo de nuevas creaciones y destrucciones, perdió su fuerza y cayó en la anarquía. En las tres zonas se nivelaron y fijaron las doctrinas. La época comenzó y desarrolló grandes posibilidades, pero no pudo llevarlas al total cumplimiento y perfección para todos los hombres de aquel tiempo. Aquí hay un problema de élites que se despegan de las masas y de masas que no pudieron seguir a las elites. Se desmorona el

orden que se había inspirado en el espíritu y en las tres zonas surgen casi al mismo tiempo, al concluir la época, grandes imperios hegemónicos, imperios universales que se dan “una ordenación técnica” y una organización planificada”, en China (Tsin Schi huang-ti), en la India (la dinastía Maurya) y en Occidente (el reino helénico y el Imperio romano).

Así y todo, permanece en estos imperios la relación con el espíritu del tiempo eje. Sus obras y sus personalidades son veneradas y se convierten en modelo para la escuela y la educación. La dinastía Han instituye el confucionismo; Asoka, el budismo; la época de Augusto, la cultura greco-romana.

Los imperios universales, que duraron mucho tiempo –mucho más que el tiempo eje- se creyeron eternos. Vana ilusión. Al final decayeron y terminaron en la disolución. La historia que siguió fue la del hundimiento y restauración de los grandes imperios. En esto eran semejantes a los viejos grandes imperios de los comienzos de la historia hace cinco mil años. Ahora había algo diferente:

“...en estas grandes culturas más antiguas faltaba aquella tensión hacia el espíritu surgida en el tiempo-eje, la cual desde

entonces actúa incesantemente, dando a todo hacer humano nuevo problematismo y significación”.

La estructura universal sobre la base del tiempo eje

Jaspers es consciente de que su tesis sobre el tiempo eje, por sí sola no basta para convencer de manera concluyente sobre una concepción histórica. Sólo si se actualiza, de toda la tradición histórica, permitiría llegar a una mayor claridad sobre la tesis o su abandono. Jaspers entiende sus indicaciones como preguntas para ensayar una tesis. Pero en caso de que se le acepte –y esto hablaría a favor de ella- la intuición de un tiempo eje proyecta una luz sobre el conjunto de la historia universal y de su estructura, y permite ofrecer un bosquejo de tal estructura. Jaspers propone:

Los milenios de las grandes culturas más antiguas

La historia se levanta sobre el fondo de una prehistoria humana que duró ciento de miles de años. Sabemos que en ese período se descubrió el uso del fuego, se formaron las razas y las lenguas. El hombre adquirió en el proceso de hominización el stock básico de sus capacidades psíquicas y biológicas. Pero

cómo se llegó a esto, cómo se formaron las lenguas, por ejemplo, cómo pasaron las cosas, esto no lo podemos saber. Sólo en base a mudos restos arqueológicos. El pasado remoto comienza a hablar cuando encontramos documentos escritos, con la escritura. Y esto comienza con la aparición de la escritura, al comienzo de las primeras grandes civilizaciones en la Mesopotamia, el Indo y China, hace cinco mil años: la civilización babilónica, la egipcia, la india, la primitiva cultura china. Su surgimiento marca el comienzo de la historia. Sus obras religiosas son monumentales y grandiosas (las pirámides de Egipto, por ejemplo), lo mismo que la realización política de sus estados autoritarios son grandiosas, admiradas por Platón y Confucio. La idea de imperio proviene de aquellos remotos tiempos. Pero estas civilizaciones, que se prolongaron durante siglos y siglos, vistas desde el tiempo eje –desde “la claridad de la existencia en el tiempo eje- viven como aletargadas, como cubiertas de un “espeso velo”, en ellas el hombre se ignora a sí mismo. El poema de Gilgamesch o el diálogo del cansado de la vida con su alma en Egipto, los cantos de penitencia en Babilonia, no son para Jaspers más que “conatos patéticos”. Cuando llega el tiempo eje, estas culturas se derriten. Y cuando termina el tiempo eje, vuelve la idea de

imperio, el principio despótico, que, si fue un principio creador de cultura en el comienzo, ahora, con el surgimiento de los imperios que siguen al tiempo eje, se convierte en un “estabilizador”, conservador y momificador de la cultura declinante.

El advenimiento del tiempo eje

El acontecimiento del tiempo eje crea lo que el hombre ha sido hasta hoy. De las posibilidades abiertas en él vive la humanidad hasta hoy. Este me parece ser el pensamiento más importante. El hombre se descubre en sus más propias posibilidades y este descubrimiento se ha mantenido hasta hoy, transmitido bien que mal por la tradición, rememoradas en sucesivos renacimientos. Lo que ha permitido que ese tiempo en alguna forma se repita. Pensemos en la rememoración y exaltación de la Italia del Renacimiento con el redescubrimiento de Platón y el pensamiento griego. Estos renacimientos se producen también en China y la India.



El tiempo eje históricamente es universal

Esta afirmación puede sorprender, pues el tiempo eje es limitado en el espacio (un espacio pequeño comparado con todo el espacio habitado por todos los hombres). ¿Qué quiere decir Jaspers? Que todos los pueblos que ingresan en el cauce de la historia universal, han entrado en él porque han participado en algunos de los centros de irradiación del tiempo eje, que inicialmente fueron China, India, Grecia, Palestina (Egipto y Babilonia excluidas). De esta manera entraron en la historia los pueblos germánicos y eslavos (por el contacto con la cultura greco-romana). Así también los japoneses, malayos y siameses en Oriente (por contacto con la China y la India). Los pueblos que no han participado en él, han quedado como pueblos primitivos, viviendo en la forma ahistórica de los cientos de miles de años que precedieron la historia. Algunos de ellos se extinguieron al simple contacto con esos centros de irradiación. De modo que:

“todos los hombres que viven después del tiempo eje, o bien perduran en el estado de pueblos primitivos, o bien participan en el nuevo acontecer, que es el único fundamento. Cuando ya hay historia, los pueblos primitivos son prehistoria remanente, cada vez más

estrecha en el espacio –y esto sólo ahora-definitivamente”. (p. 27).

El esquema de la historia universal no le deja ninguna chance a esos pueblos que él llama “pueblos los primitivos”. ¿No sustituye Jaspers el eurocentrismo –fundamento del colonialismo europeo- por otro tipo de centrismo, que excluye esta vez los pueblos prehistóricos de la comunidad universal? Aquí hay un problema.

Aun cuando aparezcan cronológicamente después del tiempo eje, las grandes culturas como las de Mesoamérica y Perú (el imperio azteca comienza no mucho antes de los españoles, siglos XIII a XV) son equiparadas por Jaspers a las culturas más antiguas (las antiquísimas de Egipto, Mesopotamia y la India) arrancando directamente de la prehistoria (una prehistoria que habría durado en América más tiempo que en los viejos continentes).

La tan declamada conquista y colonización de América por Europa, vista tan a menudo como dominación, podría presentar, pese al pillaje y destrucción, el precio que pagó América por entrar a la historia universal. Nadie pretende que este ingreso no haya sido trágico. Las páginas felices de la historia

universal –decía Hegel- son sus páginas en blanco.

Una profunda comprensión recíproca
Jaspers sostiene que, pese a las diferencias entre los pueblos, pese a los muchos mundos posibles, pese a las distancias, cuando los hombres se encuentran nace una “profunda comprensión recíproca”. En el contexto, esta afirmación tiene que ver con la historia universal. La comprensión entre los hombres –bien sabe Jaspers que esa comprensión no está dada al principio- es el medio que aglutina a los hombres en una historia común. Cuando se encuentran con los otros hombres, los hombres comprenden que no en esos otros hombres se trata de los propios. No es todavía una verdad objetiva, comprobada científicamente; pero –creo yo- si se puede llegar a esa verdad objetiva es sólo porque primeramente ha habido comunicación y comprensión de las existencias. Ahora, esa profunda comprensión recíproca que puede darse entre los hombres tiene su fundamento en el salto de conciencia nacido en el tiempo eje; pues Jaspers dice: “...la auténtica e incondicionada verdad que vivimos los hombres, históricamente de diversos orígenes, se percibe y escucha mutuamente”. (p. 27).

En resumen, “en el tiempo eje se asimila todo lo demás. De él recibe la historia universal la única estructura y unidad que se mantiene firme o se ha mantenido hasta ahora”. (p. 28).

La revolución técnico-científica moderna

El esquema se completa con una nueva etapa comenzada en la historia de la humanidad, por la revolución técnico científica ocurrida en Europa. Esta revolución que tuvo su origen en una ciencia no especulativa sino dirigida desde el comienzo a la dominación de la naturaleza, ha transformado todo el planeta. Aunque de raigambre europea – algo muy señalado por Jaspers- hoy la tecnociencia se ha expandido a todos los países y determina todos los dominios de la existencia. Abre nuevas e insospechadas posibilidades al ser humano. Se abre un camino de transformación para el propio hombre. Yo veo, en este punto, a un Jaspers que, apuesta por la ciencia y la técnica, un Jaspers optimista. Un optimismo que, a 60 años de la aparición “Origen y meta de la historia”, tengo motivos para tomar con reserva.



Origen y meta de la historia se divide en tres partes:

1ª. Parte: Historia universal. A ella me he referido hoy.

2ª. Parte: Presente y futuro. Es una parte que se interroga sobre la ciencia y la técnica, y se pregunta por el futuro.

3ª. Parte: El sentido de la historia. Contiene lo que se podría llamar una ontología de la historia. Es la reflexión sobre la esencia de lo histórico, a historicidad. Esta cuestión lleva a asuntos como la diferencia entre la naturaleza y la historia, la cuestión de la herencia y de la tradición, de la estructura de la historia (del individuo y de lo general), plantea el problema de la unidad de la historia en relación a su sentido y a su meta.

Tercera parte: El sentido de la historia

Nos hemos ocupado de la historia universal. ¿Por qué? No sólo por un conocimiento motivado por la curiosidad, sino para comprendernos a nosotros mismos. Si queremos conocer nuestro ser, tenemos que recordar la historia. Al recordarla, nos vinculamos “al fundamento ya asentado” (p. 297) de nuestro ser. Nos vinculamos a nuestro ser.² Nuestro ser es histórico. Esta vinculación a nuestro fondo es necesaria para no “disolverse en la nada”. ¿Qué

querrá decir Jaspers con “nada”? Que no alcancemos el ser verdadero del hombre, que es su historia, y que nos diluyamos en el incesante pasar de las cosas.

Pero, además, de la concepción que nos forjemos de la historia universal, dependerá cómo actuemos. Una concepción de la historia puede limitar nuestras posibilidades o aplicarlas. Así, la historia, la concepción que nos hagamos de ella, no es un conocimiento simplemente objetivo, que pudiéramos mirar con indiferencia, pues concierne nuestro ser. [Por ejemplo, una concepción de la historia como la del cristianismo nos abre posibilidades distintas a las del marxismo o a la de la historia como progreso. Y como queremos conocer nuestras verdaderas posibilidades, es necesario entrar en la discusión filosófica con estas posibilidades. De la manera como comprendemos las cosas, actuamos. Podemos hablar, entonces, de una hermenéutica de la historia en Jaspers].

¿Cómo sabemos de nuestro fondo histórico? Hemos sido formados por una tradición histórica portadora de lo grande (sic) y el resultado es lo que somos nosotros mismos. Lo Grande está en el fondo, en el corazón de nuestra existencia.

Nota: es importante que lean para la próxima clase la tercera parte. Son unas 50 páginas. Vamos a ocuparnos con la historia como tal: la historicidad. Dejaremos para otra ocasión la cuestión de la tecnociencia y el futuro de la humanidad.

Podemos contemplarlo [quizás por reflexión] de manera intemporal, sin conciencia histórica. Pero también con conciencia histórica, es decir, situando lo grande en el espacio y en el tiempo, en la sucesión temporal. Con o sin conciencia histórica somos históricos, pero la conciencia histórica nos permite percibir que el tiempo no ha pasado siempre igual, que no todo tiene la misma significación, que, si toda época tiene su grandeza, hay épocas “tranquilas en las que parece persistir lo que existe para siempre y que se sienten a sí mismas como definitivas”, y épocas de cambio, de trastorno y de revoluciones tales, que alcanzan al ser del hombre en su profundidad.

La conciencia histórica no es tampoco siempre la misma. Cambia con la historia. Hoy (el hoy de Jaspers: 1950), por ejemplo, tenemos una conciencia de crisis. Ésta permanece hoy (nuestro hoy: 2011) y se generaliza.

La crisis empezó a manifestarse desde los tiempos de Hegel. Jaspers ve un anuncio en su frase: “Sólo al crepúsculo alza su vuelo la lechuza de Minerva”. Es verdad que la frase sólo indica la consumación, el remate de una época, pero, por lo mismo debe anunciar su fin, su muerte y su tránsito, su pasar. A no ser que se creyera eterna. Cosa que ocurre. Suele ocurrir, pero que no ocurrió. Al contrario, se profundizó en Kierkegaard y en Nietzsche. Después de este se tiene conciencia en Europa de que se asiste a un “crepúsculo”, a un “viraje” de la historia que no sólo termina con toda la historia precedente, sino que conlleva una transformación “radical” del ser del hombre.

Después de la primera guerra mundial (1914-1918) la conciencia de la crisis se difundió por toda la Tierra. Se presintió el fin de la humanidad. Se estaba en una situación que podía conducir a la aniquilación o bien a un nuevo nacimiento. La situación era terrible, pero la voluntad de entenderse a sí mismo “por la contemplación de la historia universal” se mantuvo, y no se dejó de filosofar. Así hubo quienes la interpretaron como parte de un proceso natural como O. Spengler (proceso natural de las culturas, terminará en decadencia y muerte), o

sociológico (Alfred Weber), o metafísico (L. Klages).

Decimos: “contemplación de la historia universal”. ¿Pero acaso podemos contemplar la totalidad de la historia universal? ¿Cómo? No por la memoria histórica, no por los conocimientos históricos que se hayan logrado sobre el devenir de la historia universal. Por este camino no podemos llegar lejos. Dijimos que no más allá de los textos escritos. ¿Qué puede entonces significar hablar de la totalidad de la historia? ¿Cómo podemos hacerlo? Lo que la historia significa como totalidad lo sabremos si averiguamos los límites de la historia, esto es, si definimos lo que es historia frente a lo que la historia no es, frente a lo que está antes y fuera de la historia. Y esto es lo que hará en esta tercera parte. [Es decir que hará una ontología de la historia. Hará una ontología del ente histórico. La ontología pregunta por el ser del ente.]. Aunque, la pregunta por la significación de la totalidad de la historia retrasa la respuesta definitiva, Jaspers piensa que obrando así se prepara mejor el camino al estudio de la historia concreta, gracias a que obrando así se logrará una mejor comprensión de lo histórico.



Otra ventaja de proceder así, es que nos pone al abrigo de las conclusiones sumarias de un pseudo-conocimiento apresurado, de interpretaciones falsamente novedosas, de denigraciones de la época, pretensiosas, del sensacionalismo de la impugnación.

III

Los dos párrafos de esta introducción que siguen, introducen ya los rasgos importantes de la concepción jaspersiana de lo histórico:

Lo ahistórico en la historia: lo que se repite idénticamente. Eso no es lo histórico; es solamente el “fundamento físico” de la histórico. [Más claramente, lo que en la historia se repite, no es el elemento propiamente histórico] En la corriente del acontecer, separamos entonces lo que se repite de lo que no se repite.

El elemento histórico es el que no se repite, el que tiene carácter único, singular.

En la historia encontramos tradición unida a la autoridad. Dentro de la tradición se da una continuidad. ¿En qué se cimenta esa continuidad? En mantener sin laguna el recuerdo del pasado. La continuidad no excluye la transformación de los fenómenos

gracias “a través de relaciones significativas conscientemente establecidas”.

Gracias a la conciencia histórica, podemos actualizar lo que nos es propio. Creo que Jaspers se refiere a ese fondo histórico de nuestro ser formado por la tradición, pero del cual no tenemos conciencia histórica. La conciencia histórica debe poder –creo- hacerlo efectivo, actuante, real. Ese fondo histórico nuestro no se deriva de algo general; es rigurosamente particular, insustituible, único, y en el tiempo tiene un aspecto evanescente. ¿Es que acaso el tiempo disuelve lo histórico? ¿Qué le pasa en el tiempo a lo histórico? Lo que sigue responde.

¿Lo histórico es lo que cae? ¿se cumple? ¿fracasa? (*échoue*) en el tiempo. Y pese a eso, lo histórico es lo eterno en el tiempo. [Es decir, que lo eterno y el tiempo están separados, hasta que lo eterno cae como por azar en un momento del tiempo, pero para fracasar en él, pues no perdura en él. Se desvanece]. Lo eterno se hace presente en el tiempo, se patentiza en él, pero no perdura en el tiempo. La historia no es el mero acontecer (en el que todo se repite: la materia y la forma de los acontecimientos, las leyes generales), sino un acontecer que “a través del tiempo, en la abolición del tiempo,

comprende en sí lo eterno” [Jaspers explica la historia como un tipo de carácter peculiar de acontecimiento en el que se entretujan tiempo y eternidad, sin que ese acontecimiento pueda tener lugar sin uno de ellos: la presencia de la eternidad exige el tiempo, pero también su abolición; pero esa presencia sólo puede durar un instante; luego lo histórico, sin poder permanecer, decae, se esfuma]. [Hay un dualismo metafísico irreductible entre lo temporal y lo eterno; que, milagrosamente, por un instante, se supera en lo histórico. Lo histórico: unión instantánea y percedera del tiempo y de la eternidad. El hombre vive en el tiempo, pero no sin relación con la eternidad, pues, aunque más no sea un instante, la eternidad relampaguea en el tiempo iluminando de una manera determinante la existencia. Lo que permite pensar que, gracias a la historicidad, el ser del hombre está determinado por una relación esencial con la eternidad. La filosofía de Jaspers es una metafísica ¿explícita?].

