

Juan Monroy García
Robert Stingl
Virna Velázquez
(Coordinadores)

Exploraciones Humanistas: un viaje a través del pensamiento y la cultura

Exploraciones Humanistas: un viaje a través del pensamiento y la cultura

Juan Monroy García
Robert Stingl
Virna Velázquez
(Coordinadores)



Exploraciones Humanistas: un viaje a través del pensamiento y la cultura

**Juan Monroy García
Robert Stingl
Virna Velázquez
(Coordinadores)**



Primera edición: 2024

Este libro fue positivamente dictaminado bajo la modalidad de pares ciegos.

© Juan Monroy García (Coordinador)

© Robert Stingl (Coordinador)

© Virna Velázquez (Coordinadora)

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco

Delegación Coyoacán, 04300, México, D. F.

Tels. 5556107129 y 5575926161

editorialtorres@prodigy.net.mx

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-5919-01-0

"El humanismo es la forma de ser de la libertad y la
racionalidad"

Thomas Mann

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
PAIDIA Y LUDUS: EL DESBORDE FRENÉTICO Y EL ESFUERZO DEL ENFRENTAMIENTO EN ROGER CALLOIS <i>Luis López Pachango</i>	15
LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO CON LOS OTROS <i>Andrés Eduardo Galindo García</i>	37
EL POPULISMO EN AMÉRICA LATINA <i>Juan Monroy García</i>	55
EL DIÁLOGO COTIDIANO COMO CONSTRUCTOR DE LAS IDENTIDADES CONTEXTUALES DEL HABLANTE <i>Virna Velázquez y América Bobadilla</i>	73
DANIEL DENNETT. EVOLUCIÓN DE LA CONCIENCIA HUMANA <i>María Teresa Campos Ortega</i>	99
NOTA SOBRE EL HEXÁGONO LÓGICO-SEMIÓTICO <i>José Antonio Hernández Servín</i>	115
DE LA ÉTICA A LA ESTÉTICA DEL CUIDADO DE SÍ MISMO EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT <i>Adriana Franco Vargas</i>	139
IDEAS MORALES EN EL CRISTIANISMO <i>J. Loreto Salvador Benítez</i>	163

FRANCIS BACON'S MORAL PHILOSOPHY <i>Robert Stingl</i>	189
EL MIEDO, CAUSA-EFECTO DE LA DESCOMPOSICIÓN SOCIAL, MORAL <i>Eliasib Harim Robles Domínguez</i>	205
LA SOLEDAD, UN PROBLEMA EN LA TRANSICIÓN AL SIGLO XXI <i>Juan Jesús Monroy Mendoza</i>	229

INTRODUCCIÓN

Las humanidades incluyen disciplinas como la filosofía, la literatura, la historia, el arte, la lingüística y los estudios culturales. El objetivo de estas disciplinas es comprender e interpretar la experiencia humana y la cultura en todas sus facetas. La importancia de las humanidades se extiende a aspectos de la vida humana y tiene un profundo impacto en la sociedad, la cultura y la autoimagen del individuo. La investigación humanística es indispensable y aporta una mejor comprensión del mundo moderno.

La investigación humanística fomenta el pensamiento crítico y la reflexión. Al abordar las grandes cuestiones de la humanidad, como el sentido de la vida, la naturaleza de la moral o los fundamentos de la existencia humana, se anima a las personas a ir más allá de las suposiciones superficiales para llegar a percepciones más profundas. Este proceso de pensamiento crítico no sólo es intelectualmente enriquecedor, sino también de gran importancia práctica, ya que constituye la base de una toma de decisiones informada y responsable. En un mundo cada vez más inundado de información, estas habilidades son esenciales.

Otro aspecto importante de las humanidades es su papel en la conservación e interpretación del patrimonio cultural. A través del estudio de la literatura, el arte y la historia, los logros y experiencias de las generaciones pasadas se hacen accesibles y se preservan. Esta memoria cultural permite comprender el presente y configurar el futuro en el contexto del pasado. Sin el conocimiento de la historia y las raíces culturales, se perderían enseñanzas valiosas que pueden ayudarnos a

dominar los retos actuales para navegar mejor en acontecimientos futuros.

Esta disciplina contribuye de forma importante al fomento de la empatía entre culturas diferentes. En un mundo globalizado en el que confluyen cada vez más culturas diferentes, es fundamental comprender estas diferencias. Explorar e interpretar las diversas expresiones de la cultura humana ayuda a romper prejuicios para tender puentes entre comunidades diferentes. Esto no sólo anima la cohesión social, sino que también contribuye al mantenimiento de la paz al sentar las bases de una interacción respetuosa, basada en el diálogo.

También se busca un espacio en el que las personas puedan reflexionar y comprender su propia historia y cultura. Esto es especialmente importante en tiempos de cambio e incertidumbre, ya que un conocimiento profundo de las propias raíces puede proporcionar estabilidad. En un mundo que a menudo se caracteriza por la rapidez y la superficialidad, las humanidades ofrecen la oportunidad de comprometerse con los aspectos fundamentales del ser humano y desarrollar una comprensión más profunda de uno mismo y de los demás.

La investigación humanística también es importante para la innovación. Muchos avances de la ciencia y la tecnología se han inspirado en procesos de pensamiento creativo y crítico procedentes de ella, pues aporta nuevas perspectivas y formas de pensar. La investigación en humanidades fomenta la colaboración interdisciplinar y el desarrollo de nuevas ideas y soluciones. Esto demuestra que las humanidades no sólo son retrospectivas y analíticas, sino también proactivas y orientadas al futuro.

Puede decirse que la investigación en humanidades desempeña un papel esencial en la sociedad. Fo-

menta el pensamiento crítico, preserva el patrimonio cultural, favorece el entendimiento intercultural, apoya el desarrollo de la identidad y la autocomprensión y contribuye a la innovación. El mundo es cada vez más complejo, de ahí la importancia de la investigación en humanidades que sigue siendo indispensable. Este libro es el resultado del trabajo de investigación de académicos y estudiantes que se han ocupado de temas humanísticos.

Es así que se identifican algunos temas relacionados con las humanidades. En primer lugar, la teoría de la acción humana y los juegos, el texto de Luis López Pachango sobre *Paida y ludus* enfoca algunas teorías de la acción humana relacionada con el juego. El autor discute las polaridades del juego y lo que significan para la sociedad contemporánea, para ello se adentra en la bipartición de polaridades de Roger Caillois y su teoría de los juegos en un intento por ver si es posible conciliar entre *ludus* – entrenamiento y *paida* – libre improvisación. Desde su perspectiva, hoy en día predomina en los juegos un sentido más cercano al trabajo que a la diversión.

Otro de los temas es la construcción del espacio público y las dinámicas sociales; Andrés Eduardo Galindo García, habla sobre *la construcción del espacio público* y nos ofrece una base conceptual sobre éste y la otredad, que representan cuestiones básicas para comprender las dinámicas sociales en ámbitos urbanos. Para explicarlo presenta lo que es el espacio basado en normatividad, comunicación y significación, así como la coexistencia de los otros con los espacios públicos, y la contribución en la creación y desarrollo de nuevos entornos urbanos. Así mismo, el texto de Juan Monroy García *El populismo en América Latina*, se enfoca en

un análisis político y social, que está profundamente relacionado con la dinámica del poder y las estructuras sociales. Este tema tiene una conexión estrecha con la construcción del espacio y las dinámicas sociales, pero se centra específicamente en una tendencia política contemporánea en América Latina. Destaca la relevancia del populismo como un fenómeno político crucial en la región. Además, proporciona una transición natural desde los temas de miedo moral y sociedad contemporánea, ya que muchas de las dinámicas de poder y miedos sociales están vinculados al ascenso y práctica del populismo en estos países. Finalmente, Virna Velázquez y América Bobadilla *El diálogo cotidiano como constructor de las identidades contextuales del hablante* analiza cómo la interacción en un espacio específico contribuye a la construcción de la identidad, pues refleja las dinámicas de poder, lo que complementa la discusión de los espacios públicos. La hipótesis central resalta la importancia del lenguaje en la configuración del sujeto y en la creación de significados en contextos sociales específicos. El lenguaje es pues una herramienta que refleja y reproduce relaciones de poder, además muestra la complejidad de los intercambios verbales y su influencia en los contextos socioculturales de la comunicación.