Jaspers se pregunta ahora: ¿por qué hay, en general, historia? La respuesta se fundamenta en el carácter finito del hombre. Como ser finito el hombre realiza ciertas posibilidades y excluye otras. Es inconcluso. Una piedra es siempre una piedra, un tigre

es siempre un tigre. Pero un egipcio del siglo XV antes de Cristo, no es el hombre de la sociedad industrial. Lo que un hombre es, depende de sus posibilidades. Y estas no son las mismas en una época que en otra, ni siquiera en una vida individual que en otra. Nuevas posibilidades aparecen para el hombre con el tiempo. Nunca dispone de todas a la vez. Nunca encontramos un Estado ideal o el hombre cabal y completo. La historia ofrece cada vez sólo un modelo incompleto a realizar. Como sólo puede realizar algunas posibilidades, para realizar las otras posibilidades necesita tiempo, necesita de la historia. Solo así va realizando su completud. Ahora, el problema es que no solo es inconcluso sino inconcluible. Su inconclusión es esencial. Mientras haya hombre, será incompleto y necesitará de historia. “El carácter inconcluso del hombre y su historicidad son una misma cosa”. (p. 301) De modo que la historia no puede apaciguarse. Siempre está incompleta y por eso debe cambiar y transformarse. De este modo la historia nunca cesará de cambiar, a no ser que suceda una catástrofe cósmica o –dice enigmáticamente Jaspers sin explicarse- “por un fallo interior”. [En nuestra época hay intentos de detener la historia en el capitalismo; intentos manifiestamente destinados al fracaso, a

juzgar por las crisis cada vez más frecuentes y graves].

La pregunta de qué es propiamente histórico en la historia en cuanto realización de lo eterno, hace nacer el deseo de descubrirlo, pero si creemos dar con un suceso histórico, hay que recordar que nunca tenemos un suceso histórico total y definitivo. Para ello tendríamos que ser dioses. Sólo podemos abrirnos a su sentido.

No hay historia sin conciencia de la historia: “Historia es a la vez acontecer y conciencia de este acontecer, es historia y saber de la historia”. [En base a lo cual podemos distinguir también la historia, que historia humana, de la historia de la naturaleza –que es inconsciente].

Abismos que rodean a la historia y en la que ella puede caer y dejar de ser lo que es: la naturaleza exterior, la realidad que se manifiesta bajo un aspecto evanescente, la dispersión infinita de la cual una unidad problemática trata de desprenderse.

Todavía Jaspers resume y destaca caracteres que desarrollará en lo que sigue: Primero) la historia limita frente a las demás realidades, frente a la naturaleza y el cosmos. Segundo) la historia tiene una estructura interior, en

razón de que transforma la simple realidad de los fenómenos particulares y de todo lo que no hace más que pasar y pasar. Se vuelve historia por la unión de lo singular y de lo universal, pero a la luz de lo histórico lo singular toma una importancia irremplazable y se vuelve en cierto modo universal. [Yo diría que un acontecimiento particular alcanza significación universal sin dejar de ser particular, por ejemplo, la revolución francesa; pero no alcanza significación universal sino por lo histórico y, por ende, por lo eterno]. Esta fórmula es sin duda importante: La historia es transición donde el ser llega a cumplirse. Tercero) la historia se vuelve idea de una totalidad cuando se responde a la cuestión: dónde reside la unidad de la historia.

Los límites de la historia (Capítulo primero)

Naturaleza e historia

La historia se destaca como un período relativamente corto (60 siglos) frente a los cientos de miles de años de la prehistoria (el hombre aparece en el terciario), y más breve frente a la vida que sirve de fondo y precede la vida en millones y millones de años. Pero brevedad no quiere decir insignificancia. La razón es que la historia “no es una simple

evolución natural”; historia es “lo que nosotros somos”. Jaspers reconoce que hay también una historia de la naturaleza e, incluso, que ambas historias se desarrollan en el tiempo como procesos irreversibles, pero señala que su significación y esencia son diferentes. ¿Cuál es esa diferencia?

Respuesta: la historia natural es inconsciente y su devenir no depende de intenciones conscientes. Hay además que, a escala humana, el devenir natural es muy lento y no se perciben los cambios, pareciendo una repetición perpetua, de modo que no nos parece histórica, salvo que apliquemos otras medidas. Y, desde luego, las aplicamos, sobre todo después de Lemaître y la expansión del universo. Jaspers no puede ignorarla, pues en su obra menciona a Eddington. Por esta razón es inevitable hablar de historia del universo, en la cual está incluida la de la vida y la del hombre. El universo no es un sistema fijo, sino la historia irreversible de un universo en expansión a partir del big bang siguiendo la flecha del tiempo.

Tiene pues todos los visos de ser una historia, pero es verdad que establecemos una analogía entre ambas historias, es decir, de la historia cósmica con nuestra historia humana, dado que lo que tenemos primero

es la experiencia de nuestra historia y que de ahí extraemos las categorías que aplicamos a la historia natural. Pero es verdad que, si nos mantenemos en la escala de la experiencia natural, no percibimos en la naturaleza, en su inmensa duración, más que “un eterno va y viene, desapariciones seguidas de recomienzos”, pero “no encontramos una significación permanente”, por lo tanto, desde ese punto de vista no podemos decir que la historia existe.

Por otra parte, en la perspectiva de la biología, de una ciencia centrada sobre el proceso vital, [que es la que adopta Nietzsche en *El libro del filósofo*] el hombre solo aparece como una especie más entre otras. En esta perspectiva, el devenir de la humanidad es vista como un solo proceso de evolución en el que se verifica –como en un organismo vivo- los procesos que conducen al nacimiento a la muerte pasando por el crecimiento, la madurez y la muerte. Pero siendo el proceso así, ya no es irreversible, sino que vuelve a repetirse en distintas civilizaciones siguiendo las mismas etapas siguiendo en todo momento las leyes de su evolución. Spengler: de la materia amorfa nacen civilizaciones concebidas como organismos independientes que pueden entrar en relación las unas con otras y

dañarse –haciéndose la guerra, guerra de civilizaciones (Huntington).

La consecuencia más importante, para una ontología de la historia, es que desde una concepción científista no se hace visible la historia en sentido propio. [Tengamos en cuenta esta consecuencia, pues no es nada extraño que este prejuicio nos gobierne burlando todo ensayo de ver las cosas como son en este campo].

Herencia y tradición

En nuestra vida de hombres interviene no sólo la herencia sino también la tradición. En el elemento hereditario se expresa la naturaleza. En la tradición se expresa la historia. En el hereditario encontramos el elemento, que se repite, estable, que nos hace parecer iguales a lo largo de los milenios, que no cambia. En la tradición un elemento inseguro, frágil, que puede desaparecer por olvido, por la desaparición de las adquisiciones históricas. Maneras de pensar, formas de vida, costumbres, las creencias más firmes que se creen enraizadas profundamente, pueden tambalearse cuando el estado general se modifica. Con la



aparición del internet, o antes, el de la TV, se perdieron tradiciones (la de conversar en la mesa), con la caída del bloque soviético desapareció el ethos comunista; con el exceso de bienestar, comodidades y apoltronamiento, desapareció el espíritu de sacrificio, el ethos heroico. Entonces decae una forma de vida y el hombre se encuentra en la inseguridad. La vida sigue, pero el elemento histórico ha desaparecido y el hombre se atomiza y se convierte en masa, que es una forma ahistórica de vida, de existencia meramente empírica. Esta lamentable caída, que se verifica tan acentuadamente en nuestros días, muestra que “no somos hombres en virtud de la herencia sino tan solo por la sustancia de una tradición”. La sustancia del ser del hombre reside en la tradición, no en la herencia biológica. La tradición remonta y penetra hasta en la prehistoria. Pero lamentablemente la tradición se puede perder completamente. Sólo la herencia es para el hombre una posesión indestructible. Cuando el hombre sale de la prehistoria, llega con “un capital” no heredable sino transmisible por tradición, que puede ser dilapidado o acrecentado. No es algo que podamos producir, sino como un don, anterior a todo pensar. Pienso por ejemplo en antiguos mitos que ya estaba ahí al comienzo de la historia, en arquetipos

colectivos que aparecen en los sueños, en los pacientes psiquiátricos, en textos antiguos. La historia podrá introducir modificaciones a esa sustancia en un proceso de carácter espiritual, incluso pueden surgir nuevos orígenes, como el tiempo eje, pero esto ya no le ocurre a un conjunto de hombres sino a ciertas existencias individuales excepcionales, quienes después de florecer, se olvidan o se malentienden. Tendencia de las tradiciones a vaciarse de su contenido sustancial y caer en la abstracción del simple intelecto, como si del simple intelecto pudiera producirse algo.

Historia y cosmos

Algo que destaca la singularidad del hombre y de la historia, es tomar conciencia de nuestra soledad cósmica. En la infinitud del universo, la Tierra no es más que un ínfimo grano de polvo. Y, sin embargo, es en este minúsculo espacio y en un tiempo brevísimo precedido por miles de millones de años, ha ocurrido algo extraordinario que, al parecer, no ha sucedido en ninguna parte del universo conocido: que el hombre despierta al Ser y a la conciencia. Es algo extraordinario, pero estamos aislados en el universo. Sin embargo, surge la pregunta:

“¿hay vida y espíritu, hay seres racionales también en otra parte del mundo?” (p. 307).

Jaspers estudia algunas respuestas dividiéndolas en negativas y positivas:

Negativa: las condiciones requeridas para que apareciera la vida – fruto de incalculable azares y coincidencias- en la Tierra son tan grandes, que es improbable que se repitan en otras partes del universo. En otros planetas del sistema solar, toda forma de vida vegetal es inferior. [en estos últimos años se han enviado sondas a nuevos cuerpos celestes y si bien se han encontrado algunos comparables en algunos aspectos a la tierra, no se ha encontrado vida ni formas de vida superiores]. Positiva: Contra lo anterior se sostiene que, si bien es grande el conjunto de azar y coincidencias fortuitas que da origen a la vida, en un universo que contiene miríadas de cuerpos celeste ha habido suficiente espacio y tiempo (14 mil millones de años) para que pueda haberse dado en otra región la milagrosa combinación que dio origen a la vida. [Yo creo que, aún si se sostiene que la existencia en otras regiones del universo es altamente improbable, no puede sostenerse una imposibilidad de principio. La razón es obvia: porque hay vida en la Tierra, al universo tiene la posibilidad de producirla y

no puede excluirse que el fenómeno pueda repetirse]. [En estos últimos años se ha verificado en aerolitos provenientes de Marte caídos en la Antártida la existencia de virus].

Negativa: no puede haber más que un mundo como la Tierra, pues el hombre, según la concepción judeo-cristiana, está hecho a imagen y semejanza de Dios y es único [es imposible pensar que un drama como el del pecado y de la encarnación del Verbo en el hombre, se repita en otras regiones del universo]. Es único también para una concepción antropocéntrica, que ven en el hombre el fin de la evolución y el centro del universo. Positiva: ese centralismo es de una arrogancia inadmisibile. ¿Cómo podría existir todo este universo sólo para el hombre? Ni siquiera las otras formas de vida terrestres no humanas existen sólo para el hombre. Cada ser vivo existe para sí. Antes de la aparición del hombre existió vida por mucho tiempo en el planeta. Por otra parte, aún entre cristianos que creían que el hombre fue criado a imagen y semejanza del Creador, se aceptaba la existencia de ángeles y demonios, o, en otras religiones, la existencia de seres míticos estelares. El cielo nunca estuvo vacío en el imaginario del hombre. Solo por la influencia de la ciencia

se ha formado una imagen del mundo mecanicista que ha expulsado del cielo a los dioses y ha producido el vacío.

Negativa: si el hombre no estuviera solo, ya habrían tenido tiempo los otros seres racionales de tomar contacto con nosotros a lo largo de la historia; pero no lo han hecho. Del cosmos sólo llega lo inanimado, no mensajes con sentido. Positiva: pero, se puede responder, quizás nos llegan a través de algún tipo de ondas, simplemente no las captamos porque carecemos del receptor.

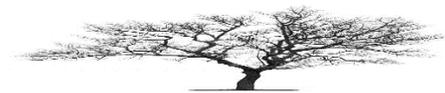
Mencionar las especulaciones anteriores no tiene otro objeto que el de hacer sentir el aislamiento del hombre en el cosmos, pero también de dejar abierta la posibilidad de vida y espíritu fuera de la tierra. Mientras no tengamos indicios de ello, no hay consecuencia para nosotros y la cuestión queda abierta. Pero esta mirada al cosmos y a nuestra soledad rebota sobre nuestra conciencia y agudiza nuestro asombro:

“No podemos negar la posibilidad ni tampoco contar con la realidad. Pero podemos darnos cuenta del hecho asombroso, siempre inquietante, de que el hombre, en el espacio y tiempo infinito, sobre este pequeño planeta solo desde hace seis mil años, o en tradición ininterrumpida, sólo desde hace tres mil [en el tiempo eje], ha

llegado a preguntarse y a saber de sí mismo, lo cual es lo que llamamos filosofar. El enorme fenómeno histórico constituido por esta conciencia pensante y por el ser del hombre en él y por él es, como totalidad, un acontecer mínimo en el cosmos, un hecho enteramente nuevo, por completo momentáneo, que apenas ha comenzado y, sin embargo, para sí, visto desde dentro, ya tan viejo como si abarcase el universo entero”. (p. 309). [La frase subrayada por mí es enigmática. Quizá se explica por referencia a lo eterno que, en el despertar histórico de la conciencia, se hace patente en el tiempo].

Estructura fundamental de la historia (cap. segundo)

El que Jaspers sostenga que no hay historia sin conciencia, sin conocimiento, no impide distinguir la historia como acontecer del conocimiento de la historia. Hemos destacado la peculiaridad de la primera. Ahora nos ocupamos con el conocimiento de la historia y ponemos de manifiesto el carácter peculiar que tiene dentro de las ciencias. Jaspers encuentra dos caracteres fundamentales de la ciencia histórica:



Lo general y el individuo. [fr., Lo singular y lo universal]

Convendrá recordar lo que dije en la introducción sobre las ciencias históricas según Windelband. La historia y demás ciencias históricas son ideográficas (que describen a lo individual), no nomotéticas (que ponen leyes generales y subsumen a lo individual en ellas), porque este era el contexto intelectual del debate en el que se insertan las ideas de Jaspers.

Si suponemos que la historia trata sus fenómenos apelando a leyes generales (causales o morfológicas o dialécticas) se nos escapa la realidad de la historia, pues historia es lo que no se repite. En el mundo natural leyes generales determinan los fenómenos y los fenómenos se repiten. Por ejemplo, el calor aumenta el volumen de los cuerpos. La ley se verifica cada vez que es calentado un cuerpo. El fenómeno se repite y vale como un caso de la ley general, como ejemplo que puede ser sustituido por otro. Si en el ámbito humano encontramos fenómenos que se repiten y que están sujetos a leyes (la sociología al tratar los fenómenos sociales como cosas pretende explicar ciertos fenómenos sociales de esta manera (Durkheim), hay que decir los fenómenos que se repiten no son lo propiamente histórico. Lo histórico es algo único, que no

se repite, lo individual, singular. ¿Ahora qué es lo individual, lo singular? Cuando pensamos en lo individual, acuden a nosotros ideas de la metafísica para decirnos: individual es lo que acontece en un determinado lugar en el tiempo y en el espacio. [el *principium individuationis*: la cosa se singulariza porque no hay dos seres que puedan existir al mismo tiempo en el mismo espacio]. Pero esta concepción de lo individual no es suficiente para caracterizar lo histórico, porque también los fenómenos de la naturaleza, que están sujetos a leyes generales y son sustituibles por otros, ocurren en un punto del espacio y del tiempo. ¿Qué es entonces lo individual histórico? Respuesta: “Para ser historia el individuo tiene que ser único, incanjeable, irrepetible”. ¿Y dónde encontramos este carácter único? En el hombre y sus creaciones. Todo lo demás adquiere ese carácter único en la medida en que sean referidos al hombre, como medios, como expresión o como su fin. Así, este árbol no es un árbol más en la masa anónima de los árboles del bosque que se repiten hasta el infinito, no es un árbol como cualquier otro, sino el árbol donde Buda tuvo su iluminación, o donde el poeta recibió la inspiración de uno de sus cuentos (Horacio Quiroga), o donde el héroe descansó de regreso a su país desde una de sus gestas, o la

rosa que el amante ofrece a la amada (única, porque *apivoisée et apivoisante*, como la del *Petit Prince*). Estos ejemplos apuntan al hecho que “como ser natural el hombre no es todavía historia; sólo lo es como ser espiritual”. Desde luego, los hombres, los individuos reales, pueden ser investigados por las ciencias naturales, pero sólo como casos de leyes generales, pero con este método de las ciencias naturales nunca accedemos a lo que es esencial a nuestro propio ser, es decir, a la libertad y a la revelación del Ser en la conciencia. Sólo en la historia nos encontramos en esta forma, no en la Naturaleza.

Fracasa el pensamiento que cree que puede aprehender lo singular, lo individual, en la historia dándole a un universal un nombre propio para que ese universal se convierta en un individuo histórico, también cuando cree que situando lo individual en un lugar en el espacio y en el tiempo aquél se convierte en individuo histórico, o cuando cree que el individuo se vuelve histórico cuando un universal (ley general, valor, un tipo) se manifiesta en él. Jaspers aparta el universal de lo propiamente histórico. No es lo decisivo.



Lo histórico es —reitera— lo único, lo irremplazable; pero no en el sentido de hecho particular empírico (este hecho empírico es absorbido y transformado por el elemento histórico); ni tampoco en el sentido de lo singular como símbolo de lo universal. ¿En qué sentido entonces? Como realidad que da vida a este universal. Lo histórico es “el ser autónomo ligado al origen de todo ser, y que toma conciencia de su autonomía asegurándose de su origen”. Esto es oscuro, pero se empieza aclarar cuando nos enteramos que:

“este ser particular, en la historia, es sólo perceptible por el amor y la intuición adivinadora que el amor hace nacer. Él está presente por aquel que ama y su unicidad se revela cuando el deseo de conocer está inspirado por el amor”.

Accedemos al conocimiento de lo individual histórico por la intuición [y esta es una tesis de la hermenéutica romántica. Creo que Jaspers está más cerca de Schleiermacher y de Dilthey, apoyados en la intuición de la vivencia originaria— que de la pre-comprensión del sentido de Heidegger]. El fundamento del acceso intuitivo a lo individual histórico está en el amor (y no sólo el amor de las cosas sino ante todo el amor entre dos seres humanos). Es el amor lo que permite una intuición de lo individual:

“Nuestro amor por un ser histórico particular nos hace presentir el fundamento ontológico al cual este ser está ligado. El mundo se revela en el infinito de lo singular desde que uno lo ama. Aquel que ama conoce, por una intuición reveladora, cómo el ser, este singular único y prodigioso, es histórico en el mundo. Pero él no se muestra más que en la historicidad del amor de un ser singular por otro”. (trad. franc. p. 304).

Lo que el amor descubre es un individuo histórico enraizado en el Ser y al Ser mismo, ese “singular único y prodigioso”.

Con esto último queda atrás el carácter siempre general del conocimiento, porque lo que se revela al final de la investigación, en sus límites, como elemento indispensable a la historia, no es nunca una ley general sino un elemento singular, el Ser. Este elemento está a la vez fuera del alcance del conocimiento, pero no es accesible más que por él. [empujar a investigación hasta los límites, para en ellos encontrarnos con el Ser -como lo Incognoscible y el Misterio].

Importante observación final: lo históricamente singular a lo que hemos llegado nos encamina hacia una idea de la historia universal que sería concebida como un ser singular y único. “Toda historicidad

se enraíza en el suelo de esta historicidad única y trascendente”.

La historia es constitutivamente transición

Mientras más nos encontramos con lo singular y único, más nos alejamos de la naturaleza, más nos acercamos a la historia. En este sentido es histórico lo que se aleja de lo que se repite, de lo vulgar, de lo insignificante, y se acerca a la grandeza. Lo verdaderamente grande no se repite, ni se perpetúa, sino que transita y pasa. No se puede poseer lo grande de manera definitiva. La “grandeza se manifiesta en la transición”. (trad. esp. p. 313) Y la razón de esta transitoriedad está [es algo de lo que ya habíamos hablado] en que siendo la historia “la revelación progresiva del Ser” [un tema hegeliano] y estando la verdad siempre en la historia, sin embargo, la verdad no está conclusa y necesita siempre completarse. Las “magnas obras espirituales” deben por esto pasar. Son, además, obras que se producen en las fronteras de las épocas. Ejemplos sobresalientes de este tipo de obras son la tragedia griega, la mística de Eckhart, la filosofía del idealismo alemán, Platón, Shakespeare, y sobre todo una época entera que contiene mucha de estas obras, como es la del tiempo eje entero: una época

de transición. Lo mismo de las obras de Tomás de Aquino y Dante. Las explicaciones sobre ellas son aquí muy someras. Sobre la tragedia (cfr. *Die Wahrheit*): se produce en el paso del mito a la filosofía. Los trágicos reciben de la tradición antiguos mitos, de los cuales ellos “potencian el contenido”, profundizándolo mediante preguntas e interpretaciones, un poco ya como se hará en filosofía, avanzando hacia el pensamiento racional que disolverá el contenido del mito, terminando con el mito “como verdad omnicomprendida”. El Idealismo alemán “se produce en la transición de la creencia a la impiedad” [por ejemplo, el ateísmo de la izquierda hegeliana: Feuerbach, Marx...; y luego el positivismo y el cientificismo se desarrollan con el fin del sistema de Hegel]. Incluso obras que apuntan a mantenerse eternamente como el sistema de Tomás de Aquino y la Divina Comedia de Dante, dan “la imagen de una realidad que, en el momento que ella ha sido pensada, ya pertenecía al pasado y se encontraba perdida sin retorno”. Fue la de estos una imagen sólo ideal de un mundo (que nunca fue real) que ellos formaron justo en el momento en que ese mundo iba a desaparecer para dar lugar a una nueva época. Puede surgir la impresión engañosa de una persistencia de esas obras en la duración,

pero en realidad la obra, después de la claridad que aporta en su transición, degenera y decae. Y los hombres que la imitan recaen en la repetición y el sopor de lo que se hace por costumbre o que encontramos en la Naturaleza:

“Las grandes manifestaciones de la historia del espíritu son, como transición, conclusión y principio. Son un ser intermedio que solo en su lugar histórico es originariamente verdadero, después perdura en la memoria como figura insustituible, pero que ni se puede repetir ni imitar. La grandeza humana parece depender de las condiciones de tal transición. Y por esto, a pesar de vencer el tiempo en la intemporal creación, su obra nunca es para los descendientes la verdad con la que pudiéramos llegar a identificarnos”.

Nos engañaríamos si creyéramos encontrar en alguna parte en la historia una verdad acabada. Los románticos se engañaron cuando creyeron encontrarla en la prehistoria. Imaginaron que, en ese tiempo de la verdad, la vida humana fue una vida con Dios. Aquella luz se apagó, pero aún recibiríamos una última claridad., que con la historia se perdería (la historia como “pérdida de un capital original”).

Pero Jaspers no acepta esta concepción, invocando –y esto me extraña un poco- las investigaciones empíricas que,

desenterrando restos prehistóricos, dan una imagen diferente: “las épocas prehistóricas eran groseras, el hombre infinitamente dependiente y a merced de todo”. Y después de juicio tan lapidario, parece desdecirse cuando señala que: “Ninguna forma de la condición humana nos es accesible si ella no se volvió espíritu y lenguaje”. [¿Cómo accedemos a las formas de vida prehistóricas si no disponemos de textos escritos? ¿y cómo emitir juicio tan lapidario si no podemos acceder a ellas?].

En suma: nada humano tiene permanencia. La verdad (verdad por la cual el hombre toma conciencia del ser) se manifiesta en el tiempo, la temporalidad encuentra su contenido y su sentido por esa manifestación de la verdad, aunque ésta inmediatamente se sustraiga y desaparezca. Creo que hablábamos de la imposibilidad de repetir lo grande de una obra; pero aquí Jaspers señala esta posibilidad: “La única repetición esencial es la de una vida surgiendo del origen actual en comunicación con la verdad del pasado —como camino que lleva a un origen común de todo”. Y esto no tiene nada que ver con una repetición meramente imitativa. El progreso puede ser un aspecto del movimiento histórico, pero no constituye el sentido de la historia. Un progreso, por ejemplo, un progreso

intelectual, no lleva a hacer del hombre un ser más profundo. Puede volverlo más superficial. No debe, entonces, buscarse al progreso por el progreso mismo. No es un fin absoluto. Es “esencial” en la historia, que permite al hombre recordar lo que fue y, por ello, conservar lo que fue para hacer de ello un elemento constitutivo de lo que va a venir.

A diferencia de lo que pasa en el resto del mundo, donde todo se repite, en la historia, y por la historia, el tiempo adquiere el sentido irrepetible de la historicidad. En la Naturaleza domina la repetición; pero hay también cambios, que son muy lentos, por ende, imperceptibles e inconscientes. Lo que dura a través del tiempo, pierde sustancia histórica y se vuelve indiferente. Todos los fenómenos que manifiestan una verdad auténtica están emparentados en una fuente común y tienen una permanencia que no es la de la duración a través del tiempo sino la de la eternidad.

¿Dónde encuentro esta verdad eterna? En mi realidad transitoria, pero sólo en el presente. No en el pasado, ni reproduciéndolo idénticamente, ni repitiéndolo. [Tiempo y eternidad son como dos rectas que sólo se cortan en un punto: el instante presente. Apenas se rozan, pero

este roce es decisivo para el tiempo]. Cuando la verdad eterna se manifiesta en el tiempo, el tiempo es abolido por esta. La historia es radicalmente transición. Por lo tanto, lo que dura no pertenece a su esencia, sino sólo base, material, medio. Del último punto infiere Jaspers que, en el tiempo, algún día la historia de la humanidad tomará fin, así como ella tuvo un comienzo. [¿será porque la eternidad no intervendrá más en la historia? ¿o porque el hombre desaparecerá? ¿o por una catástrofe cósmica? ¿o por una mutación tecnológica?] Jaspers se imagina ese fin y el comienzo muy lejanos. El hecho de que no podamos percibirlos, extiende una sombra que todo lo recubre. Y esto también habla –muy al gusto de Jaspers- del misterio que nos engloba al englobar nuestra historia.

La unidad de la historia (Capítulo Tercero)

¿Cómo pensar la unidad de la historia? Esta es la cuestión. Se trata de abarcar el conjunto de la historia universal en su unidad. Se han propuesto diversas interpretaciones. Pero todo lo que se ha propuesto para pensarla fracasa ante la vastedad y de la inconclusión de lo que tiene que pensar. La vastedad: los chinos del imperio medio pensaron la unidad como la de su imperio, pero dejaron

afuera a los pueblos que ellos consideraban bárbaros. Los romanos hicieron con su imperio otro tanto, dejando de lado a los germanos y partos. La iglesia cristiana ha concebido la historia como la historia del pecado y la redención, pero, aunque tenga pretensiones universalistas, no es realmente universal y otras religiones, con pretensiones igualmente universalistas, ven las cosas de otra manera. Siempre queda algo sin comprender. Fuera de la religión, otros ven la unidad de la historia en el progreso de la humanidad sobre la base de las ciencias y las técnicas; pero el progreso sólo puede llevar (no siempre) a un mejoramiento de las condiciones materiales e intelectuales de la humanidad, pero no incluye las dimensiones espirituales de la existencia. Se ha pensado en la unidad de la historia en base a los caracteres naturales comunes (físicos y psicológicos) del hombre, pero el hombre no es naturaleza sino historia, es las posibilidades que aparecen y desarrolla en la historia. Inacabamiento: una concepción como la de Hegel, que hemos mencionado en la introducción, habla de la historia universal como una totalidad cerrada, como si hubiera un comienzo y de un fin de la historia universal, dando de ella una versión que pretende definitiva. Jaspers hace una dura crítica de la esta interpretación de Hegel: primero, convierte a los fenómenos

históricos como simples medios para el desarrollo del fin, de modo que nada en la historia (ni las personas, ni las instituciones, ni los hechos) son algo por sí, cosa inadmisibles para Jaspers -y para mí-; segundo, su concepción reposa en este error: la historia no ha terminado, es inconclusa, y tampoco conocemos el remoto comienzo en la prehistoria. La sombra de este no-saber se cierne sobre el conjunto total de la historia, y el misterio del comienzo y del fin termina englobando nuestra existencia. Creo, así y todo, que el intento de Hegel es muy aleccionador para Jaspers. Puesto que no conocemos el fin en el que desembocará la historia, no podemos tratarla como una totalidad cerrada sino abierta y no podemos, en ningún caso, sacar conclusiones definitivas de un supuesto fin al que no se ha llegado y del que no se puede saber a ciencia cierta nada empírico. Se recurre, y se recurrirá siempre, en general a imágenes, símbolos, relatos para hablar de la totalidad de la historia. Para Jaspers no se tratará más que de representaciones de la unidad sin ningún fundamento empírico. ¿Hay que renunciar a la idea de la unidad? No. Y creo que no sería posible, pues la unidad es –en mi opinión- una idea, una idea en el sentido kantiano (aunque no creo que Jaspers la conciba como una ilusión trascendental) una idea reguladora de nuestro conocimiento y

sobre todo de nuestra acción. Los hombres tienden hacia la unidad representándola de distintas maneras, dándoles distintos nombres, buscándola realizar de distintas maneras, pero esa idea a la que tienden no se realizará nunca de manera cabal y definitiva en la historia.

Esto tiene que ver con la radical finitud del hombre profesada por la filosofía de la existencia. Pero Jaspers no condena los intentos de representación de la unidad, pues testimonian de la tendencia de los hombres hacia la unidad e, inversamente, de la atracción o eficacia del Uno (ahora dice Uno) sobre los hombres. Lo Uno es un término para lo Absoluto, Absoluto situado en la trascendencia, pero que suele aparecer en inmanencia temporal humana. Así se puede decir que los hombres son peregrinos de lo Absoluto en los diversos caminos de la historia. Un absoluto al que los hombres parecen llegar en un “reino de los espíritus que se co-pertenecen, el escondido reino de la revelación del Ser en la conciencia de las almas. Pero lo histórico no es más que el movimiento, el cual siempre, entre el principio y fin, nunca alcanza su propia significación, al menos que no tenga otra que él mismo”. [la de ser un movimiento hacia lo Uno].

Conclusión modesta de un pensamiento de la finitud. ¿Pero qué pasa entonces con el tiempo eje?

Jaspers bosquejó, como interpretación de la unidad, un esquema de la historia universal, y él cree que su esquema responde tanto a las exigencias de la unidad como a la realidad empírica. [no es una cosa descolgada]. Su esquema es una “representación de la historia universal” que “trata de dar unidad a la historia por virtud del tiempo-eje común a toda la humanidad”. Pero ese eje –precisa Jaspers- “no es un eje de que se podría afirmar su carácter absoluto y único para siempre, sino que es el eje de la breve historia transcurrida hasta hoy, que en la conciencia de todos los hombres podrían significar el fundamento de su unidad histórica reconocida solidariamente”. Ese eje es una época (800-200 a. C.) “respecto de la cual todo lo anterior puede ser una preparación, y a la que se refiere todo lo posterior, de hecho y a menudo con clara conciencia: “El tiempo eje no debe ser entendido como un fundamento intemporal que permanece debajo de la multitud de los fenómenos históricos que girarían en torno a él. Pero sí podría ser ‘la materialización de un eje ideal a cuyo alrededor el ser del hombre se encontraría en su movimiento’”. Así, podría haber otras materializaciones del

eje ideal, de otras manifestaciones de la verdad del Ser en el tiempo.

Referencias

- Andreas Cesana: “Karl Jaspers: Philosophie (1932), en *Hauptwerke der Philosophie 20. Jahrhundert*. Interpretationen, Reclam, 1992
- Karl Jaspers: *Origene et sens de l'histoire*. Paris: Plon, 1955.
- Karl Jaspers: *Les grands philosophes*, 1-2-3. Paris: Plon, 1957.
- Karl Jaspers: *La filosofía*. México: F. C. E. 1982.
- (Se agregará más bibliografía)



Obituario

Tenía 96 años

4 de junio de 2024

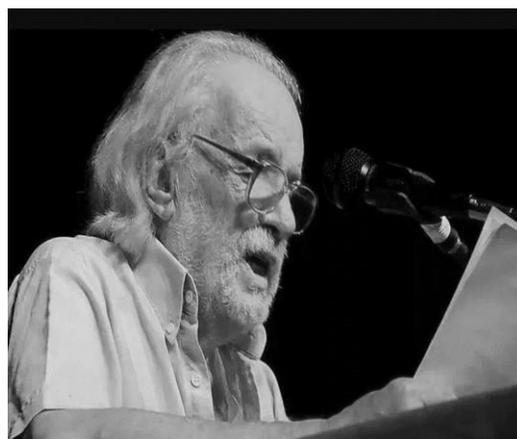
Murió Oscar del Barco (1928-2024),* el último místico del pensamiento de izquierda.

Por Silvina Frieria

El escritor, filósofo y pintor cordobés polemizó sobre la violencia armada y las organizaciones de izquierda en los años setenta y generó uno de los debates más intensos de las últimas décadas, “la polémica del 'No matarás’”. Oscar del Barco debió exiliarse en México durante la última dictadura. El místico y el anarquista, el poeta desgarrado por su visión trágica del mundo, el psiconauta entusiasta, el “maestro zen” que pregona el silencio y el pensador díscolo convergen en la figura del escritor, filósofo y pintor Oscar del Barco, que murió a los 96 años, este domingo, en la ciudad de Córdoba. El pensamiento de izquierda sería menos complejo sin su gravitación intelectual como militante, docente, investigador, editor y traductor. Hace casi

veinte años polemizó sobre la violencia armada y las organizaciones de izquierda en los años setenta y generó uno de los debates más intensos de las últimas décadas, “la polémica del 'No matarás’”.

La revista cordobesa *La intemperie* publicó a fines de 2004 fragmentos de una entrevista a Héctor Jouvé, en la que el ex integrante del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) relataba el fusilamiento de dos miembros de la agrupación (Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald) por sus propios compañeros, ocurrido en 1964, en Salta. Al número siguiente, apareció una carta de Del Barco en la que planteaba que “no existe ningún ideal que justifique la muerte de un hombre” y asumió su responsabilidad sobre aquellas muertes, así como la de todos los que participaron, apoyaron o simpatizaron con el EGP, el ERP, FAR o Montoneros. “Ningún justificativo nos vuelve inocentes.



Universidad Autónoma de Puebla. Funda y dirige la Revista *Espacios*. Nota de la directora de esta revista, Célida Godina H.

* Fue Profesor-investigador en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la

No hay ‘causas’ ni ‘ideales’ que sirvan para eximirnos de culpa”, agregó en esa carta que generó una galaxia textual de respuestas posteriores de León Rozitchner, Eduardo Grüner, Nicolás Casullo, Horacio González, Jorge Jinkis y Diego Tatián, entre otros.