Encontramos también el tema de la filosofía de la mente y la conciencia, como debate central de María Teresa Campos sobre *Daniel Dennett y la evolución de la conciencia*. La autora señala que se ha desarrollado este concepto de manera creativa, se le considera un producto del proceso dinámico de la evolución biológica, cultural y tecnológica de la humanidad. El mayor desafío que Dennett enfrenta es explicar cómo ocurre que los contenidos cognitivos y culturales se integran a

la conciencia y evolucionan de generaciones humanas previas a posteriores.

Joseph Antonio Severin y su *Nota sobre el hexágono lógico-semiótico* presenta desde la teoría semiótica y el estructuralismo la aplicación en la teoría literaria y las ciencias fácticas, proporcionando un análisis técnico de la epistemología del estructuralismo. El tema principal es mostrar que el hexágono semiótico muestra una posible ruta para el estudio sistemático. Discute la epistemología del estructuralismo basado en la teoría de modelos presente en la lógica formal. Su intención es elucidar la relación intrínseca que guarda la epistemología del estructuralismo con nombrar y referir en filosofía del lenguaje, a fin de distinguir el concepto de número como estructura.

En sexto lugar, Adriana Franco Vargas *De la ética a la estética del cuidado de sí mismo en el pensamiento de Michel Foucault*, se centra en la ética y estética del cuidado de sí mismo, basado en las reflexiones de este pensador. Siguiendo a Foucault, propone la creación de una vida estética, la construcción de una vida artística que tiene por sí mismo un modo de ser ético.

En el área de la filosofía moral, tenemos dos textos, el primero de J. Loreto Salvador Benítez sobre las *Ideas morales en el cristianismo*, aborda el contexto de las religiones en que surge la figura y enseñanza de Jesús; la visión que se tiene del hombre desde el ámbito bíblico, la emergencia del cristianismo propiamente que deriva en religión. Se enfatizan algunas aportaciones en el orden moral de Jesús, como la insuficiencia de lo exterior en menoscabo de la riqueza interior humana, el reclamo a situaciones de injusticia; la extensión del amor hasta el prójimo partiendo del supuesto que el hombre se ama a sí mismo; si bien en su momento

como ahora, puede verse en tanto utopía que generó un movimiento espiritual mundial. Las ideas morales en el cristianismo ofrecen una perspectiva histórica y teológica sobre la moral. El segundo texto, de *Francis Bacon's moral philosophy* bajo la autoría de Robert Stingl enfatiza un enfoque pragmático y empírico, lo que es crucial para entender las aplicaciones prácticas de la moral. Bacon, nos dice el autor, tuvo una carrera política marcada por la controversia, pero con un legado intelectual relevante. Bacon enfatizó la importancia de la evidencia empírica y la observación sistemática en la ciencia, y escribió extensamente sobre moral, política y religión. Su filosofía moral prioriza la acción práctica sobre la contemplación teórica y valora la vida pública sobre la privada. Criticó los sistemas morales tradicionales por ser demasiado abstractos y teóricos, abogando por un enfoque pragmático basado en la investigación científica.

Finalmente, sobre el tema del miedo moral y la sociedad contemporánea, Eliasib Harim Robles Domínguez *El miedo, causa-efecto de la descomposición social, moral*, toca este tema, así como una problemática contemporánea específica relacionada con el mismo. La autora reflexiona sobre su impacto en la vida diaria y las estrategias de poder. El miedo, indica, es un estado de vida actual que ha sobrepasado la parte innata que tiene en los seres humanos. En su momento fue un mecanismo de supervivencia. A través de él se tomaban ciertas decisiones que ayudaban a la continuidad de la vida. Sin embargo, hoy día está incrustado en la vida diaria. La razón es simple, el sistema permite un estado de alerta, de ansiedad, de preocupación y de inseguridad que tiene como trasfondo el miedo. Lo que significa que es un estado de vida impuesto, al cual la humanidad

se ha visto acomodada por las diversas estrategias que los ejes de poder tienen, la desinformación o el amarillismo, los conflictos mundiales, etc.

PAIDIA Y LUDUS: EL DESBORDE FRENÉTICO Y EL ESFUERZO DEL ENFRENTAMIENTO EN ROGER CALLOIS

Luis López Pachango

LA BRECHA EXISTENTE EN LOS JUEGOS

El jugar está sometido a un sin fin de condiciones y características que afectan su desempeño, hay una serie de factores importantes que deben estar para que los juegos se desarrollen. El principio de esta actividad la encontramos con un sujeto, es decir, un alguien que se disponga a realizar una acción tal que le permita llenarse o adquirir cierto grado de diversión al realizar la actividad.

“El juego se debe definir como una actividad libre y voluntaria, como fuente de alegría y de diversión.” (1986:31) En la definición se nos dejan ver sus características, pero al adentrarse en ellas podemos notar que se deja de lado aquello que los hace posibles, esto es, ¿Quién juega? La respuesta a esta pregunta no la podemos limitar a responder que son los seres humanos ya que también algunos otros seres como los animales llevan a cabo acciones que se consideran de la misma índole. Pero ese asunto no es tratado de forma sustanciosa en este escrito, el punto al que me quiero adentrar está en que tenemos definiciones del juego, hay muchas y variadas, sin embargo, todas ellas se ocupan sólo de enumerar características o dividir a los juegos e incluso de dar ciertas condiciones en las que los juegos se des-

envuelven, pero no se ocupan de la brecha que existe entre los juegos y los jugadores.

Los juegos son los mismos para todos de eso no hay ninguna duda, ya que la naturaleza de estos está determinada, su reglamentación y características son aplicadas para todos en la misma medida. Lo que marca la brecha entre el sujeto y la acción la encontramos en que a pesar de que todos los juegos son iguales para todos, no hay posibilidad de que los individuos se adentren en ellos de la misma forma, es decir, estos son los mismos para todos, pero no todos los individuos se adentran a ellos de la misma forma, ningún participante lleva a cabo una partida de ajedrez de la misma forma que lo hace otro y todo esto es producto de una serie de muchos factores que interfieren en su realización. Esta es la brecha entre la acción y el sujeto. Podríamos colocar a varios individuos frente al mismo juego, no importa cual, y la forma en que van a desempeñarlo es totalmente diferente en cada uno de ellos, se juega a lo mismo, pero hay diferencias muy notables entre los que lo hacen.

Esta consideración no está encaminada a los realizadores de los juegos o a aquellas personas que se encargan de crear juegos ya que considerar cerrar esta brecha existente de una forma en la que se tenga que considerar a todos y cada uno de los que van a jugar y desarrollar los juegos en base a esto sería una labor imposible. Tal vez la propuesta de solución estriba en que todos los que juegan lo hacen por la diversión, sin importar en este punto la forma en que se aborda a los juegos, o el juego que sea, todos los que juegan lo hacen para divertirse o al menos esa debería ser la esencia de los juegos.

En los juegos se da una bipartición de dos fuerzas que parecieran contrarias la una de la otra, sin embargo, este hecho no es de esa forma, ambas se necesitan, una sin la otra no existiría, esta lucha la encontramos siempre en todo acontecer lúdico, pero no es exclusivo de esta, sino que esta lucha se traslada a un sin fin de cosas. Esta contienda es de carácter irresuelta ya que no hay forma de que uno de los polos que se encuentran en disputa se convierta en el vencedor sobre el otro. En esta lucha no importa que los juegos sean colocados en tal o cual cuadrante, en esta lucha se deja ver que hay ciertos caracteres de los juegos que no se pueden someter a cierta suerte de encasillamiento.

Todo esto ya que Caillois en su teoría, al realizar una notable clasificación de los juegos, nos deja claro que esta no se ocupa ni le interesa hacer una distinción entre los juegos de los niños o los de los adultos, incluso algunos comportamientos de los animales, en la clasificación propuesta por Caillois no existe este señalamiento de diferenciación de los juegos respecto a diversas circunstancias o seres, sino que este proceder está basado en notar o resaltar el principio que rige a los juegos, estos principios son los impulsos esenciales que dan sentido a los juegos y que no se ocupan de la parte más importante, el sujeto que juega.

La lucha es entre *ludus* y *paidia* y nos remonta a la contienda entre Apolo y Dionisos. “Por un lado Dionisos, representando el desborde frenético de la vida que se despreocupa, que se trasciende, y que no pretende otra cosa que desplegarse sin más freno que el infinito; el dios que quiere salir de sí, entra en éxtasis, y fundirse en una dimensión alejada de toda razón yoica.” (Beer & Miramontes, 2018:363)

Este remontarse a una confrontación mítica griega es por el hecho de que mediante estas dos divinidades se nos muestra una amplia forma de entender la disputa existente entre una rivalidad permanente e incluso necesaria.

La visión dionisiaca de los juegos se deja ver en primera instancia, si en los juegos no existiera la posibilidad de desbordamiento frenético que nos permite sacar todos aquellos impulsos que reprimimos entonces los juegos tendrían que desaparecer y con ello se tendría una suerte de pesadas consecuencias en la vida de los seres humanos. La despreocupación es parte de la visión dionisiaca y en este sentido podríamos considerar a los juegos como una actividad que está dotada de despreocupación en su sentido puro ya que jugar no trae consecuencias en la vida real. Pero esta despreocupación es una fuerza que arrastra todo a su paso y que no tiene límites, pero permanecer siempre en un estado de despreocupación es algo demasiado pesado incluso en la liviandad que se presenta.

Por ello es que encontramos una fuerza distinta de la dionisiaca y que le hace frente e incluso le otorga un papel preponderante en una especie de armonía irresuelta. “Apolo que desea sujetar, limitar y hacer del yo un centro irreductible y solido; que busca con obsesión la armonía, el orden y la serenidad.” (Beer, 2018:363) La visión apolínea del juego la podríamos colocar en el papel de las reglas, estas reglas que le dan forma y que incluso lo hacen posible, ya que deben existir ciertos límites que permitan el desenvolvimiento de los jugadores en estas acciones. La reglamentación de los juegos no es otra cosa sino establecer límites para que no se salga de las posibilidades adoptadas en tal acción. El surgimiento de estas también permiten el no salirse

de ellos, estar sujeto a las condiciones de posibilidad presentes, es decir, si no existiera algo que nos mantenga sujetos a determinado juego no podríamos si quiera decir que estamos jugando, el simple hecho de mencionar esta acción ya lleva consigo la idea de que esta acción desempeñada está determinada por ciertas reglas. Lo reglamentado de los juegos es lo que sujeta a los participantes a dar cuenta de lo que se desempeña sin involucrar el hecho de que son actividades separadas del resto de la vida común, si tal condición no existiera tendríamos la tendencia de mezclar lo real con lo desarrollado en el universo de lo lúdico. Aunque pareciera que esto ha ocurrido, pero en este momento no nos ocuparemos de este asunto.

LOS POLOS

Es indudable la relación que guardan tanto lo apolíneo y lo dionisiaco con los términos *ludus* y *paidia*. Una vez hecha la delimitación de sectores propuesta por Caillois nos muestra que sin importar en que sector se reúnan unos con otros hay tendencia de situarlos en dos distintos polos.

En uno de los extremos reina un principio común de diversión, de turbulencia, de libre improvisación y de despreocupada plenitud, mediante la cual se manifiesta cierta fantasía desbocada, que podemos designar mediante el nombre de *paidia*. En el extremo opuesto esa exuberancia traviesa y espontánea casi es absorbida o, en todo caso, disciplinada por una tendencia complementaria, opuesta por algunos conceptos, pero no por todos, de su naturaleza anárquica y caprichosa: una necesidad creciente de plegarla a convencionalismos arbitrarios, impera-

tivos y molestos a propósito, de contrariarla cada vez más usando ante ella tretas cada vez más estorbosas, con el fin de hacerle más difícil llegar al resultado deseado. Este sigue siendo perfectamente inútil, aunque exija una suma cada vez mayor de esfuerzos, de paciencia, de habilidad o de ingenio. A este segundo componente lo llamo ludus. (1986:41-42)

Aquí no se trata de igualar las fuerzas que se encuentran en disputa, de ninguna manera, utilizamos aquí como un ejemplo que permita ver de mejor manera lo que ocurre con ludus y paidia echando mano de lo apolíneo y lo dionisiaco. Caillois nos habla de dos polos opuestos en los que no importa la clasificación que se tenga de los juegos o en cual encuentren su pertenencia, lo verdaderamente importante aquí es que a un juego se le puede situar al mismo tiempo entre ambos polos. Lo que queremos decir con esto es que en los juegos existe casi por completo una progresión que tiende en mayor medida a un polo, pero algo importante surge aquí, encontrar juegos que se mantengan en una especie de suspensión prolongada entre ambos polos no resultaría de ninguna forma algo raro, es más bien un hecho conocido que en los juegos se dé esta tendencia.

Las situaciones que ocurren en los juegos nos permitirán pensar que en estos se está llevando a cabo una contradicción ya que no es posible adentrarse en el desenfreno de una forma mesurada. Pero lo que nos lleva a pensar tal panorama es que nuestro pensamiento se encuentra plagado con la idea de que sólo uno de estos dos puede dominar en una situación tal y esto no nos permite analizar que el dominio de uno sobre el otro no es la única forma en la cual pueden permanecer ambos,

sino que existe una forma que por mucho tiempo se ha mantenido oculto a los ojos de los que no se ocupan de su análisis. Aquí no hay contradicción, aquí se da una relación progresiva que permite tanto a ludus como a paidia una relación en armonía.

Al hablar de juegos sin duda que nos tenemos que remontar a uno de los sentidos por los cuales se llevan a cabo estas acciones, esto es que en ellos se presenta un estado de diversión, es decir, al jugar algún juego de competencia como lo es el ajedrez o incluso en el juego de azar como lo es a los dados se pueden llevar estos juegos al plano de la diversión. Tal diversión la encontramos solo si en los juegos no se da la corrupción de los principios que rigen, en el caso en que se da la oportunidad de corromper los juegos este sentido de diversión desaparece en las manos de los beneficios que se pueden sacar de la realización de estas acciones.

La diversión es un tema complicado ya que en cada época de la historia de la civilización humana hay una multiplicidad de hechos y de acontecimientos en los que se plasma lo que cada una de las civilizaciones ha tenido que pasar o de lo que ellas han sido capaces de realizar. La diversión es uno de los puntos que nos muestran como son las culturas de todos lados, no solo de un cierto tipo de civilizaciones o de regiones, sino que en cada una de las civilizaciones existentes hay una forma de divertirse. Por ejemplo, esto lo podemos ver en la civilización romana con el tipo de entretenimiento que desarrollaban.