Del Barco, que había nacido en Bell Ville (Córdoba) el 5 de enero de 1928, militó en el Partido Comunista Argentino hasta que fue expulsado en 1963 por su postura crítica hacia la Unión Soviética junto a José María Aricó y Héctor Schmucler. Como miembro fundador de la revista y editorial Pasado y Presente apoyó al EGP, grupo guerrillero de orientación guevarista. La carta de Del Barco, en la que cuestionaba especialmente al poeta Juan Gelman por el rol que había tenido en Montoneros, agitó el avispero de una izquierda refractaria a una profunda revisión crítica del pasado. Desde las páginas inaugurales de *La intemperie* la controversia se diseminó hacia otras publicaciones como las revistas *Conjetural*, *Confines*, *Lucha armada* y *El ojo mocho*. Las cartas, columnas de opinión y ensayos que suscitó la polémica fueron reunidos en 2007 en el libro *No matar*. Sobre la responsabilidad.

El escritor, filósofo y pintor cordobés llevó a cabo una importante tarea como editor y traductor de pensadores

como Antonin Artaud, Roland Barthes, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Louis Althusser y Julia Kristeva. En el exilio mexicano (1976-1983) trabajó como profesor[□] y editor de una colección de libros sobre marxismo y teoría política en la Universidad Autónoma de Puebla. Cuando volvió a la Argentina, dio clases en la Universidad Nacional de Córdoba y fundó la revista de filosofía *Nombres*. Publicó los libros de ensayos *Esencia y apariencia en El capital* (1977) y *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas* (1980), recientemente reeditado por la editorial Tercero incluido en ocasión del centenario de la muerte de Lenin, en una cuidada edición a cargo de Pablo Lovizio y con un texto introductorio de Luis Ignacio García.

También es autor de *El otro Marx* (1983), *La intemperie sin fin* (1985), *Juan L. Ortiz: Poesía y ética* (1996), *Exceso y donación. La búsqueda del dios sin dios* (2003), *Alternativas de lo posthumano* (2010) --que incluye un diario de viaje en el que relata sus experiencias con peyote y LSD—y *Un resplandor sin nombre* (2022); y de los libros de poemas *Variaciones sobre un viejo tema*, *Infierno, dijo, espera la piedra y sin nombre*, entre otros. Desde hacía tres décadas sumó una voluminosa obra plástica. Por iniciativa del sociólogo y escritor Horacio González, la Biblioteca Nacional editó en 2012 el libro

Escrituras, un volumen prologado por González que trazaba el recorrido de las inquietudes de Del Barco, que parte de la crisis del marxismo hasta sus acercamientos a la literatura y el arte.

Como una prolongación de la discusión acerca de la responsabilidad, a través de un comunicado, esta vez dirigido al diario cordobés *La voz del interior*, rechazó el premio de la Fundación Konex en la categoría ensayo filosófico en 2014. “No puedo participar de ningún modo en premios que se les han concedido a personajes como Amalia Fortabat, quien fuera cómplice de la dictadura militar genocida de nuestro país, a Mariano Grondona y otros de los que no conozco sus posiciones respecto de dicha dictadura”, argumentó. “No me considero de ninguna manera un ejemplo ético a proponer a los ‘jóvenes’ por cuanto no sólo apoyé la dictadura totalitaria de la Unión Soviética y la falta de libertades en Cuba, sino que acepté en 1964 el asesinato de dos integrantes del llamado Ejército Guerrillero del Pueblo”.

Su obra, escrita a contrapelo de cualquier ortodoxia, no ha recibido la atención que merece. Su amplia trayectoria no debería quedar eclipsada por la tentación de nombrarlo como “el filósofo del ‘No matarás’”. “El principio de no matar, así

como el de amar al prójimo, son principios imposibles. Sé que la historia es en gran parte historia de dolor y muerte. Pero también sé que sostener ese principio imposible es lo único posible. Sin él no podría existir la sociedad humana. Asumir lo imposible como posible es sostener lo absoluto de cada hombre, desde el primero al último”. Del Barco fue el último gran místico del pensamiento de izquierda.

Fuente:<https://www.pagina12.com.ar/741899-murio-oscar-del-barco-el-ultimo-mistico-del-pensamiento->

Oscar del Barco: La filosofía en extinción

Diego Tatián*

26-06-2022

Místico y anarquista, lo mismo que filósofo, pintor y poeta, la figura proteica de Oscar del Barco es tan inclasificable como incisiva, lo que se refrenda con la reciente publicación de *Un resplandor sin nombre* (Tercero Incluido), notable compilación de ensayos. Entrevista en profundidad con una de las mayores inteligencias de nuestro tiempo.

Oscar del Barco vive en un barrio cualquiera de la ciudad de Córdoba. Tiene 94 años y dedica sus días a leer, a escribir y a pintar. Cuando le propongo una entrevista sobre la filosofía que acompañe la cuidada edición española de sus escritos preparada por Martín Hendler (*Un resplandor sin nombre*, Tercero Incluido, Barcelona, 2022), me dice que no será posible: “Tendría que responder a todas tus preguntas como le respondí una vez a un amigo que creyó me burlaba con mis respuestas: no sé, no sé, no

sé... Hay un largo poema de Gamoneda que se titula “No sé”, y es así. ¿Cómo saber? Es la cruda realidad, cada pregunta pondría en juego una vida, sería una entrevista infinita, en el sentido de Blanchot, y yo no estoy para infinitos. Precisamente creo que la filosofía, por decir lo menos, está



Oscar del Barco. | Hugo Suarez

en extinción. Salvo si hablamos de otra cosa, de una suerte de vicio. El estupor de los primeros pensadores griegos dio comienzo a algo que vive en agonía. Es una locura, para usar la palabra de San Pablo, pensar que puede hoy haber una filosofía; con la evidente muerte de dios, cayó para siempre

* Diego Tatián es doctor en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y diplomado en ciencias de la cultura por la Scuola di Alti Studi Fondazione Collegio San Carlo di Modena (Italia). Es docente en la Universidad Nacional de San Martín y

trabaja como Investigador Independiente del Conicet en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas de la UNSAM.

la así llamada filosofía. Dios fue y es un espantapájaros”.

Sin embargo, de a poco la entrevista arranca.

—¿Cómo concibe su trabajo en la filosofía y en el arte?

—En primer lugar, debo decir que no soy filósofo, ni pintor, ni nada, así como un carpintero no es carpintero. Nadie ha visto nunca un carpintero, lo que ha visto es que Juan o Pedro trabajan en algo que se llama carpintería o filosofía o lo que sea; pero este no-ser queda en suspenso, un vacío que no soporta nada, tal vez ni el ser, porque podría decirse que algo o alguien son soportes de lo que hacen, pero no son lo que hacen. Antes de hacer tal o cual cosa hay “algo” que hace, ¿o no hay algo? y si no hay algo entonces hay nada, lo cual es contradictorio, luego tachamos el “algo” y solo queda el “hay”: hay-hay sin atributos. Es evidente que en un sentido de habla común podemos decir que Juan es un carpintero, lo que nos lleva a reconocer que existen niveles o grados específicos de niveles: en un nivel empírico (común) hay un algo que trabaja en carpintería o en lo que sea (nadie con sentido común podría negar la existencia de Juan, pero este Juan en otro nivel es un algo

previo o distinto de lo que hace... pero este algo ¿qué es? En el caso de que sea, ¿es una sustancia, un sujeto-yo, un “alma” o un misterio que nunca podremos conocer en sí precisamente porque lo somos y al serlo suprimimos toda posibilidad de conocerlo (como si lo mismo fueran el sujeto y el objeto de conocimiento)? Kant dijo que tal objeto – la existencia del mismo– era una posición, algo puesto, una forma y no una realidad. Decimos que Juan existe, pero este existir es puesto por el conocimiento: decimos Juan y esta es una petición, es como decir Juan-Juan (¿o alguien ha visto el existir como si fuera algo?). Sujeto, alma, espíritu, yo, son palabras, conceptos, formas incognoscibles por inexistentes como tales; llamamos sujeto, etc., a un conjunto de hechos y cosas, pero nunca se ha visto un sujeto-cosa-algo. No existe tal cosa, no puedo ir más allá de la palabra “yo”. Luego, y esto me importa señalarlo, no hay sujeto sino una idea (reguladora, dice Kant, como reguladoras son las ideas de “yo”, de “mundo”, de “dios”; ideas que regulan o articulan un conjunto en un concepto).

Este ha sido y es un importante problema filosófico, y fue discutido desde sus orígenes en Grecia dando lugar a la historia de la filosofía. Aclaremos: una cosa es ser como Juan, alguien dedicado al

estudio de la filosofía, digamos un profesor de Filosofía, y otra cosa es escribir-construir filosofía, plantear problemas propios de la filosofía y tratar de resolverlos (a eso se llama filosofía desde los presocráticos hasta Heidegger).

—Su formación universitaria es la historia. Ese tiempo de estudios universitarios estuvo también marcado por la militancia política. ¿Cómo llega a la filosofía? ¿Hubo algún filósofo o alguna lectura que produjeran ese “desvío” hacia la filosofía?

—Mi interés por eso que de una manera cada vez más confusa se llama filosofía es muy antiguo. Y digo confusa porque se trata de un cuerpo de conocimiento vivo, en un crecimiento incluyente cuyo objetivo, creo, es entender el mundo en totalidad: ética, estética, teología, política, epistemología, etc. Personalmente, creo que mi interés, mi pasión por la filosofía, comenzó, después de años de participar en la vida religiosa, con la lectura junto a algunos amigos, a los 17 años, de la obra de Hermann Hesse (principalmente Demian y Siddharta). Todos nos dedicábamos a “buscarnos a nosotros mismos” (algo lejanamente

parecido al “cuidado de sí”, de los últimos textos de Foucault).

A partir de este punto común, los caminos se bifurcaron: Rodolfo Ortiz se dedicó a la pintura hasta su muerte prematura, metido en la montaña, adonde yo lo visitaba para ver lo que pintaba y para conversar sobre pintura (luego los dos ingresamos a la práctica del budismo, que duró varios años, con un “maestro” perteneciente a una escuela instalada en Estados Unidos); su hermano Héctor fue profesor de Filosofía en la universidad; Alfredo Paiva se dedicó con toda su alma a la poesía, luego emigró a Ecuador cuando fue perseguido por la dictadura militar, se volvió católico activo y también murió joven. Yo me dispersé en lo que iba a ser mi vida, filosofía siempre, poesía siempre. Siempre quiere decir en todos los avatares, a veces trágicos (como la guerrilla en el norte argentino), pero siempre intensa, diría arrebatada, medio loca. Al final sigo, con muchos años auestas, “buscando” como al principio: filosofía, poesía y ¡pintura! (más de treinta años todos los días de la mañana a la noche metido en una pieza al fondo de mi casa, pintando (el final de esa “locura” está por verse). Influenciado, podría decir, como punto de partida que aún perdura, por el expresionismo abstracto norteamericano.

En todo esto hay como una enseñanza: la pluralidad de “prácticas” donde uno debe jugarse por entero, un tipo de juego que, junto con otras pasiones, constituyó gran parte de mi vida. Pasión religiosa, pasión política, pasión poética y pictórica, pasión amorosa, pasiones amistosas... Una “vida”, diría Deleuze.

Vuelvo a la filosofía para señalar la importancia que tuvo, para lo que llamo “pensamiento”, descubrir la revista *Tel Quel* (primero Hesse, después *Tel Quel*, como verdaderos mojones de una prolongada aventura). En ella conocí, ante todo, a Bataille y a Derrida, más una serie amplia de filósofos, no únicamente franceses (los nombrados más Foucault, Lyotard, y tantos otros dedicados a la filosofía, a la música. De paso: comencé a pintar sometido para siempre por el quinteto de Schoenberg (lo que no quiere decir nada, pero...)).

—¿Hay una inherencia de filosofía y escritura? ¿Es la escritura filosófica puramente comunicativa o escribir es necesario para pensar? ¿Qué es la escritura filosófica?

—La no existencia sustancial de un sujeto-yo-alma hiere la idea de autor (con todas las

consecuencias de existencia que trae aparejada esta negación que creo fundamental para entender la idea —y la práctica implícita— de un “nuevo comienzo”. Si no existe un yo-sujeto, se vuelve lógicamente imposible sostener la realidad material de un “autor” (salvo la obviedad de decir que tal individuo, Borges por ejemplo, escribió o pintó tal o cual cosa, lo cual en un nivel empírico resulta imposible negar —aunque se lo puede negar literariamente, por supuesto). Cito una frase de Foucault que sintetiza su gran texto ¿Qué es un autor?: “El autor no es exactamente ni el propietario ni el responsable de sus textos; no es el productor ni el inventor...”.

Si no hay un sujeto-yo, hay un “discurso”. Pero ¿quién escribe ese discurso? ¿“Quién habla”, se preguntó Nietzsche? El texto se escribe solo. Mejor que decir “se escribe” sería decir “aparece” en un “lugar” que luego llamamos “yo”, etc. Se puede parangonar con el sueño, el cual es una narración de la que no podemos decir que tiene un sujeto-narrador, y sin embargo está allí; está allí sin autor, sin alguien que pueda decir “yo lo elaboré”, “yo soy el autor”, porque precisamente no hay yo-sujeto que pueda pensar y manifestarse como sueño o que pueda escribirlo in mente y posteriormente trasladarlo a la escritura.

Pero si no hay autor, toda la construcción se derrumba y se da lugar al “lo” que carece de sustancia, de fundamento trascendente, y a un mundo sin fundamento, ¡oh!

Decimos que se trata de un algo carente de concepto, carente de un nombre que rinda cuenta de él. No tiene consistencia empírica, pero tiene una función ideal. No existe ontológicamente pero sí como idealidad regulativa. Estructuras ideales son las que permiten la construcción empírica: las ideas regulativas son parámetros de la organización psicológica en un “yo”, de la materia en “mundo”, de la totalidad en “dios”. Permiten que haya un mundo en vez de solo un caos.

Heidegger dijo: “no-obras sino caminos”, no el cierre en totalidades (obras), sino caminos. Pero los caminos tienen un punto de partida y otro de llegada que cierran todo en un origen y en un fin. Machado decía: “No hay camino, se hace camino al andar...”, sin origen ni fin, el camino, sin tiempo y sin espacio: sin concepto. El camino surge y desaparece sin ir- hacia, se hace o es el andar; todo está “vacío”, todo puede ser objeto de una “reducción” sin término. No hay base ni fundamento: un árbol, una taza, cualquier cosa se disuelve en el vacío de la nada. Pero “hay”. Negar el hay

implicaría la extinción absoluta. Nos encontramos frente a una “locura” —diría San Pablo—: un pensar paradójal, contradictorio como su forma. No obstante, nos aferramos a eso indecible, in-mundo, inexistente, que se llamó “dios”, “espíritu absoluto”, etc. (asunción de la teología por la filosofía y viceversa). Allí recurrió Bataille para hablar de un yo, un mundo y un dios sin existencia. Nos enfrentaríamos así al silencio paradójal de un “nuevo comienzo” de la filosofía.

—¿Qué es un filósofo?

—Alguien que vive por el pensamiento. Necesariamente debemos hablar de niveles; distinguir los diferentes niveles de análisis, desde lo más simple a lo más complejo. Una organización de conductas que se materializan, digamos, como un “deber-ser”: no matar, no robar, amar al prójimo, tener piedad, etc. Una ética del “deber” como comunidad política, religiosa, artística (la poesía, la música, la pintura, la mística, como “formas” ontológicas; Rimbaud, Tolstoi, Beckett, Duchamp... y una infinidad de nombres, digamos, en la humanidad). Se trata de una toma de conciencia trascendental: el “más que hombre” nietzscheano, el “hacerse vidente mediante el desarreglo de todos los sentidos”

rimbaudiano, el vacío de Nagarjuna, el absurdo de Beckett, la mística sin dios del maestro Eckhart... Esto apunta, en resumen, a las prácticas más elevadas del planteamiento ético (más allá del yo, más allá de los “principios”, más allá de los “deberes”), que solo encuentran su “sentido-sin-sentido” en el amor y sus formas, en la libertad del afuera (del encierro ideológico-metafísico como dominación de los cuerpos y las almas); en el desprendimiento, en la pobreza, etc.; un mundo otro que mundo. Esta es, por supuesto, solo una apuesta pero que puede ser trabajada o puesta en práctica aquí y ahora, en el instante absoluto. Hacer-camino, las “obras” como caminos, como intemperie, como una inédita “nada” que rompe el círculo opresivo del ser. “Más-allá-del-ser” fue el apotegma platónico y el tema central, me atrevo a decir, de la filosofía; pienso ante todo en Nietzsche, en Heidegger y tantos otros filósofos y artistas que se podrían nombrar. También en algunos poetas argentinos como Macedonio Fernández, Murena, Bonino (que no era poeta pero produjo un gran trabajo sobre el lenguaje), Viel Temperley o Fijman. Es posible que estemos en un final y en un comienzo de una época sin fundamento. La humanidad está en un límite de muerte y de vida, frente a una posibilidad real de

inexistencia y una posibilidad ideal de “salvación”. Todo depende de cada uno, cada uno es responsable, tenga o no conciencia del propio tiempo. Al final de su vida, Foucault dice: “Una cosa sin palabras en un lugar vacío”. ¿Cosa? ¿Lugar? Respecto a Heidegger –mi antiguo maestro, que vos supiste reconocer en su momento–, me parece que el “tema” (también en sentido musical, por cierto) de la “técnica” es el punto más intenso del vértigo ideal que articula la gran constelación del “camino” trágico de su pensamiento. Tal vez hoy lo más importante, en cuanto a Heidegger, sea haber considerado esencial, como culminación de la “historia del ser”, el problema de la técnica. En la técnica lo que está en juego es un destino: si no se logra superar la técnica como materialización suprema de la escisión metafísica, la humanidad marcharía hacia su inevitable destrucción, el hombre alienado como una cosa en una poshumanidad automatizada sería el inicio de una nueva edad en la historia-del-ser.

Y ya casi nadie cree que en esta tragedia habite “lo que salva”. Claro que los dados ya están echados y el azar aún no está abolido.