En la Roma antigua existía una especie de entretenimiento que apelaba a la violencia y a la crueldad, esa era la forma en que los romanos antiguos se divertían, claro que la diversión de observar a dos gladiadores luchando hasta la muerte era diversión de los que se en-

contraban como espectadores ya que sería muy difícil poder afirmar que la diversión se encontraba presente de igual forma en los que luchaban por su vida, existe la posibilidad de que así fuera pero en realidad es muy difícil conocerlo. Claro que este tipo de juegos no es el único que existía en una civilización como ésta, pero sí es uno de los más representativos.

Los juegos en la arena tenían un sentido profundo en la civilización romana ya que en ellos como ya dijimos se desplegaba la violencia y se manifestaba la crueldad de la civilización pero pareciera ser que esta crueldad y esta violencia está encapsulada ya que este tipo de juegos era una especie de cerca en la que se permitía el despliegue de los más primarios instintos y que encausaba a la multitud a desplegarlos solo en la arena, sacarlos en el coliseo y mantener compostura en las calles de la ciudad pero no era el único sentido del juego sino que también tenía un sentido de petición o agradecimiento con los dioses. A la vez desplegaba, pero retenía.

Pasando a otro lado, encontramos en el centro del continente americano una actividad conocida como el juego de pelota de los antiguos habitantes de esta región, en este tipo de juego la visión era de un carácter más sacro, en el que los jugadores ofrecían su vida a la divinidad. La violencia no se encontraba presente sino hasta el final, al ofrendar la vida de los que participaban en tal actividad. Una de las diferencias en comparación con los juegos romanos es que en los romanos la muerte de los que participaban en tales actividades era solo para el deleite y diversión de los observadores mientras que en el juego de pelota la muerte tenía un sentido más sacro, más ligado al pensamiento religioso de la cultura que lo realizaba. Muchos de los juegos tienen este sen-

tido o al menos así se les ha dotado del sentido sacro o religioso de las culturas en las que se llevan a cabo.

Es sabido que la esfera de lo sagrado y la esfera del juego están estrechamente conectados. La mayor parte de juegos que conocemos deriva de antiguas ceremonias sagradas, de rituales y prácticas adivinatorias que pertenecían tiempo atrás en la esfera estrictamente religiosa. La ronda fue en su origen un rito matrimonial, jugar con la pelota reproduce la lucha de los dioses por la posesión del sol; los juegos de azar derivan de las prácticas oraculares, el trompo y el tablero de ajedrez eran instrumentos de adivinación. (Beer & Miramontes, 2018:364-365)

Podemos abarcar de este modo las cuatro categorías distinguidas por Caillois y en todas ellas encontrar que hay un cierto sentido sacro de los juegos. Así es como inician los juegos, son una especie de medio con el cual los seres humanos se comunican de cierto modo con la divinidad, por ello se les da este sentido. Y de la misma forma es que cada una de las civilizaciones en las que se desarrollan ciertas actividades forman parte de su contexto, de lo que son capaces de realizar y de lo que entrañan en su pensamiento.

La diversión o la sacralidad de los juegos está presente en los polos de los que nos ocupamos ahora, ludus y paidia, estos extremos opuestos en los cuales analizamos cómo se pueda realizar una conciliación para recupera la armonía que representaban los juegos y que se ha perdido con el paso de los años. Como regresar ese sentido lúdico, de diversión, de comunicación, de despliegue del ser y del escape de la vida común.

LUDUS O DEL ENTRENAMIENTO

Mencionamos la arena romana, el coliseo y la actividad que se desempeñaba en estos lugares porque la palabra ludus nos remite a aquellos lugares en los que se entrenaba a los gladiadores en el arte del combate para que salieran a dar espectáculo al pueblo que los observaba. Esa es una de las principales características que nos sale al paso de lo que se entiende por ludus, el entreno para la conquista de una habilidad, para la obtención de cierta maestría particular. “La escuela de gladiadores (ludus) era el lugar donde se entrenaban todos los gladiadores” (Pastor, 2013:113)

La importancia de la aparición o el surgimiento de los lugares como el ludus, refiriéndome al lugar donde se entrenaba a los gladiadores radica en la posibilidad de una tendencia disciplinada, es decir, en un lugar como este se entrenaba día con día para la adquisición de una habilidad, para perfeccionar ciertas características que hicieran posible en mayor medida la oportunidad de salir victorioso. El esfuerzo por conseguir cierta habilidad estaba presente, se tenía que manejar día con día las armas que se utilizarían para el desempeño de la contienda, se trabajaba con ellas para apropiarse de los movimientos que la manipulación de estos artefactos permitía, se entrenaba para acoplarse con la forma de las armas, con la forma incluso del terreno donde se combatía, pero también se adquiría un estilo de combate, una forma de combate que hiciera más difícil al contrincante ganar. El esfuerzo de los entrenados en estas artes representaba el pan de cada día, el sudor, las horas entrenando, el cansancio, pero también la paciencia ya que un único entrenamiento no ayuda en nada, se

requiere de tiempo, de un lapso de tiempo mayor para conquistar una habilidad, eso es el entrenamiento.

Tal vez el *ludus* romano sea el comienzo de la profesionalización de los juegos, en mayor medida de los deportes. Ya que puede verse al entrenamiento como trabajo, como la acción que permite a los seres humanos el esfuerzo por la adquisición de algo. Esta visión del entrenamiento como trabajo se enfoca en lo que se puede llegar a realizar con base en el esfuerzo y la paciencia por obtener una remuneración. Refiriéndome únicamente a los juegos deportivos considero que el entrenamiento no es un factor negativo en el desempeño de estas acciones, es por el contrario lo que permite a los seres humanos la competencia de unos con otros ya que ningún ser humano nace teniendo un portento físico, sino que se va construyendo en base al esfuerzo, al entrenamiento y al cuidado de nuestro cuerpo.

Es notable que el entrenamiento es un factor igualitario para todos, que todos y cada uno lo podemos realizar, el asunto aquí es que no todos obtenemos los mismos resultados, aunque entrenemos de la misma forma habrá algunos que con menos entrenamiento obtengan resultados más tempranos y más notables que aquellos que permanecen mayor tiempo en el entrenamiento. Para lo antes mencionado influyen una serie de factores ajenas al entrenamiento, pero eso no es un tema que nos ocupe en este momento. El entrenamiento da la posibilidad de que todo ser humano sea capaz de trabajar, de esforzarse por la adquisición de una habilidad con la que no se nació, con la que no fue bendecido o dotado.

En el *ludus* se hace que surja en el jugador la esperanza de obtener o conseguir lo que se quiere, esta esperanza es alimentada por el trabajo, por el entrenamiento que realiza. Lo que lleva al jugador a ser opti-

mista, al plantearse un panorama en el que sea inevitable la obtención de la meta, claro que le costara trabajo, pero está dispuesto a realizarlo con tal de obtener lo que busca. El entrenamiento no deja de alentar en el jugador la esperanza de que si no lo pudo conseguir en un primer o segundo momento, llegará el día en el que saldrá victorioso, sin importar las fallas o fracasos que anteriormente obtuvo.

Este polo denominado *ludus* pareciera ser que domina gran parte de la vida de los seres humanos en la actualidad, el deseo o la esperanza de conseguir muchas de las cosas están basada en este polo, en el del entrenamiento y como entrenamiento podría ser visto también como trabajo. El entrenamiento no es más que realizar una y otra vez una serie de acciones o actividades hasta que se tenga una especie de dominio de estas para sacarles el mayor de los provechos. Tal como mencionamos anteriormente refiriéndonos a los juegos deportivos en los que sin duda debe estar presente el entrenamiento y no sólo está presente de forma pasiva, sino que es lo que rige o domina este tipo de juegos. Muchos de los juegos deportivos no se desarrollarían sino fuera por el hecho de que existe el entrenamiento.

No quiero de ninguna forma decir que el entrenamiento es una cosa negativa o que le quite todo sentido a los juegos, sino todo lo contrario, lo que se intenta es poder notar la importancia de los polos y mostrar que de ningún modo uno se sobrepone sobre el otro, por el contrario, ambos se encuentran en una especie de relación armónica en los juegos.

Sin entrenamiento es muy complicado poder sobresalir en los juegos, aunque se tenga un cierto tipo de don o se cuente con la habilidad, esto no es suficiente ya que en algún momento se dará cuenta que el simple

talento o la habilidad requieren también de su desarrollo o la posibilidad de potenciarlos a un mayor grado en el que el despliegue de estos sea más notorio.

PAIDIA O DE LA IMPROVISACIÓN

Lo que resalta al analizar lo que la paidia designa respecto al juego es que en ella existe un dominio de improvisación, algo que escapa por completo del entrenamiento del que se ocupaba o al que hace referente el término que colocamos en el polo opuesto, me refiero a ludus. Ningún entrenamiento puede dominar o hacer valer su condición frente a todo aquello que se presenta con el carácter de lo inesperado. La improvisación aquí mencionada nace del hecho de que en la paidia se intensifica una libertad primaria a la que no se puede dominar.

En el origen del juego reside una libertad primordial, una necesidad de relajamiento, y en general de distracción y fantasía. Esa libertad es su motor indispensable y permanece en el origen de sus formas más complejas y más estrictamente organizadas. Su capacidad primaria de improvisación y de alegría, a la que yo llamo paidia, se conjuga con el gusto por la dificultad gratuita, a la que propongo llamar ludus, para llegar a los diferentes juegos a los que sin exagerar se puede atribuir una virtud civilizadora (1986:65)

La libertad primaria de la que se habla respecto a la palabra paidia es una libertad que da rienda suelta a la fantasía desbocada que está ligada a la concepción de ser una actividad despreocupada. Aquí ya encontramos una de las características en las que se contraponen

con el termino ludus, ya que como habíamos visto en el existe algo otro que no es de carácter despreocupado, sino que hay una tendencia creciente por la esperanza. En el entrenamiento no hay despreocupación hay más bien una preocupación creciente por conseguir una habilidad que permita desenvolverse de mejor forma en cierta actividad.

También podríamos considerar que en el ludus existe cierto rigor con el que hay que convivir y ese rigor no es otro sino el aprendizaje de ciertas técnicas con las que se obtendrán beneficios. Mientras en el ludus hay rigor por la adquisición de algo en el polo opuesto, es decir, paidia, donde parece que dominan los movimientos caprichosos, el motor de estos movimientos lo encontramos en la libertad de improvisación y de la alegría desmedida.

Aquí podríamos mencionar los juegos de rodeo tejano, en este tipo de actividades el espíritu caprichoso lo encontramos en la figura del toro, aquella bestia mitológica con características bien definidas, que representan la fuerza, la virilidad, entre otras, y que no responde más que a su instinto, los movimientos que realiza en un rodeo no son armoniosos, son más bien caprichosos y bruscos pero estos movimientos están justificados porque algún personaje a osado posarse sobre sus lomos y lo único que intenta es tirarlo, tirarlo de sus lomos y esto lo realiza con fuerza, con virilidad, con movimientos que probablemente jamás habría ejecutado si no estuviera en tales condiciones, por ello podríamos decir que esos movimientos son caprichosos en el sentido en que responden a la libre improvisación.

Tal vez es por este tipo de movimientos bruscos y caprichoso por los que Caillois se refiere a este término paidia como una raíz del nombre del niño mientras que

nos deja ver la relación de significados que tienen otros términos como Kredati, un término del sanscrito, que hace referencia a los juegos de los adultos, los niños y los animales pero que se aplica de manera más exclusiva a los brincos, es decir movimientos bruscos y caprichosos provocados por una superabundancia de alegría o de vivacidad. Por su parte el término chino wan incluye el juego infantil y todas las diversiones despreocupadas y frívolas, que incluyen el retozar, jugar y bromear. Este término chino wan abarca un mayor número de significados que se le atribuyen, pero en esta ocasión sólo nos interesan los relacionados con el juego. Por ello tenemos que decir que se utiliza también para los juegos que exigen reflexión y que prohíben la prisa como el ajedrez o el juego de fichas.

Los juegos como el ajedrez, ya mencionado, es muestra de que los movimientos bruscos o caprichosos no están sujetos únicamente a una especie de fortaleza física que los haga posibles, sino que también se pueden llevar a cabo movidos por otras fuerzas, como lo es la capacidad de pensar y que nos permite la libre improvisación y que mejor forma de explicar esto si no es ayudándonos del ajedrez.

En el ajedrez hay una libertad de improvisación, se puede jugar con diferentes estrategias antes pensadas pero lo que no se analiza porque resultaría algo intrascendente para el juego es que en todo el juego domina la improvisación ya que la ejecución de este no depende de un solo jugador ni de su capricho sino que depende de estar plenamente consciente de que hay frente a sí otro que hace su voluntad con las piezas del tablero, lo que lo lleva a desechar por completo cualquier tipo de entrenamiento sistemático. La libre improvisación está presente en el juego, incluso podríamos decir que esa

es la esencia de este juego, el poder improvisar ante los movimientos del contrincante para disminuir los daños o para usar esos movimientos a nuestro favor. La estrategia no es otra cosa sino esa capacidad de improvisar o de adaptarse ante los acontecimientos o los hechos que se presentan ante nosotros.

Paidia es definida por rasgos tales como capacidad de improvisación y alegría, diversión, turbulencia, libre improvisación, despreocupada plenitud, fantasía desbocada, naturaleza anárquica y caprichosa, necesidad de agitación y deseos de engañar o desafiarse. En la conducta infantil, la paidia se expresa en la intención libre de tocar, oler y probar, y deriva también en el gusto por destruir y romper. Se trata en definitiva de aquella exuberancia dichosa que se manifiesta como agitación inmediata y desordenada, y que constituye la manifestación más simple del instinto del juego. Esta fuerza no busca otra cosa que relajamiento, distracción, fantasía o libertad. En nuestro contexto, bien se podría calificar a la paidia como las ganas de chacota. (Medina, 2016:190)

Tenemos que dejar claro aquí que la paidia hace referencia a ese sentido primitivo del juego en el que reina la improvisación, pero en el que también encontramos lo despreocupado, la fantasía y todas las características que ya se han mencionado, pero no se ha dicho que todas estas características constituyen la manifestación más simple del instinto del juego. Todas estas características las encontramos en los juegos de los niños, donde por supuesto que se juega con reglas, es condición sin la cual no se podría jugar, sin embargo, la reglamentación de los juegos de los niños está inmersa

en una voluntad caprichosa y desordenada ya que estas reglas que en un primer momento fueron aceptadas para la realización del juego pueden ir transformándose a capricho de los niños que juegan y esto no afecta el desarrollo de la actividad conocida como juego sino que le da un nuevo rumbo y lo enriquece.

La figura del niño es en estricta forma la figura de la paidia, de un espíritu desbordante en el que se manifiesta el más simple instinto del juego, este instinto presente en los niños respecto a los juegos es una noción que nos remite a una forma de diversión más inmediata. Incluso puede ser vista como una forma de diversión que se encuentra más cercana a lo animal donde no hay como en el ludus una complicación o dificultad gratuita.

Un ejemplo de los juegos en los que está presente este polo lo encontramos en el juego de las persecuciones de los niños, donde por lo menos se requiere de dos jugadores para que uno sea el que huye o escapa del otro mientras el contrario es el que trata de atrapar. En este juego domina un ánimo por la improvisación ya que se puede recorrer un terreno no específico he incluso se puede hacer de algunas cosas u objetos que estén en el terreno para volverlos obstáculos que hagan más difícil la captura. La brusquedad la encontramos en los movimientos, pero también al momento en que se logra atrapar al que escapa, por la inercia del juego y de la carrera con la que se persigue pudiera ocurrir que un simple toque no es suficiente, sino que se llega a dar un manotazo o un golpe fuerte.