—Alguna vez dijo que la filosofía es una religión. Es algo paradójica esa idea. ¿Qué significa exactamente?

—Lo dije. Religión pagana que llama “dios” al “abismo de la razón” (Kant), lo otro con todas sus consecuencias trágicas. Pensemos en Sócrates, o en el mito de Jesús. La religión como intento, o como plenitud de la nada, algo así. ¿La negatividad? ¿La falta de fundamento? ¿Lo santo- demoníaco?

“Religión” como intento de salir de sí a lo otro que no sabemos, no podemos saber, qué es ni si es. En tal sentido, la palabra “religión” apunta a la apertura perpetua a “eso” sin nombre que llamamos ser, un ser no ontológico, vacío, la posibilidad-imposible de una locura en cierto modo teleológica, cuyo fin es la muerte.

Así de sencillo y ¡trágico! De esta forma “religiosa” sabían los místicos y los primeros mártires cristianos, cuya búsqueda de la muerte sacrificial fue un espantoso ejemplo de la búsqueda real de ese “dios” sin existencia que está en el fondo trascendental de toda religión. Estoy escuchando el intento-musical fracasado de Jean Barraque por mostrar “eso” que llamo indeterminado e indecible, y digo fracasado porque no

existe alternativa al fracaso, debemos fracasar mejor, fracasar más, sin miedo.

En este sentido, entiendo por religión la potencia de lo otro arrojándonos a la intemperie, socavándonos sin límites, en cuerpo y alma. Pienso, claro, fuera de las religiones estatuidas, de la horrible metafísica del dominio de un dios personal, político, erigido en fundamento del mundo y del hombre, de la tragedia humana...

—Los filósofos, desde Platón hasta Heidegger, trazaron un vínculo entre la filosofía y la muerte: filosofar es aprender a morir, una preparación para la muerte, una anticipación de la muerte... ¿Le parece que se referían a una práctica? ¿A una toma de conciencia de la finitud? ¿A una sabiduría alternativa a la de las religiones instituidas?

—Sí, es una toma de conciencia de la finitud y esto, por supuesto, es fruto de una práctica. Uno se pregunta: ¿de qué práctica? y me parece imposible hablar de una práctica como un deber-ser. Hay una multiplicidad de prácticas conducentes a un “más allá del hombre”.

En este sentido juegan un papel importante las drogas llamadas enteógenas, buscadoras del dios; Nietzsche las llamaba

dionisiacas. Foucault, cuya obra gira alrededor de este tema —la obsesión por la muerte como un camino de trascendencia y una práctica consecuente hasta su final—, no solo practicó con múltiples drogas, sino que llevó a cabo prácticas dolorosas como el sadomasoquismo, y una práctica que podemos llamar “literaria”: la superación crítica del sujeto como autor. Práctica del dolor como goce, como apertura a lo propiamente abismal.

En este sentido, también es relevante señalar por su importancia las prácticas escépticas y fundamentalmente místicas.

No solo en el cristianismo sino también en el budismo, el islamismo, el judaísmo... Ciertas corrientes filosóficas han profundizado en estas búsquedas de lo trascendente. Basta pensar en los estoicos o en filósofos como Bergson, Levinas o Heidegger, al menos en teoría. Filosofías que exponen el problema de lo sagrado como una suerte de Plataforma precisamente de esa búsqueda de lo absoluto. Pienso también en Hegel, Plotino, Blanchot, Foucault y tantos otros pensadores de distintas épocas y corrientes, no únicamente filosóficas, ciertamente. El tema es inagotable.

—Sócrates llegó a decir de sí mismo que era un “muerto” en la ciudad; también un “extranjero”. ¿El “estupor de la filosofía” produce necesariamente una soledad, un retiro de lo social, de la política, del mundo?

—No. Estoy lejos de pretender plantear un deber ser; si tomamos en serio la idea de libertad, caduca la moral como ley (burguesa); no hay sujeto, yo diría que... un mar insondable, sin nosotros, sin quien. Por cierto, este “abismo” —como lo llamó Kant— carece, por lo menos, de nómos, de un nomos-dios ontológico. ¿Qué hacer?

No podemos convertir nuestros deseos y nuestras experiencias en imperativos morales. Si se asume la conciencia de lo libre-ontológico, cada uno de eso absoluto debe asumir sus actos sin fundamentos, sin más allá. Hay que elegir y atenerse a las consecuencias. Tenía razón Sócrates. Claro, lo mataron.

Fuente:

<https://www.perfil.com/noticias/cultura/la-filosofia-en-extincion.phtml>

Oscar del Barco

Por Diego Tatian

Ayer murió Oscar del Barco en Córdoba. Vivió consciente de las cosas y con descuido de sí, siempre fuera del creciente narcisismo que afecta al mundo contemporáneo convertido en sociedad del espectáculo, a extrema distancia del “artista” y del “filósofo” como empresarios de sí mismos. Lo que tracciona la búsqueda a través del pensamiento (en cualquiera de sus formas) y moviliza la singular aventura de la experiencia que Oscar puso en movimiento es una promesa. La promesa de un hallazgo, aunque incierto tanto en su existencia como en su consecución. Una confianza infundada que proteger y renovar. “En el mayor de los silencios, en el despojo y el abandono, en el momento más aterido y doloroso, cuando se ha tocado el extremo de lo mísero, en la última de las horas, allí, se puede, es posible que algún día, en alguna hora, como lo más débil y efímero de lo débil y efímero, se encuentre el sentido”, escribió alguna vez. No se trata de expresarse a sí mismo, sino siempre de algo que encontrar – que se nombra aquí con la palabra “sentido”, y otras veces de otro modo.

Frente al desmoronamiento de la experiencia, el trabajo con las ideas, con las palabras, con el arte, mantiene abierta una hospitalidad hacia lo indisponible que impide la clausura del mundo, precisamente porque nada es posible hacer con lo que vemos en sus cuadros o leemos en sus poemas, ni frente a ellos se obtendrá respuesta alguna a la pregunta ¿qué es esto? ¿qué hacer con esto? Nada es posible hacer, que no sea construir una morada contigua al fragor del mundo, levantarse cada mañana a pensar con las manos, por apenas sostener la promesa de que todo comience de nuevo para “comprender que cada ser humano es un Absoluto y vivir en consecuencia”.

Ayer murió Oscar del Barco en Córdoba -lo hizo no de cualquier forma sino, creo yo, muy concentrado en morirse. No sabemos qué se llevó, pero sí qué nos dejó. La gratitud por su vida intensa es mucho mayor que la tristeza.

Fuente:

<https://www.facebook.com/diego.tatian.1>



Miscelánea



*En esta sección, encontrarán
artículos originales y de
difusión, creemos
que no los debemos
perder de vista.*

Prevenir una guerra nuclear es prevenir la **extinción de vida en el planeta**

Telémaco

Talavera Siles*



Primera Guerra Mundial

La Primera Guerra Mundial duró aproximadamente cuatro años, desde el 28 de julio de 1914 hasta el 11 de noviembre de 1918. Respecto al número de muertos, las estimaciones varían, pero se cree que murieron alrededor de 16 a 20 millones de personas, entre civiles y militares. Se estima

* Presidente de Kairós (<https://kairos-educacion.com/>). Líder educativo, referente en materia de innovación y creación de equipos y redes internacionales para el cambio educativo. Ha sido Rector de la UNA, Presidente del Consejo Nacional de Universidades de Nicaragua, del Consejo Superior

que hubo alrededor de 21 millones de heridos en total.

Segunda Guerra Mundial

La Segunda Guerra Mundial duró aproximadamente seis años, desde el 1 de septiembre de 1939, cuando Alemania invadió Polonia, hasta el 2 de septiembre de 1945, cuando Japón se rindió oficialmente. En cuanto al número de muertos, se estima que entre 70 y 85 millones de personas perdieron la vida como resultado directo e indirecto del conflicto, incluidos civiles y militares. Las estimaciones varían ampliamente, pero se calcula que hubo entre 40 y 50 millones de personas heridas en el conflicto.

Tercera Guerra Mundial: guerra nuclear

Es imposible predecir con precisión el número exacto de muertes que resultarían de una guerra nuclear, ya que dependería de varios factores, incluyendo el tamaño y la escala de los ataques nucleares, la ubicación

Universitario Centroamericano, del Consejo Universitario Iberoamericano, Ministro Asesor para todos los temas de Gabinete de Gobierno, ha recibido 7 Doctorados Honoris Causa, así como diversas distinciones nacionales e internacionales.

de los mismos, la respuesta de los gobiernos afectados, la preparación de la población y otros factores variables.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que una guerra nuclear tendría consecuencias catastróficas a nivel mundial. Incluso un número relativamente pequeño de detonaciones nucleares podría causar una cantidad masiva de muertes inmediatas debido a la explosión, el fuego y la radiación, además de provocar un invierno nuclear que podría desencadenar hambrunas globales debido al bloqueo de la luz solar y la interrupción del clima.

Los expertos en seguridad y política internacional han estimado que incluso un conflicto nuclear limitado podría resultar en la muerte de millones de personas y tendría efectos devastadores en el medio ambiente, la economía global y la estabilidad política. Por lo tanto, la prevención de una guerra nuclear sigue siendo una prioridad crítica para la seguridad internacional.

La vida en el planeta, y no solo la vida humana, sino toda forma de vida depende en gran medida de pocas cabezas y lamentablemente no necesariamente bien ponderadas. Ya los muertos podrían ser no cientos de millones sino miles de millones de seres humanos.

Se estima que una guerra nuclear en toda su dimensión ya no duraría años, ni

meses, ni semanas sino unas pocas horas en que el planeta entero física y biológicamente quedaría destruido, además de las consecuencias remanentes devastadoras de las radiaciones.

Reservas mundiales estimadas de armamento nuclear.

Fuente: Países con armas nucleares - Wikipedia, la enciclopedia libre:

PAÍS	Ojivas nucleares activas/total	Año de los datos
Rusia	5889	2023
Estados Unidos	5244	2023
China	410	2023
Francia	290	2023
Reino Unido	225	2023
Pakistán	170	2023
India	164	2023
Israel	90	2023
Corea del Norte	30	2023
TOTAL	12,512	2023

La “Gleichschaltung” neoliberal

Pier Paolo

Caserta

Profesor de filosofía italiano

Primero me gustaría intentar sugerir cómo la contrarrevolución digital no debería verse simplemente como un desarrollo del capitalismo financiero. De hecho, ha permitido establecer el nuevo orden digital que, gracias a herramientas de eficacia y omnipresencia sin precedentes, ha desrealizado el «orden terrenal» (Byung-Chul Han, *Le non cose*) permitiendo que el horizonte individual se rediseñe en su conjunto, prolongando la idolatría del Mercado a través de la Tecnología y el mito de su omnipotencia y relanzando la ideología mercantil justo cuando experimentó un serio revés con la crisis financiera de 2007/8.

De esta manera, el orden digital se ha convertido en la herramienta clave al servicio de una profunda reestructuración antropológica que persigue el poder tecnocrático actual. En la práctica, el orden digital no solo ha permitido aplicar un poderoso apretón, comprimiendo tanto el campo del pensamiento – que el capitalismo digital atrofia colonizando el tiempo de los tecno-sujetos – como el de las alternativas, que para ser adoptadas deben primero ser adoptadas y sobre todo debe ser imaginadas, pensadas, considerada deseable o simplemente posible.

Este es un primer carácter constitutivo del capitalismo digital, que se comporta como un gigantesco vampiro que se alimenta de la libido como destaca Shoshana Zuboff en su libro “*Surveillance Capitalism*” (2019). En otras palabras, en comparación con el capitalismo tradicional, el nuevo tipo de capital no solo extrae



plusvalía del trabajo, sino también «de la experiencia humana en su totalidad».

Vuelvo a la restricción del campo de alternativas, cuestión central para el desarrollo de mi razonamiento. Carlo Formenti defendió (Guerra y revolución, 2023), siguiendo a Lukács, una lectura no determinista de Marx, ya que «ninguna dimensión del ser social condiciona a las otras sin estar a su vez condicionada por ellas».

Por tanto, si es cierto que las leyes de la economía adquieren un carácter abrumador, sin embargo, la estructura económica no determina la conciencia directamente, sino «a través de la totalidad del ser social». Esto significa que la acción subjetiva, no ejerce su capacidad de decisión en sentido absoluto, sino siempre dentro de un campo de alternativas predefinidas.

A partir de este marco, el objetivo es captar y describir cómo, durante los últimos quince años, es decir, con la instalación del capitalismo digital, se ha conuido al establecimiento del nuevo orden digital, una contrarrevolución digital que ha provocado una severa restricción del campo de las alternativas disponibles para la acción subjetiva y para política, particularmente para las clases trabajadoras.

Cómo se logró esta vasta persuasión en el Occidente tecno-capitalista; es, en mi opinión, el principal problema al que nos enfrentamos hoy; y esto sólo puede explicarse entrando en la lógica profundamente manipuladora del capitalismo digital, basada en una sofisticada ingeniería conductual. Desde este punto de vista, me refiero, entre otras cosas, a alguno de mis trabajos publicados en las páginas de L'Interformazione.

Aquí me gustaría, en cambio, desarrollar y aclarar un tema unificador: cómo, a través del nuevo orden digital, se está creando una verdadera Gleichschaltung («sincronización») neoliberal. Esto no sorprende, porque constituye una consecuencia coherente de la definición de totalitarismo neoliberal, es decir, una ideología que pretende ocupar todos los espacios de la vida del individuo; así que no nos debería sorprender que hoy los individuos no sean conscientes y tiendan, por el contrario, a creer el horizonte neoliberal, a confiar en él y a identificarse con el sistema, porque esto es inherente al carácter básico del concepto de adoctrinamiento, así es como ocurrió con su arquetipo ideológico bajo el nazismo.

La Gleichschaltung, es decir, la campaña de sincronización de la sociedad, fue lanzada por los nazis en 1933 y duró

hasta 1937. Su objetivo era, como sugiere el término, asumir el control total sobre el individuo, así como sobre cada organización y cada aspecto de la vida, con el pretexto de purificar la cultura y la sociedad.

Desde hace algún tiempo existe una Gleichschaltung neoliberal y su realización efectiva se encuentra en una etapa avanzada. Los individuos de masas deben estar alineados, obligados a ajustarse a una ideología funcional al orden mercantil que ha continuado en la tecnocracia neoliberal.

La filiación de un mismo esquema se da dentro de diferentes formas estatales y políticas y convive sin problemas con esta diversidad. El nazismo primero alcanzó el poder, se apoderó de los mandos del Estado y luego lo ocupó y se identificó completamente con él. La élite anglosajona es, sin embargo, transnacional, nómada y ubicua (Jacques Attali, Breve historia del futuro). Los primeros hicieron uso de la represión, los segundos de la promesa de la extensión ilimitada de la libertad individual.

El capitalismo digital constituye la principal herramienta al servicio de la «sincronización» del individuo en la nueva sociedad de masas. Comparado con los totalitarismos del siglo XX, esta no se basa en la represión, sino en la “libertad” y de ahí deriva tanto su eficacia como las dificultades para decodificarla; obviamente

se trata de una cierta manera de entender, o más bien de presentar la libertad, dado que las «batallas» en el centro de la ideología neoliberal no son batallas de libertad y la supuesta extensión ilimitada ligada a la posibilidad infinita de manipular al individuo esconde su definitiva reducción a mercancía (Silvia Guerini, Del cuerpo neutro al cyborg posthumano, 2022).

Así la «sincronización» del individuo-masa en el nuevo orden digital hace uso del equipamiento ideológico de la corrección política, del feminismo neoliberal y de la «igualdad de oportunidades», del pensamiento LGBTQ+, del transhumanismo; y también, sin ninguna paradoja, de un «antifascismo» nominalista, despojado de toda conexión con la cuestión social, pregonado por belicistas, atlantistas y libremercadistas, es decir, por aquellos que ritualmente señalan a un enemigo del pasado incluso cuando caminan junto al neo-autoritarismo del presente, como bien hemos podido comprobar una vez más, y de manera más llamativa, con motivo del teatro mediático del pasado 25 de abril.

He aquí, por tanto, los rasgos generales de lo que debe considerarse una verdadera Gleichschaltung neoliberal y de la que se puede encontrar una pieza más en el crescendo mediático orquestado con

motivo del pasado 25 de noviembre ([https://www.lesistenza.info/attpol /orden-del-dia-divide-et-impera-climax-perfetto-25-novembre/](https://www.lesistenza.info/attpol/orden-del-dia-divide-et-impera-climax-perfetto-25-novembre/)), que se ha convertido en una fecha inamovible de la liturgia políticamente correcta.

De hecho, la voluntad de moldear al individuo y a la comunidad deriva necesariamente de la noción de totalitarismo liberal. Hoy, los medios materiales (incluida la ideología) utilizados para este propósito no pueden considerarse misteriosos. Tampoco es casualidad que la corrección política, con su ímpetu moralista, desempeñe una función similar a la del deseo maniaco de purificar la sociedad y la cultura en la Gleichschaltung original, la nazi.

Finalmente, puedo mencionar otro aspecto central en la Gleichschaltung neoliberal, inherente también a su definición y al esquema general, común al modelo y a la copia, de transformación y estandarización del individuo y de la comunidad, es decir, el hecho de que pasa por el adoctrinamiento de los más jóvenes, de los adolescentes, de los preadolescentes e incluso de los niños, a través de la capacidad que adquiere el nuevo orden digital de dirigirse a ellos directamente, saltándose todas las formas y figuras de intermediación social y educativa, pasos que se han ido

dando adoptadas para domesticar, neutralizar o deslegitimar.

Cualquiera que haya estudiado el funcionamiento y la lógica en que se basa el capitalismo digital, o simplemente haya observado cuidadosamente sus efectos en la infancia y la adolescencia, se da cuenta de que el orden digital realiza la ya inherente tendencia del neoliberalismo hacia la total desconflictualización y desintermediación de la sociedad, llevándolo a la consecuencia final y más radical, es decir, la enrarecimiento, desestructuración y en última instancia anulación de la relación con las figuras de referencia, padres y profesores.

Los padres se sienten distraídos y atomizados a través de las mismas herramientas a las que sus hijos son cada vez más abandonados; estos últimos son atacados permanentemente con campañas mediáticas ad hoc y las contrarreformas escolares los vuelven lo más inofensivos posible.

De esta manera, se ha logrado, y se logra cada vez más, el resultado de anticipar los tiempos e intensificar los efectos de la separación monádica de los individuos, del retraimiento narcisista y de la disolución de los vínculos comunitarios. Además, la tecnocracia neoliberal, culminación de la ideología mercantil, ahora se opone explícitamente a la familia; y tiene uno de sus

pilares en la destrucción y colonización de las escuelas públicas.

También en este caso podemos ver cómo el capitalismo digital predispone y amplifica todas las escisiones y formas de desintegración que sus apéndices ideológicos fortalecen y concretan. En este sentido, resultan especialmente útiles las páginas del citado libro de Silvia Guerini dedicadas a la saturación de las escuelas, principalmente en los países anglosajones, con la ideología de «género neutral», que se encuentra en el origen del crecimiento exponencial de los fenómenos de tipo disforia.

En Canadá, el adoctrinamiento sobre la “identidad de género” ha penetrado en las escuelas, como resultado, niños y niñas de hasta 11 años piden usar sus pronombres preferidos y muchos adolescentes se definen como pan-sexuales (...). En Canadá, a los niños y niñas de todas las edades se les enseña que tienen una «identidad de género» y que ésta es más importante que el sexo biológico.

La política escolar prevé la posibilidad de una “transición social” sin que los padres sean informados. Un padre se enteró de que se hacía referencia a su hija con un nombre masculino cuando lo leyó en el anuario de séptimo grado. La condena a 6 meses de prisión y una multa de 30 mil

dólares para este padre que se opuso a la administración de bloqueadores a su hija es un precedente significativo, peligroso y preocupante.

En conclusión, la Gleichschaltung neoliberal debe entenderse a la luz de todos los aspectos y contextos complementarios en los que se arraiga y se hace explícita la reproducción de su ideología.

El nuevo orden digital, que constituye quizás la realización más completa del «capitalismo mágico», mantiene unida y relanza toda la construcción material de la ideología, la lleva a un nivel superior y ofrece al individuo de masa un horizonte trascendente en el que ubicarse, resultando en un severo cierre del campo de alternativas disponibles para la acción subjetiva y política.

Fuente:

<https://observatoriocrisis.com/2024/04/28/la-gleichschaltung-neoliberal/>



Los fundamentos míticos del Capitalismo

Gil Manuel

Hernández I Martí

2024-05-31

Quien ha perdido los símbolos históricos y no puede contentarse con 'sustitutos', se encuentra hoy en una situación difícil: ante él se abre la nada, frente a la cual el hombre aparta su rostro con miedo. Peor todavía, el vacío se llena con absurdas ideas políticas y sociales, todas ellas espiritualmente desiertas.

—Carl G. Jung (Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo, 1934).
El poder del mito

El capitalismo, como sistema económico y social preponderante a nivel mundial, ha ejercido y continúa ejerciendo una influencia significativa en nuestras vidas y en la configuración de las sociedades de manera profunda, compleja y perdurable. Esta *formación histórica*, arraigada en teorías y prácticas económicas y políticas, opera como un modo de producción material, una maquinaria para la generación y concentración de ganancias, y un mecanismo de control social que se apoya en una lógica de explotación que abarca diversas dimensiones, como clase, género, raza y especie. Además, constituye una poderosa fuerza de configuración de subjetividades y un dispositivo hegemónico de reproducción cultural. Por ello, se

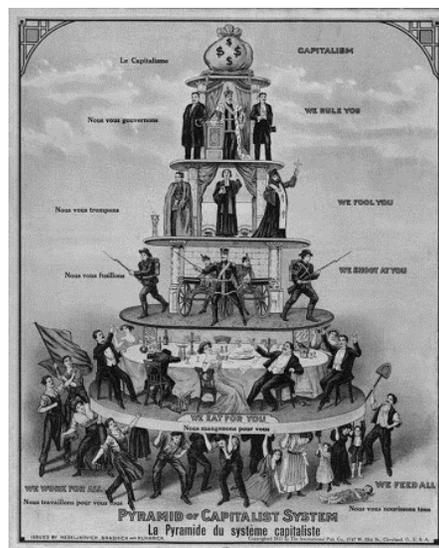
manifiesta como una estructura integral de dominación y transformación del mundo, con la capacidad de influir en todas sus esferas, e incluso de llevar a la humanidad hacia un estado de colapso civilizatorio, debido a su naturaleza ecocida.

Aunque el antropocentrismo, el patriarcado y la construcción del ego humano ya existían antes del surgimiento del capitalismo, este último los intensifica, exagera y subordina a una *lógica depredadora* centrada en la búsqueda de beneficios en el marco de un mercado supuestamente competitivo, la cual prevalece sobre cualquier otra consideración ética o forma de relación social.

Con todo, una exploración más profunda del capitalismo nos permite analizarlo desde una perspectiva más amplia, adentrándonos en sus *fundamentos míticos y arquetípicos*. En este artículo, exploraremos tentativamente cómo la lógica del capitalismo, conformada en torno al siglo XVI y desarrollada con creciente intensidad a partir del siglo XVIII, está especialmente *sincronizada* con la energía psíquica y social de ciertos mitos y arquetipos que han existido a lo largo de la historia de la humanidad. Estas configuraciones míticas y arquetípicas se encuentran presentes, con diversas adaptaciones y matices, en la mayoría de las

culturas humanas, tal como lo han demostrado la antropología y la psicología profunda. En esta exploración, nos apoyaremos en la mitología griega como referencia, debido a su cercanía cultural. Esta ha dejado una huella profunda en la conformación de la psique colectiva de Occidente, donde el capitalismo surgió y se desarrolló.

Debe subrayarse que un *mito* es una narrativa, por lo general tradicional y sagrada, que tiene un significado simbólico y se comparte dentro de una comunidad o cultura específica. Los mitos funcionan como *encarnaciones culturales de los arquetipos*, entendidos estos como las fuerzas impersonales del inconsciente colectivo. Según Carl Jung (2004), los arquetipos constituyen una especie de patrones fundamentales en la psique humana, que se manifiestan mediante imágenes arquetípicas y se expresan sincronísticamente en la forma en que las personas y los colectivos perciben y responden a su entorno (Jung, 2010). Como señala Joseph Campbell (2015) en su conocida obra *El poder del mito*, los mitos son verdaderos metafóricamente, y son valiosos porque transmiten verdades sobre la experiencia humana que escapan a un enfoque exclusivamente racional y científico. Los mitos constituyen universales



culturales que a lo largo de la historia han servido como relatos simbólicos para dar sentido al mundo, ya que los *símbolos* que contienen expresan ideas-fuerza que van más allá de lo racional y lo temporal, adentrándose en el misterio y lo inefable (Chevalier y Gheerbrant, 2007). De hecho, como señalaba Thomas Berry (2015), los símbolos son fuentes de energía y, al mismo tiempo, medios de transformación psíquica. Los símbolos expresan significados compartidos, con capacidad para representar algo que es reconocido y comprendido por un grupo o una comunidad. En todo caso, los mitos que los símbolos articulan suelen ser flexibles y se adaptan a medida que la sociedad evoluciona, manteniendo su relevancia y significado a lo largo del tiempo. El famoso póster de la pirámide del Capitalismo, publicado por Nedeljkovich, Brashich y

Kuharich en 1911. Eso sucede así porque, como señaló Carl Kerényi (2009), el mito pervive gracias a la plasticidad del mitologema, que alude al rico material mítico que es revisado, generado y reconfigurado de forma continua con elementos propios de la cultura. Dicho de otro modo, el mitologema se refiere a los componentes mínimos y universales de un mito, los cuales pueden repetirse o combinarse en diversas formas para construir narrativas mitológicas más complejas. De este modo, el mitologema funciona como un motivo recurrente que aparece en diferentes relatos mitológicos y que puede referirse a personajes, eventos, objetos o situaciones. Los mitologemas han constituido los cimientos de las historias que han aguantado el paso del tiempo, relatos que, “en las postrimerías de un mundo en disolución, siguen siendo el espejo para contemplarnos y dotar de sentido a nuestra existencia.” (Marcet, 2023).

Ciertamente, los mitos pueden deformar más o menos la realidad, pero también ayudan a conformarla, construirla y dirigirla. Los mitos sirven para establecer, apuntalar y reforzar los valores, las identidades, las normas y las creencias compartidas dentro de una comunidad, transmitiéndose de generación en generación. Son realmente

performativos y prescriptivos, lo que explica su potencia y trascendencia. Como ha defendido recientemente Vicente Gutiérrez (2023) al referirse a “los mitos sostenedores del capitalismo fosilista”, los mitos sostienen culturalmente los modos de producción, que lo son también de producción de mitos, de manera que sin mitos no se entiende la permanencia, fortaleza y aceptación de los sistemas económicos, políticos y sociales. Pues un mito no consiste en una simple “superestructura” derivada del determinismo materialista que caracteriza las relaciones entre fuerzas productivas. Más bien supone una *infraestructura generativa de conocimiento y significado*, una “estructura de sentimiento”, una trama simbólica, un marco interpretativo y una filosofía cotidiana con innegables características numinosas. Los mitos, en tanto traducción cultural de los arquetipos, expresan la fuerza energética de estos y su capacidad para sintonizar, estimular, orientar y potenciar las actuaciones de las sociedades humanas y, por tanto, de los modos de dominación en cada ciclo histórico.

La *hybris* del capitalismo

Analizar los fundamentos míticos del capitalismo, esto es, explorar sus

mitologemas, sirve tanto para calibrar su fortaleza histórica como para comprender lo difícil que resulta reformarlo, superarlo o imaginar alternativas viables a él. Cuando Mark Fisher (2016) acuñó el término «realismo capitalista», intentaba describir una condición cultural y política en la que el capitalismo ha permeado tan profundamente la sociedad que se percibe como la única forma posible de organizar la vida. De ahí que, incluso cuando las personas reconocen los problemas y fallos del capitalismo, les resulta difícil imaginar y trabajar alternativas significativas, debido a la abrumadora hegemonía del pensamiento capitalista.

Conocemos bien, porque están muy estudiadas, las motivaciones y manifestaciones del poder del capitalismo, en un sentido económico, político e ideológico. Pero quizás se conocen menos, debido al excesivo sesgo materialista y racionalista de las ciencias sociales críticas, los impulsos psíquicos y arquetípicos del capitalismo que se vehiculan culturalmente a través de los mitos clásicos y se expresan en mitologemas. Motivo por el cual hay que prestarles atención, ya que desde el fondo silencioso del inconsciente colectivo empujan sin tregua, siguiendo una lógica sincrónica (Jung, 2004), para ser

escuchados, conocidos y comprendidos. Una tarea necesaria si se pretenden plantear alternativas emancipadoras creíbles frente a un sistema totalizador que amenaza con arrasarlo todo.

En nuestro modesto acercamiento a lo que entendemos como fundamentos míticos del capitalismo, nos enfocaremos en la idea de que todos ellos nos hablan de una inflación patológica y destructiva del ego. Según Marcet (2023), todas las mitologías de las culturas de la tierra nos advierten de la *hybris*: no podemos ser como dioses, pues pereceremos por ello. En la tradición griega, la *hybris* o *hubris* es un término que se refiere a la arrogancia desmesurada, a la falta de respeto hacia los dioses, hacia la naturaleza. De modo que la *hybris* en versión capitalista puede rastrearse en narrativas míticas que presentan personajes o situaciones que reflejan la desenfrenada búsqueda de poder, riqueza y éxito, sin considerar las consecuencias morales o sociales de sus acciones.



La daimon Hybris, detalle del dibujo en una vasija atribuido a Python, c. 360-250 AC. La *hybris* de la mitología griega ha constituido un impulso arquetípico vinculado al largo desarrollo histórico de la noción de la individualidad, entendida como la ilusión de un sujeto independiente y autónomo. No obstante, dicha *hybris* se fue exacerbando conforme se configuraba la concepción moderna de progreso, que el capitalismo ha traducido en una compulsiva obsesión por avanzar, crecer y acumular riqueza y poder, cueste lo que cueste, mirando siempre al tiempo del futuro, ese tiempo propulsado por una modernidad que cancelaba la antigua conexión entre humanidad y la naturaleza/divinidad (Marcet, 2023). Este incontenible impulso, que implica una desmesura debida a la ceguera y el orgullo impío (Jappe, 2021), se manifiesta en la búsqueda de ganancias, codicia sistémica, expansión económica y crecimiento perpetuo. Las deudas, no obstante, se deberán saldar en algún momento.

Dentro de este campo narrativo, a menudo las proezas de los «emprendedores», empresarios exitosos y agentes «disruptivos» del mercado aluden al arquetipo del héroe clásico ebrio de *hybris*. Estos legendarios luchadores de la vanguardia capitalista se enfrentan a desafíos, asumen riesgos, compiten sin tregua y superan obstáculos en su afán expansivo, motivos por los cuales se les aprecia como venerados garantes del avance civilizatorio. La vida está a su entera disposición. Por supuesto, siempre es posible actuar con más moderación, contención, compasión, consenso o conciliación, aunque sea por pura estrategia, y de hecho en algunas fases históricas del capitalismo así ha sido. Pero al final el implacable ímpetu de la *hybris* capitalista hace que el componente fáustico de su dinámica estructural lo aboque necesariamente al desastre. El neoliberalismo salvaje contemporáneo es una buena prueba de ello.

Porque, tal como nos advierten los mitos griegos sobre los excesos de la *hybris*, desafiar ciertos límites, ya sean naturales o divinos, hacer caso omiso de las advertencias sobre la extralimitación, cometer una y otra vez los mismos errores, tiene un alto costo, que se plasma dramáticamente en caídas, crisis o colapsos.

Estos eventos, lejos de detenerse o disminuir, tienden a repetirse cíclicamente en el capitalismo, intensificándose y poniendo en peligro la propia vida en el planeta. ¿Ha aprendido algo el sistema acerca de las lecciones históricas proporcionadas por el poder de sus fundamentos míticos? No parece ser así, lo cual resulta bastante inquietante. Veamos, aunque sea de una manera impresionista, algunos de estos antiguos mitos especialmente reveladores.

Los antiguos mitos de la moderna *hybris* capitalista

El mito de Ícaro



'Lamento por Ícaro' (1898), Herbert James Draper.

Este y su padre Dédalo escaparon de Creta, donde estaban retenidos por el rey Minos, mediante unas alas confeccionadas con plumas adheridas con cera a sus hombros. Sin embargo, Ícaro, cegado por su propia arrogancia, desobedeció las advertencias paternas de no elevarse demasiado sobre el mar, acercándose peligrosamente al sol, lo que provocó que la cera se derritiera y que Ícaro cayera al agua. Este mito ilustra las consecuencias desastrosas de la ambición desmedida, la imprudencia tecnológica, la megalomanía, la vanidad y la temeridad, características tan distintivas del capitalismo. El mito apunta a cómo el hecho de ignorar las advertencias de no traspasar ciertos límites puede conducir al fracaso y a la ruina. Simbólicamente, también sugiere que el exceso de calor de la civilización termoindustrial, representado por el calentamiento global, conlleva su ruina, al precipitarla en el abismo del mar, que es a su vez un símbolo fundamental del inconsciente colectivo y del inframundo.

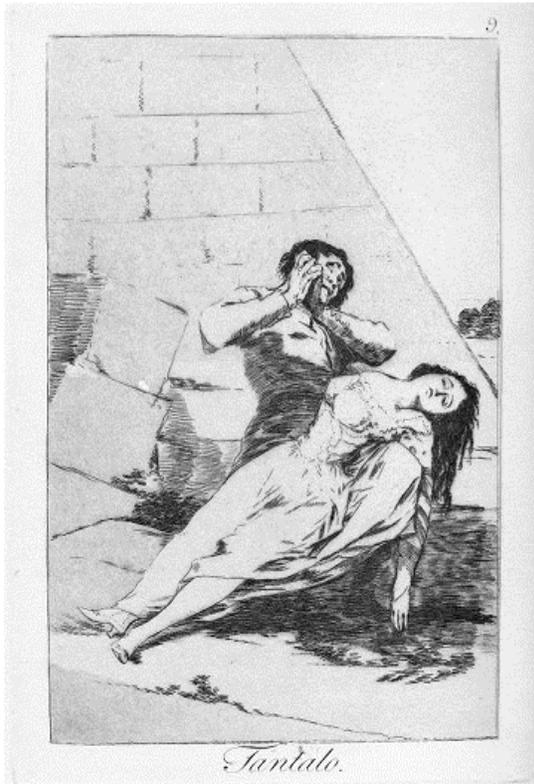
El mito del rey Midas



El rey Midas convierte a su hija en oro, 1893. Walter Crane. Debido a su hospitalidad hacia el sátiro Sileno, preceptor y leal compañero de Dionisos, este dios le otorgó al rey Midas el poder de transformar en oro todo lo que tocara. Aunque al principio parecía una bendición, el rey Midas pronto descubrió las consecuencias desastrosas de este don, ya que incluso su comida y su hija se convirtieron en oro al tocarlas. Al percatarse de que no podía disfrutar de los alimentos que se transformaban en metal al contacto, suplicó a Dionisos que lo liberara de su don. Este le indicó que se lavara en el río Pactolo,

lo cual le devolvió su normalidad. El mito advierte sobre cómo la obsesión por la riqueza (hacer proliferar el oro) y la acumulación de bienes pueden llevar a la desdicha generalizada, como sucede especialmente bajo el capitalismo financiarizado global, desconectado de la esfera productiva y entregado a la más brutal especulación. Esta situación simboliza esa insaciable búsqueda de ganancias (oro) que guía al capitalismo (el rey), desconectado de cualquier instancia trascendente, sensible o espiritual, lo que indefectiblemente conduce a la alienación, la degradación de la humanidad y la aniquilación de la vida. De alguna forma, el deseo final del rey Midas de deshacer el error sugiere la posibilidad de cierto arrepentimiento en forma de decrecimiento, contención o moderación de las ansias materiales inherentes al funcionamiento del sistema, aunque esto aún está por verse.