En nuestro tiempo es inevitable notar la ausencia de ese sentido primario o primitivo que nos muestra el termino paidia, es decir, en la época actual ese instinto de diversión desbordada esta escasa, hay muy pocas formas en las que se presenta este instinto de diversión,

domina en cambio la preocupación por una serie de cosas en las que se nos ha hecho pensar por nuestra participación en sociedad. La visión de los juegos para la sociedad no es otra cosa sino el ocio, pero un ocio mal entendido, un ocio que representa la nula comercialización de cosas que no necesitamos pero que tenemos que pagar.

El juego al ser de carácter gratuito no sirve o no tiene cabida en nuestro sistema económico por ello se le ha satanizado como una actividad carente de valor para la vida en sociedad, pero ello no puede estar más equivocado, no voy a negar que los juegos están separados de la actividad económica o al menos así debería ser, sin embargo, si tiene un valor social para la vida del ser humano, un valor incluso muchas veces infravalorado.

CONCLUSIONES

En este texto hemos abordado la teoría de juegos que Roger Caillois nos propone, enfocándonos en la bipartición que hace sobre los polos en los cuales se desarrollan los juegos. Iniciamos esclareciendo como es que se da esta relación del ludus y paidia para con ello poder sumergirnos de forma más concreta en estos términos y poder analizar tanto al esfuerzo del entrenamiento (ludus) como a la libre improvisación (paidia). La relación de estos no responde a una lucha de contrarios, sino más bien a una especie de armonía en la que ambos polos se encuentran presentes en diferentes tiempos y en diferentes niveles. Por último, proponemos la concientización y reconocimiento de los polos en los juegos con base en una relación de armonía debido a que en la actualidad los juegos no permiten la libertad de impro-

visación y han transformado al entrenamiento en una especie de trabajo donde se pule alguna habilidad por el simple hecho de obtener una remuneración inmediata.

Poder conciliar a los aspectos que se desarrollan en los juegos es una tarea importante ya que como dijimos al principio, ningún polo domina sobre el otro, sino que ambos se encuentran no en equilibrio sino en armonía e incluso en un ritmo en los juegos. Para jugar se requiere de ese instinto primario de improvisación, de alegría desmedida, incluso de brusquedad, pero también se requiere de la esperanza por la obtención de una habilidad, de igual forma requiere de la seriedad por jugar y de la sistematización y rigurosidad de las reglas.

Caillois nos da un panorama general de los juegos, sus características y sobre todo de los principios que rigen a cada uno de los juegos, además de que nos permite situar estos en dos polos, ludus y paidia. Esta teoría nos permite hacer crítica de lo que concebimos como juegos ya demás de ello poder notar que tipo de juegos tenemos en nuestro tiempo y cuales son todas y cada una de las circunstancias que nos permiten realizar tal actividad. sin duda alguna la teoría propuesta por Caillois es realmente importante para distinguir el tipo de pensamiento que acompaña a los individuos de cada época visto desde sus juegos.

En la actualidad predominan los juegos que nos dan una especie de alegría o satisfacción inmediata y breve, por ello podríamos decir que las actividades que ahora concebimos como juegos carecen en cierta medida de la armonía o presencia de los polos anteriormente expuestos, los juegos de ahora están totalmente sistematizados, son lineales y no hay en ellos esa relación en estricta medida tanto del participante como de la acción. Por ello es importante mencionar tanto al ludus y

a paidia como estos extremos en los que se deben mover los juegos, para intentar tener de ellos la diversión o la recarga de energía que ellos nos proporcionan.

Esa es la relación que no se debe perder, no podemos darnos el lujo de permanecer en un estado de extravío de uno o de otro polo, el tipo de estado que rige nuestra sociedad es uno de los implicados en la pérdida de esta relación. Se ha dotado de un mayor valor a cosas materiales y en comparación se le ha restado valor a la diversión. El ser humano no tiene tiempo de divertirse, todo esfuerzo esta encamino a la subsistencia, en otras palabras, al trabajo, a la acción que consume toda su vida, no tiene tiempo de jugar en su más puro sentido porque de ello no obtiene remuneración alguna. Debemos recuperar aquella idea del jugar por jugar de devolverle el sentido del juego al juego mismo, regresar a la diversión que de estos obteníamos.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W. (2015). *Juguetes*. Madrid: Casimiro libros.
- Caillois, R. (1986). *Los juegos y los hombres, la máscara y el vértigo*. México: Fondo de cultura económica de México.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de cultura de México.

TRABAJO PRESENTADO EN SIMPOSIO

- Beer, D. y J. Miramontes. (2018). *Excursus ludus-paidia. Grecia y roma contrapuestos*. (Ponencia presentada en *Encuentro Cuerpo, Educación y Sociedad*) Universidad nacional de la plata. Facultad de humanidades y ciencias de la educación. Argentina.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

- Medina, Klaus. (2016). *Juega y sabrás lo que eres*. [versión electrónica] *Revista Ciencia y Cultura*, 20 (37): 185-201.
- Morillas, G. C. (1990). *Huizinga-Caillois, Variaciones sobre una visión antropológica del juego*. [versión electrónica] *Revista Enrahonar*, (16): 11-40.
- Pastor, M. M. (2013). *Educación y entrenamiento en el ludus*. [versión electrónica] *Florentia Iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, (24): 127-152.
- Rivero, V. I. (2016). *El juego desde los jugadores. Huellas de Huizinga y Caillois*. [versión electrónica] *Revista Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, (56): 49-63

LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO CON LOS OTROS

Andrés Eduardo Galindo García

INTRODUCCIÓN

En un principio, en las sociedades del pasado, se establecía la obligación de acoger creencias y costumbres semejantes, fundadas con el fin de instituir el carácter y naturaleza necesarios para conservar a los pueblos. Ahora, las comunidades viven importantes cambios de razonamientos y propósitos de vida, los cuales suscitan la aparición de nuevos grupos sociales, exhibidos, en su mayor parte, en los espacios públicos. Tras estos surgimientos, trasluce la ocasión de divisar posibles cambios en las sociedades, descubriendo, de este modo, el arribo de nuevas entidades y sitios diferentes.

Hoy en día, cabe mencionar, la privación de los espacios ha causado discrepancias por su uso de suelo, malestar y preocupación por las áreas públicas, y clasicismo entre las personas. Simultáneo a ello, nacen intensos debates conforme al manejo de estos, así como interés por lo que representan hoy día.

La construcción identitaria en los espacios aviene a un conjunto de reflexiones sobre su valor y aplicación. Asimismo, invitan a observar la edificación y su significación de lo *Otro*, dentro de lo público, como miembro sustancial. Por consecuencia, el encuentro con la *Otredad* en lo público ha motivado a mirar de forma diferente a las sociedades. Hoy por hoy, su inserción en el medio ha ocasionado una transformación de los espacios o, en otras palabras, la diversidad humana

provoca que la espacialidad se renueve conforme a las necesidades y pasiones de los nuevos agentes.

El espacio, además de englobar la materia, pasa por constantes cambios en su interior. Los hombres y sus acciones, vinculados a su desenvoltura y condición de existencia, son quienes producen estos cambios y provocan que la territorialidad tome nuevas formas, hasta crear las condiciones idóneas para las sociedades modernas. Con ello, los espacios públicos se integran en la vida humana y su espacialidad se cohesionan con la experiencia de la alteridad. Más allá del uso y funciones ordinarias de los espacios, lo público transmuta de lo territorial a lo vivencial.