El mito de Tántalo



Tántalo, 1797. Francisco de Goya.

Tras ser invitado por los dioses a su banquete, Tántalo sucumbió a la tentación de igualarse a ellos, ofreciéndoles comida, llegando al extremo de sacrificar a su propio hijo para servirles sus trozos. Como castigo, Tántalo fue condenado a un tormento eterno en el inframundo, donde se le presentaban comida y bebida que siempre se retiraban cuando intentaba tomarlas. Además, una enorme roca oscilante pendía sobre él, amenazando con aplastarlo. Este mito ejemplifica la desmedida adicción del sistema a ser como un dios, centrado

exclusivamente en una voraz obsesión por los bienes materiales. El capitalismo, reflejado en este mito, genera un deseo insaciable y constante, como el consumismo masivo que promueve a nivel global. Sin embargo, el objeto del deseo nunca puede ser completamente satisfecho, ya que constantemente surgen nuevos apetitos y la búsqueda ávida continúa para que la tasa de ganancia siga creciendo, con los riesgos que ello implica (la roca oscilante). Esta narrativa refleja la realidad sistémica de una ambición permanente, una búsqueda interminable de deseos a satisfacer y una frustración crónica que no aporta más que ansiedad, frustración e infelicidad.

El mito de Prometeo



Escultura de Prometeo, de Nicolas-Sébastien Adam, 1762.

El titán Prometeo engañó a Zeus y, como castigo, el dios supremo del Olimpo le negó el acceso al fuego. Sin embargo, Prometeo robó semillas de fuego para dárselas a los humanos y así ayudarles en su desarrollo. En respuesta, Zeus lo encadenó a una roca donde un águila le devoraba recurrentemente el hígado, pues este se regeneraba. Fue liberado por Heracles, hijo de Zeus, y el centauro Quirón, aunque Prometeo tuvo que llevar en lo sucesivo un anillo unido a un trozo de la roca a la que fue encadenado. Este mito expone el ansia

de progreso, de superación intelectual y material, así como la equiparación con la inteligencia divina, que la sociedad capitalista tan bien encarna (ahora con la “inteligencia artificial”).

Con todo, Marx y el socialismo también admiraron a Prometeo como símbolo de revolución y avance civilizatorio. A lo largo de la historia de la cultura occidental, el mito de Prometeo ha sido interpretado de tres maneras: como una figura carismática que permite el progreso humano; como el prototipo romántico del rebelde que desafía a los dioses y a la naturaleza; pero también como una figura funesta cuyo conocimiento y capacidad tecnológica han causado grandes desastres y enorme sufrimiento. Este mito distintivo de la modernidad, que el *Frankenstein* de Mary Shelley actualizó (no en vano se subtitula «o el moderno Prometeo»), narra de nuevo la peligrosa tendencia de querer ser como la divinidad. En otras palabras, relata cómo la ambición tecnológica y la perversión del conocimiento científico en el contexto capitalista, inherentemente titánico, pueden desencadenar monstruosidades éticas y efectos distópicos imprevistos. Además, el mito destaca que, aunque existe la oportunidad de liberarse de estos males, la humanidad debe mantener la humildad y recordar sus colapsos anteriores, como lo

indica la imagen del anillo con el trozo de roca que Prometeo debe llevar siempre puesto.

El mito de Narciso



'Eco y Narciso' de John William Waterhouse, 1903.

La dimensión psicopatológica del capitalismo viene enunciada por la figura de Narciso. Este era famoso por su extraordinaria belleza, pero también por su profunda vanidad. Para castigar su arrogancia, la diosa Némesis hizo que se enamorara de su propia imagen reflejada en un estanque. Absorto en su contemplación, era incapaz de apartarse de su propio reflejo. En una versión romana del mito, se cuenta que al ver su semblante en las aguas Narciso quedó atrapado: por miedo a dañar su imagen, no la tocaba y era incapaz de dejar de mirarla. Se dice que Narciso se suicidó arrojándose al estanque al no poder poseer el objeto de su deseo. Este mito apunta a la autoabsorción y el llamado narcisismo, aspectos claramente característicos del capitalismo. Este aparece seducido por su

propia dinámica de destrucción creativa (la “belleza” del capital). Esta fascinación le impide moderar sus apetitos, conduciéndolo inevitablemente a la enajenación definitiva y, en última instancia, al suicidio a través del ecocidio.

El mito de Faetón



La caída de Faetón, de Rubens, c. 1604-1605.

Faetón era hijo de Helios y, deseoso de presumir de su linaje ante sus amigos, persuadió a su padre para que le concediera un deseo. Solicitó la oportunidad de guiar el carruaje del sol a través del cielo por un día. A pesar de los intentos de disuasión de Helios, Faetón se mantuvo inflexible en su determinación. Cuando llegó el día, el joven se vio abrumado por el pánico y perdió el control de los caballos blancos que tiraban del carro. En su desesperación, ascendió demasiado alto, enfriando la tierra, y luego descendió demasiado, provocando la sequía

y los incendios. Faetón inadvertidamente convirtió gran parte de África en un desierto, quemando la piel de los etíopes hasta tornarla oscura. Finalmente, Zeus se vio obligado a intervenir, golpeando el desbocado carro con un rayo para detenerlo, lo que provocó la caída de Faetón, quien se ahogó en el río Erídano (Po). Este mito ejemplifica de modo impresionante cómo el exceso de ambición y la irresponsabilidad a la hora de manejar determinadas tecnologías puede desencadenar la alteración antropogénica del planeta, como sucede en la realidad actual con el caos climático ocasionado por el capitalismo y su dogmática religión tecnológica.

El mito del Minotauro



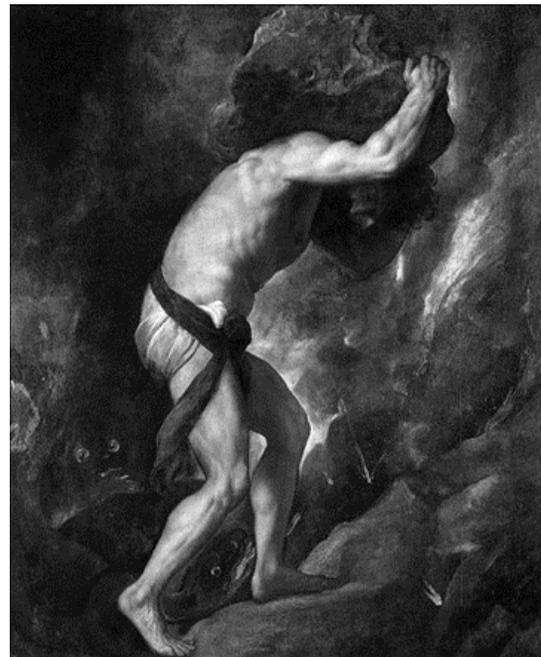
El Minotauro, copa ática bilingüe,
c. 515 AC.

Este relato mítico refleja el proceso por el cual un engendro antinatural (el capitalismo global) puede llevar a la barbarie y al sacrificio del futuro de una sociedad (las nuevas generaciones y las venideras). El Minotauro o «Toro de Minos», era hijo de Pasífae, esposa del rey cretense Minos, y de un toro blanco que este tenía en gran valor, al habérselo regalado Poseidón. El Minotauro solo comía carne humana, y conforme crecía se volvía más salvaje. Cuando el monstruo se hizo incontrolable —como la civilización industrial capitalista—, Dédalo construyó el laberinto de Creta, una estructura gigantesca compuesta por cantidades incontables de pasillos entrecruzados, de los cuales solo uno conducía al centro de la estructura, donde el Minotauro fue abandonado. Durante años Atenas, sometida por el rey Minos, tuvo que entregar a catorce de sus jóvenes, que eran internados en el laberinto, donde vagaban perdidos durante días hasta encontrarse con el Minotauro, sirviéndole de alimento. Y así fue hasta que el héroe Teseo, ayudado por el célebre hilo proporcionado por Ariadna, hija del rey Minos, pudo internarse en el laberinto para matar al Minotauro. Lo cual apunta al mensaje de que, aunque se intente contener al capitalismo, su naturaleza depredadora no cambia, por lo que sólo sirve acabar con él.

El economista griego Yanis Varoufakis (2024) hace referencia al mito del Minotauro, destacando que la satisfacción del hambre de esta criatura era crucial para mantener la paz impuesta por el rey Minos, que permitía que el comercio cruzara los mares, llevando consigo los beneficios de la prosperidad para todos. Adaptando esta metáfora al capitalismo contemporáneo, Varoufakis identifica un Minotauro global en la forma de la hegemonía económica de Estados Unidos y Wall Street. Esta hegemonía se sustentaba en el déficit comercial estadounidense, que importaba masivamente manufacturas del resto del mundo para beneficiar a Wall Street y a los grandes inversores norteamericanos. Según Varoufakis, alimentado por este flujo constante de tributos, el Minotauro global, vinculado al neoliberalismo y a la informatización de las finanzas, permitió y mantuvo el orden mundial posterior a Bretton Woods, de manera similar a cómo su predecesor cretense había preservado la *Pax cretana*, aunque con un costo significativo de sufrimiento para las poblaciones del mundo y enormes riesgos financieros. Sin embargo, al igual que el Minotauro original, este sistema también comenzó a colapsar con la crisis económica de 2008. Por ello Varoufakis (2024) concluye: “Al final, nuestro Minotauro será

recordado como una bestia triste y ruidosa cuyo reinado de treinta años creó, y luego destruyó, la ilusión de que el capitalismo puede ser estable, la codicia puede ser una virtud y las finanzas pueden resultar productivas.”

El mito de Sísifo



Sísifo, de Tiziano, 1548-1549.

Sísifo, conocido por haber enfadado a los dioses debido a su extraordinaria astucia, fue condenado a una tarea aparentemente interminable y fútil en el inframundo (el reino del inconsciente colectivo). Su trabajo consistía en empujar una enorme piedra cuesta arriba por una colina empinada. Sin embargo, cada vez que estaba a punto de alcanzar la cima y liberarse de su carga, la

piedra rodaba hacia abajo nuevamente, forzándolo a empezar de nuevo. Este ciclo se repetía eternamente, y Sísifo nunca lograba completar la tarea.

Este mito se ha interpretado de diversas maneras. Algunos lo ven como un relato sobre el esfuerzo sin fin y sin sentido, que evidencia el absurdo de la condición humana. Otros lo interpretan como una metáfora de valentía, determinación, esfuerzo y resistencia humanas frente a dificultades aparentemente insuperables. Desde el punto de vista del funcionamiento histórico del capitalismo, el mito de Sísifo parece relacionarse con la considerable potencia de unas fuerzas arquetípicas que se sintonizan con un sistema regido por una concepción puramente expansiva, ascendente y técnico-material del progreso. Esta enloquecida obsesión por la acumulación de riqueza y la sensación de dominio, conlleva un ciclo interminable de trabajo y estrés sin una recompensa significativa, ya que los problemas acaban reapareciendo, llevando a una nueva caída que destruye gran parte de lo creado y obliga a buscar nuevas maneras de ascender con pesadas cargas a cuestas. Estas cargas, como la explotación, la desigualdad, la violencia o la dominación, son parte de la propia lógica perversa del sistema, lo que lastra estructuralmente sus desmedidas

ambiciones. Así pues, la inconsciencia o arrogancia frente a los límites del sistema, impuestos por la naturaleza (lo divino), generan crisis o colapsos recurrentes, de los cuales no se aprende realmente. Esto abre la puerta a nuevos intentos irracionales de ascenso, también condenados al fracaso.

El mito de Ericción y el capitalismo catabólico

Pero si existe un mito, por lo demás poco conocido, sobre la actual deriva hacia el capitalismo catabólico y autolítico, ese es el mito de Ericción. Pero antes de abordarlo debemos recordar que el capitalismo catabólico se refiere a un capitalismo sediento de energía y sin posibilidad de crecimiento, entendiendo el catabolismo como un conjunto de mecanismos metabólicos de degradación mediante el cual un ser vivo se devora a sí mismo. Como señala Collins (2018), a medida que se agotan los recursos energéticos y las fuentes de producción rentables, el capitalismo se ve obligado, por su continua hambre de beneficios, a consumir los bienes sociales que en otro tiempo creó. De manera que, al canibalizarse a sí mismo, el capitalismo catabólico convierte la escasez, la crisis, el desastre y el conflicto en una nueva esfera de obtención de ganancias. Dicho de otro modo, la mercantilización del apocalipsis

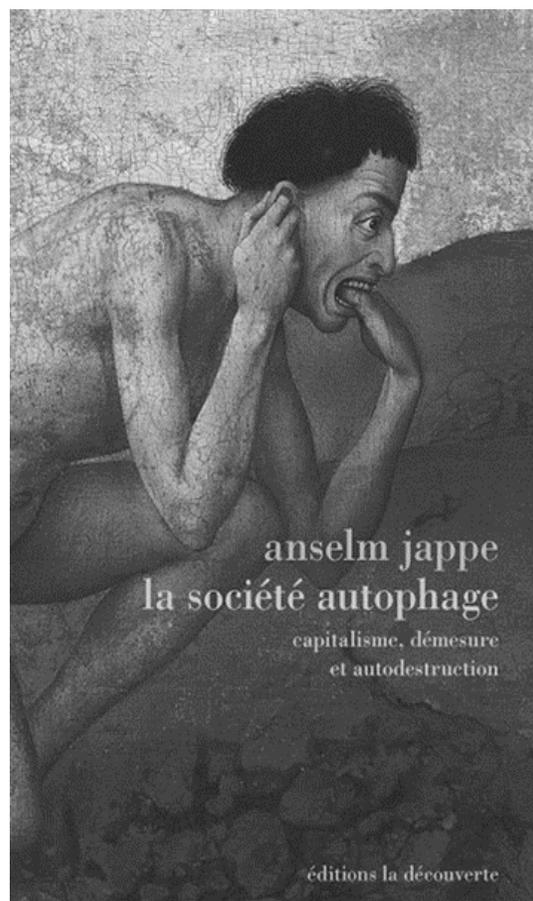
acaba generando unas lucrativas expectativas de negocio (Horvat, 2021). En consecuencia, se intensifica el proceso de colapso desatado por la propia contradicción entre la lógica expansiva capitalista y los límites naturales del planeta.



La ninfa Ceres ordenando al Hambre que golpee a Ericsitón.
Antonio Tempesta, 1606.

La condición catabólica de este capitalismo crepuscular se refuerza con su deriva autolítica. En biología la autólisis es un proceso por el cual las enzimas presentes en las células de un organismo que ha muerto comienzan a descomponer la estructura celular. Sin embargo, la autólisis también puede ocurrir en cuerpos vivos pero enfermos, de modo que, bajo ciertas condiciones patológicas, como enfermedades degenerativas o lesiones graves, las células pueden activar los mecanismos de autólisis, lo que conduce a la degradación de tejidos y estructuras

celulares dentro del organismo vivo. Un símil que ilustra de manera vívida la decadencia y desintegración del tejido social ya enfermo, como resultado de la acción del capitalismo histórico, que a su vez intensifica el capitalismo catabólico. Este último define un sistema en estado terminal, en vías de ser reemplazado por uno emergente potencialmente más pernicioso, posiblemente de índole neofeudal o tecnofeudal (Varoufakis, 2024).



Portada de la edición original de 'La sociedad autófaga' de Jappe.

Volviendo el mito de Ericsitón, este relata la historia de un rey de Tesalia conocido por

un brutal apetito y una ambición desenfrenada. Sabíamos que el capitalismo posee un carácter caníbal, que le lleva a fagocitar todo a su paso para seguir creciendo (Fraser, 2023). Pero el mito de Ericsitón va más allá, y lo rescata Anselm Jappe (2019) en su obra *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*, que se ocupa del carácter autocanibalizador del capitalismo contemporáneo. Según Jappe, el mito de Ericsitón, recogido en su momento por el poeta griego Calímaco y el romano Ovidio, trata sobre un personaje que se convirtió en rey de Tesalia tras expulsar a sus habitantes autóctonos, los pelasgos, quienes habían consagrado un magnífico bosque a Deméter, la diosa de las cosechas. En su centro se alzaba un árbol gigantesco y a las sombra de sus ramas danzaban las dríades, las ninfas de los bosques. Pero Ericsitón, deseoso de convertir el árbol sagrado en tablas de madera para construir su palacio, se presentó en el bosque con sus siervos con la intención de talarlo. La propia diosa Deméter intentó disuadirlo de su empeño, pero el rey le respondió con desprecio. Como los siervos se negaron a consumir el sacrilegio, Ericsitón en persona derribó el árbol, pese a que de este brotaba sangre y el anuncio de un castigo. En este caso, la tala en el bosque sagrado, representa una afrenta directa a los dioses y a la naturaleza misma.