En consecuencia, el *Otro* en el espacio posibilita la variación en la sociedad y tanto el desarrollo como la planeación urbana mejoran para esta época. La pluralidad ocupa un lugar en lo social y lo político, hasta ajustarse a las condiciones humanas de su tiempo, dejando que sean los *Otros* los que formen el acontecer histórico. Por ello, los espacios públicos pasan a representar el medio sagrado de los hombres contemporáneos, en vista de que en su interior es posible la armonía societal.

Sin dejar de lado a las sociedades tradicionalistas, acontecen reacciones en oposición a los cambios que están sucediendo en los espacios y las sociedades. La resistencia y el rechazo que inspiran engendran incesantes agresiones en contra de los *Otros*. Las disputas no permiten que los espacios públicos progresen ni que sean aprovechadas por las nuevas generaciones. Tal razón causa que la espacialidad no cambie y que el sitio público no transmuta sus condiciones homogéneas.

A grandes rasgos, de esta forma están establecidas los cimientos de lo público con las sociedades plurales. Continúan presentándose retos que obligan a los indi-

viduos a implicarse en la vida pública, sobre todo, para rebatir frente a las comunidades, las cuales propugnan por el conservadorismo en los espacios y la integración interna de los grupos. Debido al tema, se profundizará sobre este sostén de lo público y la diversidad humana. Para esto, se realizará en primer lugar una medición socio-analítica de los espacios públicos, en la cual profundizaremos la realidad social y política de los sujetos con relación a sus firmamentos sociales, así se conocerá lo que simboliza lo público y sus capacidades actuales. Después, se reflexionará sobre la condición de los *Otros* en el Espacio público, de esta manera discerniremos su representación y cometido con las sociedades de ahora. Es así que se conseguirá descifrar a la alteridad como el complemento transformador de las esferas públicas.

¿QUÉ ES EL ESPACIO PÚBLICO?

Para definir al Espacio público, es relevante pensarlo sin que existan fronteras que lo limiten. Ante todo, porque es una representación colectiva, que ubica a los hombres en el firmamento y les permite coexistir en sociedad. Lo público no representa ningún sujeto u objeto, más bien es la creación sociohistórica y psíquica incesante. También, en esencia, su contenido es proporcionado por estructuras significativas y simbólicas de las sociedades, las cuales se ven interpretadas en figuras, formas, imágenes, creencias y normas. Es por tal razón que, en su compleja red de significados, los espacios públicos simbolizan el refugio, propiedad y guía que sitúa la vida social. Esto quiere decir que, lo que llamamos Espacio público, es en realidad una construcción mental de los grupos humanos. A su vez,

este se constituye por imaginarios creados desde la intersubjetividad de las comunidades.

Por otra parte, en su uso cotidiano, lo político y la acción humana se difunde en su amplitud dimensional. Lo público se circunscribe en conformidad a normas establecidas, que, bajo control de los poderes y las adjudicaciones administrativas, fundan las instituciones que fijan las reglas jurídicas y estamentales de las naciones. La edificación de los institutos brinda control, el cual se traduce como un dominio invisible sobre la vida de las sociedades. La socialización, que surge de este poder, administra a los individuos para que sean consumidos por las mismas instituciones que sostienen su fuerza. Es así como se internaliza, se aprende del lenguaje, se conocen las normas, las costumbres de las regiones soberanas y se categorizan las cosas en lo que está bien, mal, puede hacerse y que no. Por tal razón, para definir al Espacio público se necesitará, en primera instancia, de algunos elementos teóricos de la política, como son conocer la función de los Estados, la finalidad de las comunicaciones en el espacio y, finalmente, saber lo que es lo público.

EL ESTADO, LA NORMATIVIDAD DEL ESPACIO

Como hemos venido diciendo, los espacios públicos son representaciones sociales y se encargan de ordenar, así como de ubicar, a los hombres en un sitio. Dentro de esta colocación, hay componentes que dominan y mandan en los espacios. Al mismo tiempo, se fijan reglamentos y códigos de comportamientos en las sociedades. El Estado es quien lo representa y, bajo su ocupación, instauro el orden a su vez que conserva la unión e identidad de los individuos.

En las posibilidades del Estado, se descubren los actos que ejerce sobre la territorialidad, como son precisar los límites soberanos, dirigir las instituciones públicas, mandar la ordenanza civil y determinar los sistemas políticos. El poder político se refugia bajo el amparo del Estado, donde los espacios públicos funcionan como un medio regulador de las sociedades. En su espaciosidad, cabe la posibilidad de normalizar a sus individuos a través de la vigilancia y de los procesamientos penales. Incluso, también es responsable de amoldarlos conforme a la ideología estamental, por medio de las comunicaciones y la enseñanza cívica.

El Estado, en los espacios públicos, supervisa a los sujetos. Por medio de los poderes políticos, los une al confín soberano. Asimismo, la identidad social logra moldearse, ya que es en las zonas de interacción donde se revelan las normas institucionalizadas. Para la teoría hobbesiana, la solución está en conservar la unidad humana. Desde la Edad Moderna, esta forma de responsabilidad política provino de la posibilidad de preservar la identidad nacionalista y de que las políticas públicas elaboraran sus propias razones, con el fin de solucionar el desarrollo del orden colectivo. El surgimiento de los Estados modernos presumió la creación de un campo suprarreligioso, de carácter racionalista y por políticas gubernamentales. De ello, el Estado se personificó como algo público y se generaron las reglas políticas que permitieron, eventualmente, la especialización y la gestión administrativa. Esta, combinada con una creciente indiferencia hacia los individuos, produjo a su vez la capacidad de acción para dominar a las colectividades en los límites soberanos.

Sin embargo, con el pasar de los años, este modelo entró en crisis. En la época de la Ilustración, para Re-

inhart Koselleck (Koselleck, K.1990), los Estados nación crearon sospecha hacia su forma de hacer política. Sus maneras de monopolizar lo político, desembocó en el autoritarismo y la exclusión civil, ocasionando, por ende, la creación de un *Otro* diferenciado de lo público. Con la naciente sociedad civil, que impugnó contra los principios del absolutismo, apelaron a través de la crítica y la moral en los espacios públicos. Desde este ángulo, el lenguaje moral y el racionalismo ilustrado inspiró la creación de una conciencia ilustrada en la vida pública. A partir de allí, todo conflicto estuvo resuelto, en tanto que la ley moral coincidió con el juicio de la sociedad, esto es, de la colectividad, la cual incluye a las mayorías, que es expresada públicamente. La reivindicación del Espacio público, encarnada en la visión moral y crítica, apeló a la universalidad. Aunque, si la percepción hobbesiana proclamaba la autoridad completa y severa, ahora con el nuevo orden y uso de los espacios públicos, el enfoque absolutista se revirtió por la fuerza crítica y activa expresada públicamente.

EL ESPACIO Y SU COMUNICACIÓN

Además de que el Espacio público aloja toda forma de materia en su ampliación, también es capaz de albergar las acciones de los hombres. Lo político derivó en la realización del orden y desarrollo de las sociedades, incluso, de promover la liberación y autonomía de los sujetos. Aunque, por otra parte, existe otro componente vital de lo público, que es la comunicación.

En su interior, la vastedad de los espacios públicos, las comunidades tienen la capacidad de transmitir ideas y proyectos de la vida social. De igual manera, esto induce en la transformación de los espacios. Por tal

razón, lo público consigue reformarse a favor de la vida humana y la trascendencia de la comunicación, en el Espacio público, provee la oportunidad a los sujetos de escoger su destino, mediante el diálogo y la difusión de nuevas ideas. En consecuencia, se genera la renovación de la realidad humana y su firmamento.