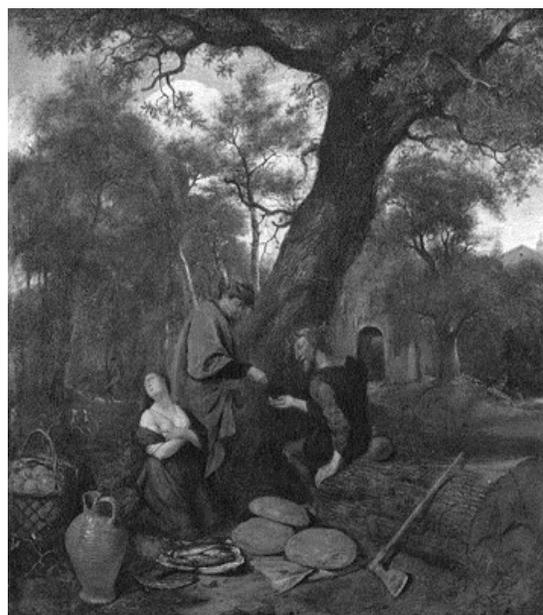
La historia ilustra cómo las acciones imprudentes y egoístas pueden llevar a la degradación y al desastre, tanto a nivel personal como a nivel ambiental.

Efectivamente, Deméter envió el hambre personificada a Ericsitón, penetrando su cuerpo a través de su aliento. Del rey se apoderó un hambre insaciable, y cuanto más comía más hambre tenía. Engulló y consumió todo lo que estaba a su alcance, vendiendo a su hija para obtener más comida. Pero como nada calmaba su increíble apetito, él mismo comenzó a desgarrar sus propios miembros, de modo que a medida que se autodevoraba su cuerpo fue menguando hasta morir. Para Jappe, se trata de uno de los mitos griegos que evoca la *hybris*, que acaba por provocar la *némesis*, es decir, el mismo castigo divino que también sufrirían Prometeo, Tántalo, Sísifo, Ícaro, Midas o Faetón, entre otros. Un mito que sorprende por su rabiosa actualidad, ya que funciona como una anticipación arquetípica de lo que sucede cuando no se respeta a la naturaleza, pues tal desconsideración atrae necesariamente la ira de los dioses, o de la propia naturaleza. Para Jappe, solo la casi completa desaparición de la familiaridad con la Antigüedad clásica puede explicar por qué el valor metafórico de este mito se les ha escapado hasta hoy a los portavoces del pensamiento ecológico.

Según Jappe, el hambre de Ericstón no tiene nada de natural, y por eso nada natural puede calmarla. Es un hambre descomunal imposible de saciar. Su desesperada tentativa de mitigarla empuja al rey a consumir sin tregua, en una clara alusión mítica a la lógica del valor, la mercancía y el dinero. Pero el ansia y la avidez no cesan: “No es simplemente la maldad del rico lo que está aquí en juego, sino un encantamiento que hace pantalla entre los recursos disponibles y la posibilidad de disfrutar de ellos” (Jappe, 2019:13). La diosa castiga a Ericstón de modo ajustado a su delito: al no poder alimentarse, vive como si toda la naturaleza se hubiera transformado en un desierto que se niega a prestar auxilio natural a la vida del hombre.

Con todo, subraya Jappe, el aspecto más notable del mito de Ericstón es su final. Una rabia abstracta que ni tan solo contiene la devastación del mundo, y que concluye con la autodestrucción y la autoconsumición. El mito, pues, nos habla no solo de la aniquilación de la naturaleza y de la injusticia social, sino también del carácter abstracto y fetichista de la lógica mercantil y de sus efectos destructivos y autodestructivos en el marco del capitalismo catabólico. Es como la imagen de un barco de vapor que continúa navegando mientras

consume gradualmente sus propios componentes, o la famosa escena de los hermanos Marx a bordo de una locomotora en plena marcha, donde para mantenerla en funcionamiento es necesario desmontar los vagones y utilizarlos como combustible, hasta que al final también son consumidos por el fuego.



Ericstón vendiendo a su hija para comprar comida.
Jan Steen, c. 1650-1660.

Pero, como propone Jappe, el mito también recuerda a la trayectoria de los drogadictos con síndrome de abstinencia, como esa constante sed de dinero que caracteriza la lógica capitalista y que nunca se satisface del todo. Ericstón es un narcisista patológico, que niega la objetividad y sensibilidad del mundo exterior, que a su vez le niega a él la asistencia material. La *hybris* de Ericstón refleja la tendencia hacia la autodestrucción

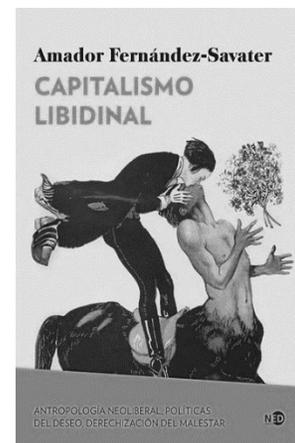
implícita en el capitalismo catabólico, arrastrado por una pulsión suicida “que nadie quiere conscientemente pero a la que todo el mundo contribuye” (Jappe, 2019:15).

En realidad, en este punto es crucial mencionar el profundo vínculo entre el mito de Marte (Ares), dios de la guerra, y el capitalismo, dado que este último opera como un régimen de guerra permanente contra la vida. Desde esta perspectiva, el «terrible amor por la guerra», un arquetipo universal al que hace referencia el psicólogo junguiano James Hillman (2010), se amplifica notablemente con la lógica capitalista. Esto es así porque este devastador “amor por la guerra”, capaz de generar sensación de significado, propósito y trascendencia en su acción destructiva, resulta especialmente sacralizado bajo los presupuestos existenciales del capitalismo. En consecuencia, debido a la convergencia mítico-arquetípica entre la *hybris* y el amor por la guerra, el capitalismo tiende inevitablemente hacia la devastación del mundo.

De los fundamentos míticos del capitalismo al imposible capitalismo mítico

Como hemos visto, el capitalismo posee unos fundamentos míticos evidenciados en los grandes mitos de la antigüedad clásica occidental, que a su vez traducen y encarnan arquetipos universales. Tales fundamentos míticos hablan de la *hybris*, esa arrogancia que desafía a los dioses, y a pesar de sus advertencias sobre no traspasar ciertos límites, estas son desoídas, con las graves consecuencias que ello supone, tal y como ha sucedido y sucede con los excesos

inherentes al funcionamiento del capitalismo. Pero, paradójicamente, aunque el



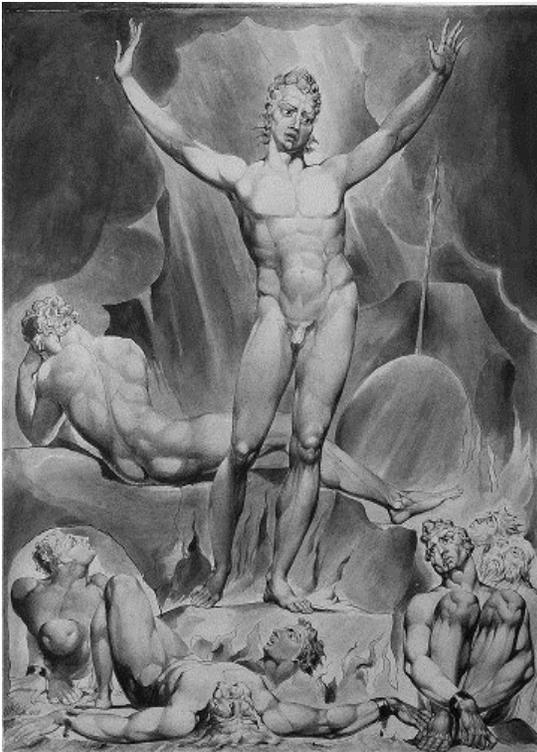
capitalismo busca convertirse en un mito para mejorar su reproducción, adquiriendo un aura de autenticidad y singularidad que le otorgue una apariencia de trascendencia, le resulta imposible lograrlo. Esto se debe a que el mito se comunica a través del símbolo, el cual resulta inaccesible para el capitalismo debido a su naturaleza «diabólica».

Esto requiere una explicación. El capitalismo, especialmente en su forma más contemporánea como sociedad de mercado consumista, conocida también como «capitalismo libidinal» (Fernández-Savater, 2024), aprovecha ampliamente un deseo perpetuamente insatisfecho, buscando definir, consagrar y reforzar su propia condición mítica. Se presenta como la encarnación actual de los antiguos héroes clásicos, especialmente propulsado por todo tipo de pulsiones prometeicas. Además, pretende incorporar y reinterpretar secularmente el bíblico paraíso terrenal como una tierra de abundancia y felicidad. Aprovecha diversos medios para intentar conseguirlo, como lo demuestran las grandes superproducciones artísticas de la industria cultural, los parques temáticos, las narrativas mediáticas sobre avances en conquistas, innovaciones, invenciones, progreso científico y tecnológico, así como en el conocimiento de los secretos del macrocosmos y el microcosmos. Se llama escandalosamente la atención con la exploración espacial, el descubrimiento de energías milagrosas, los desarrollos disruptivos en economía de la atención, los algoritmos sofisticados, las posibilidades de consumo inmediato a la carta, de computación cuántica, de criptomonedas, de ciber mundo, de robótica de última

generación, de inteligencia artificial. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos del capitalismo por constituirse como un mito con todo esto, se trata de un falso mito, tan solo de vistosos fuegos artificiales, porque al final la desolación que causa el capital avanza, el colapso ecosocial se intensifica, la extinción de la naturaleza se propaga, los perjuicios para la humanidad proliferan y todo ello no describe un mito, sino su aborto.

El *capitalismo mítico* deviene un imposible.

El mundo de los auténticos mitos vuelve a poner las cosas en su sitio: “El capitalismo libidinal es un monstruo, un centauro en concreto, dividido entre una pulsión de conservación, de estabilización, de normalización, y una pulsión desquiciada de conquista, de pillaje y de saqueo. Un régimen dual, la promesa y el veneno, la productividad y la devastación, el bienestar y la guerra, atravesando cada institución y cada dispositivo, cada objeto de consumo y a cada uno de nosotros.” (Fernández-Savater, 2024:6-7).



El Diablo en una ilustración de William Blake para 'El Paraíso Perdido' de Milton, 1808.

Esto sucede porque el mito remite al símbolo y el símbolo remite a la unión, a lo que une, vincula, liga y crea. Mientras que lo contrario del símbolo es lo diabólico, es decir, lo que separa, lo que divide, lo contradictorio, lo destructivo. Como señala Marcet (2023), el mal solo puede ser el antónimo del Símbolo. Para los cristianos antiguos, como para los griegos clásicos, el Símbolo constituía la esencia de sus mitos, poesía y religión, aquello que lo vertebraba y religaba todo. Por este motivo, si el Símbolo era lo que unía de nuevo, lo malvado tenía que ser a la fuerza lo que dividía y enfrentaba a las personas. De hecho, subraya Marcet,

las raíces griegas de las palabras *símbolo* y *diablo* son iluminadoras. Símbolo viene de *synballein* (*syn*, «uno»), que es «lanzar juntos, unir». Por contra, *diaballein* (*dia*, «dos»), procedente del griego *diábolos* (διάβολος), quiere decir «lanzar por separado, causar pelea (dividir)». Lo opuesto al *símbolo*, por tanto, es el *diablo*: aquel que divide el «uno» en «dos» y da comienzo al conflicto irresoluble entre opuestos. Del mismo modo, el capitalismo no sólo es ambivalente, contradictorio y conflictivo en sus pulsiones, sino que finalmente se ve arrastrado por aquellas de rango más perverso que provocan más división, desestructuración, fragmentación, caos y perdición. El capitalismo aspira a ser míticamente dionisiaco, afrodisiaco y paradisiaco, es decir, el Jardín de las Delicias, pero acaba siendo sórdidamente catabólico, hiperbólico y diabólico, es decir, Mordor. Justo lo contrario del *símbolo*. En resumen, la antítesis misma del mito unificador del mundo que el capital pretende encarnar.

Como hemos visto, el capitalismo, en su búsqueda de expansión y crecimiento ilimitados, sintoniza, traduce y actualiza la descomunal energía de los arquetipos, que a través de los mitos, expresan la *hybris* y sus consecuencias. En todos ellos encontramos

el motivo o mitologema de las advertencias divinas/naturales ante los efectos de los excesos de la *hybris*, así como el motivo o mitologema del hecho de desoír las deliberadamente. Desde los propios inicios de la Revolución Industrial capitalista, han existido numerosas advertencias sobre las nefastas consecuencias del desarrollo del sistema para la naturaleza y la humanidad. Pero pese a ello, los responsables de la expansión capitalista han hecho y siguen haciendo una elección consciente de la destrucción (Riechmann, 2024).

Por ello, resulta inviable un capitalismo mítico, ya que no puede construirse sobre símbolos reales, es decir, sobre constructos con la capacidad unificadora para representar algo que sea reconocido, comprendido y asumido por un grupo o una colectividad. Si los mitos genuinos tienden a sincronizar a las personas a través de símbolos compartidos, en tanto son susceptibles de comprensión universal debido a su carácter arquetípico, los falsos mitos, como el capitalismo que pretende devenir mito, se alzan sobre la división, la desigualdad y la exclusión, sobre la propia negación del mito. Y si traducen algún arquetipo, es el del diablo, entendido como una energía del inconsciente colectivo que

es sinónimo de separación, incompreensión, desviación o error.

El capitalismo, a pesar de su renovada y siempre traicionada promesa de progreso, abundancia y prosperidad, perpetúa la explotación, la división y la infelicidad. Tanto su incompetencia mítico-simbólica como su inevitable inclinación hacia el colapso se hacen visibles en ese “apocalipsis” que funciona como “revelación” de sus límites, como terrible convergencia de esos “puntos de inflexión escatológicos” (Horvat, 2021) que certifican el fracaso existencial del capital. Al estar arquetípicamente ligado a las configuraciones míticas de la *hybris*, está condenado a enfrentar las consecuencias de sus excesos. La pregunta es si otros mitos poderosos, con sus símbolos auténticos, podrán evitar que el capitalismo arrastre al mundo consigo en su delirante inmolación.



Maia Koenig.

Bibliografía

- Berry, T. (2015): *The Dream of the Earth*, Berkeley, Counterpoint Press.
- Campbell, J. (2015): *El poder del mito*, Madrid, Capitán Swing.
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (2007): *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.
- Collins, C. (2018): “Catabolismo: el futuro aterrador del capitalismo”, *CounterPunch*, 1 noviembre 2018.
- Fernández-Savater, A. (2024): *Capitalismo libidinal. Antropología neoliberal, políticas del deseo, derechización del malestar*, Barcelona, Ned Ediciones.
- Fisher, M. (2016): *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra Editora.
- Fraser, N. (2023): *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone peligro su propia existencia*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gutiérrez, V. (2023): “Contra los mitos sostenedores del capitalismo fosilista. La subjetividad colectiva atrapada entre el metamito del progreso y el protomito del colapso”, *Ekintza Zuzena*, número 49.
- Hillman, J. (2010): *Un terrible amor por la guerra*, Madrid, Sexto Piso.
- Horvat, S. (2021): *Després de l'apocal·lipsi*, Barcelona, Arcàdia.
- Jappe, A. (2019): *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*, Logroño, Pepitas de Calabaza.
- Jung, C.G. (2004): *La dinámica de lo inconsciente*, Madrid, Trotta.
- Jung, C.G. (2010): *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós.
- Kerényi, C. (2009): *Los héroes griegos*, Vilaür, Atalanta.
- Marcet, I. (2023): *La historia del futuro*, Barcelona, Plaza y Janés.
- Riechmann, J. (2024): *Ecologismo: pasado y presente (con un par de ideas sobre el futuro)*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Varoufakis, Y. (2024): *Tecnofeudalismo. El sigiloso sucesor del capitalismo*, Barcelona, Deusto.

Fuente: <https://www.15-15.org/webzine/2024/05/31/los-fundamentos-miticos-del-capitalismo-audio/>

Información para colaborador@s

La **Revista Asuntos Filosóficos** es una publicación semestral de acceso abierto publicada por el *Instituto Atenea de Estudios Superiores e Investigación de la Fundación Atenea* con artículos originales e inéditos; publica también cursos, conferencias, traducciones. Cuenta con una sección “miscelánea”, donde se difunden artículos cuyos temas y problemas son de índole filosófica.

Indicaciones generales

La **Revista Asuntos Filosóficos** recibe textos en español.

- La **RAF** tiene un cuerpo de dictaminadoras y dictaminadores, quienes deseen ingresar a este cuerpo, favor de escribir al correo de la revista.
- La extensión máxima de los artículos de investigación será de 9000 palabras, incluyendo notas al pie y bibliografía. La extensión máxima de las reseñas, traducciones y notas será de 2500 palabras.
- Las y los autoras/res aceptan someter sus manuscritos al proceso de evaluación de acuerdo con las

normas y lineamientos estipulados por la **revista asuntos filosóficos**.

- En caso de que el arbitraje sea favorable, las y los autoras/res deberán firmar la Carta de Cesión de Derechos que se les hará llegar junto con la decisión del Comité Editorial.

Recepción y dictamen de manuscritos

El envío de colaboraciones se hará a través del correo de la revista.

Las y los autoras/res podrán contactar al equipo editorial de la revista a través de los correos:

rasuntos.filosoficos@fundacionatenea.com.mx
iaesi@fundacionatenea.com.mx

El tiempo estimado entre el cierre de la convocatoria y publicación de los artículos arbitrados aceptados es de cuatro meses.

Los artículos que cumplan con los requerimientos aquí estipulados y que hayan sido aprobados por el comité editorial serán sometidos a dictamen bajo el formato doble ciego. Esta revisión será realizada por dos especialistas, externos al comité editorial de la revista, garantizando el anonimato de revisores y autores.

Es responsabilidad de los y las autoras conservar el principio de anonimato dentro del cuerpo del texto, por lo que tendrán que evitar hacer referencia a su identidad en el mismo.



El resultado del arbitraje puede ser:

1. Publicable tal como se presenta.
2. Publicable a condición de que se realicen cambios menores.
3. Condicionado a reserva de que se realicen cambios significativos.
4. No publicable.

En caso de que uno de los dictámenes sea positivo y otro negativo, se solicitará una tercera opinión.