El Espacio público cumple con la función de efectuar la integración social y de generar la opinión política y democrática. A su vez, engendra un poder comunicativo que orienta, legitima o bien deslegitima el funcionamiento de los sistemas políticos. Dicha esfera pública repara o compensa sus sistemas. Al mismo tiempo, la conecta con el mundo común, la constitución de identidades y los procesos de autocomprensión. Los espacios públicos parecen ser el lugar de la vida del sistema que comunica a los sujetos. Su trasfondo de la cotidianidad se expresa y su voz llega a la ciudadela.

El poder comunicativo en los espacios representa la racionalidad pública que incesantemente recupera su expresión común, su difusión, igualmente, su posibilidad de abrirse a todos los temas. Desde el punto de vista de Jürgen Habermas (2002:41-63), un ineludible referente a los estudios de este tema, lo público representa la institucionalización de la política, vista desde la crítica ética. Para el autor, dicha institución alcanza mayor plenitud cuando en los espacios se establecen asambleas y discursos. Desde su teoría estructural kantiana, los espacios pueden ser interpretados como un medio de comunicación, tal lo es la publicidad (*Offentlichkeit*). Lo público simboliza la razón y alcanza la coincidencia oficial, así como una voluntad legítima. Habermas añade que igualmente representan un sitio de reunión de los sujetos, pues, en calidad de lo público, es allí donde se discuten los asuntos comunes, esto sig-

nifica que hacen pasar las decisiones colectivamente, vinculantes a la argumentación racional y públicamente desplegadas.

La opinión pública o la publicidad divulgada en los espacios públicos simboliza un circuito de comunicación racional, que enlaza a los individuos con el resto de su sociedad. Para que las figuras de poder alcancen su legitimidad, primero deben ser accesibles a la opinión ciudadana, debido a que es en los espacios abiertos donde se acuerdan las decisiones políticas. Asimismo, sucede con las concesiones que validan las normas arregladas entre la formación de las voluntades políticas, las cuales son fundadas institucionalmente con las corrientes de comunicación de los espacios. Por consecuencia, la soberanía popular se despliegue en los procesos políticos, formados mediante la opinión y voluntad de la colectividad.

LO PÚBLICO COMO ESPACIO-MUNDO

Se comentó que los espacios públicos son representaciones sociales y que en su interior se observan los poderes políticos que dominan y limitan la vida humana. Asimismo, estos sitios se abren a las comunicaciones con las que conectan y corresponden a los individuos sobre el firmamento. Por supuesto que el análisis, para explicar los espacios en un solo juicio, resulta incompleto. Por ello, con el fin de entenderlo, se requiere reflexionar lo público y considerar un marco completo del Espacio público de hoy día.

Dicho lo anterior, lo público se consagra en el espacio y son los sujetos, así como sus acciones, los que lo consolidan. Merece la atención de mencionarlo en vista de que, en los espacios públicos se reproducen las

acciones humanas que son notorias y sabidas. Además, cobran relevancia mediante el empleo y la ocupación humana. Esto provoca la renovación de los espacios acorde a las necesidades sociales. Así, en el interior de los firmamentos, se fija el ámbito civil, el cual influye y organiza las actividades comunes, de modo que la espacialidad se hace próxima, accesible y se consagra universalmente.

Dentro del espacio se permite la convivencia pacífica entre los hombres, y los ciudadanos ejercen como contrapeso de la esfera público-estatal la oportunidad de establecer los acuerdos intersubjetivos. Por esta razón, se acostumbró que la política fuera llevada por el Estado y que de allí se rijan los criterios tecnocráticos, así como las decisiones burócratas.

Desde la perspectiva de Hannah Arendt (2016:59-67), el Espacio público es la aparición del mundo. Esto nos remite a una de las tesis principales de la autora, en donde expone que estas áreas son el lugar donde nos constituimos como sujetos. Por los ojos de los demás, se recordarán y juzgarán nuestras acciones. Esto significa que es en lo público donde se prueba nuestra existencia. Hay que hacer notar que, para Arendt, el mundo no converge en la naturaleza ni el cosmos, sino donde los hombres aparecen, que son los espacios públicos, los sitios que representan los encuentros con ellos mismos y los demás. Estar en el mundo es estar con los hombres, así como el *inter homines esse*, término que los griegos hacían coincidir con la *polis*, ya que fuera de ella no podría concebirse la vida humana.

El Espacio público es un lugar de lo político. En su interior se tejen las tramas de los asuntos humanos. Para Arendt, no podía haber nada en el hombre que pudiera considerarse por naturaleza político. Por tal

razón, los individuos manifiestan su existencia con el resto en los espacios públicos, o bien, su *ser* coincide con los demás. De esta manera se entiende la necesidad de comprender al mundo como el común del espacio de los seres plurales, insustituibles y únicos. Esto orilla a pensar, finalmente, en lo diverso frente a lo único, las opiniones frente a las verdades, la persuasión frente a la violencia y lo contingente frente a lo necesario.

Por consecuencia, lo público es el lugar habitado por la pluralidad humana. Los sujetos se definen de acuerdo con la relación establecida con la comunidad diversa. La pluralidad hace referencia a la construcción que hacemos de nosotros mismos, por medio de nuestras acciones en lo público. Lo que tiene que ver con las formas en que aparecemos en el mundo y, a su vez, lo vinculamos con el anhelo de ser vistos y oídos por los demás.

EL ESPACIO CON LOS OTROS

Resulta ineludible de aceptar el carácter delicado y circunstancial de los asuntos humanos. Precisamente, porque somos, hoy día, una pluralidad de individuos diferenciados y únicos en los espacios públicos. La posibilidad del disenso y el conflicto son sucesos que siempre estarán presentes. Nuestras comunidades y políticas, en los espacios, están en constante prueba frente a la incertidumbre, la inestabilidad y la fragilidad de la acción misma.

Lo *Otro*, al respecto, representa para las comunidades análogas lo extraño, lo incómodo, el errante, el espurio, la prostituta, el decrepito, el extranjero, el ilegal, el inusual y lo maligno. Estas representaciones sociales han sido comunes a lo largo de los años. De hecho, lo que se valora como normal es aquello que

coincide y comulga con los conceptos y atributos de ciertas sociedades concretas. Por ejemplo, la exclusividad de los *Otros* dentro de las comunidades se explica al observar el ejercicio de similitudes. Detrás de la identidad social, lo Otro simboliza su opuesto y se da a la uniformidad de los espacios públicos, así como de sus civilizaciones. Potencialmente, se erigen las bases ideológicas que atañen a vulnerar a estos grupos, así como conservar la identidad de sus individuos en sus espacios.

Una de las características de los regímenes totalitarios es su aversión y afán de aniquilar la pluralidad humana. Dicha eliminación de lo plural, en primer lugar, se manifiesta en el triunfo de las sociedades masas y en el aislamiento de sus sujetos; pues, el individuo-masa vive en una situación de desorientación, disperso y apartado de los vínculos sociales y políticos. Por tanto, se trata de una situación de desestructuración social y de nulidad de los lazos comunitarios o, dicho de otra forma, viven en una situación de pérdida del mundo común. En este aspecto, el totalitarismo conlleva la destrucción de la pluralidad de los hombres y hace de ellos en un ente homogéneo.

Contrario a esto último, la alteridad en los espacios públicos corresponde a la diversidad de rasgos culturales que tenemos. Con la pluralidad en los firmamentos, se da la construcción de nosotros mismos y los *Otros*. Se da también mediante nuestras acciones y discursos, que tiene el poder de manifestarnos como sujetos únicos. Asimismo, la pluralidad en lo público nos lleva a ser sujetos colocados en el espacio, con historias concretas a la par de ser distintos, de las cuales surgen las tramas de las relaciones humanas. El sujeto

en el mundo requiere de la presencia del *Otro* o de la pluralidad, para contestar a la pregunta de quiénes somos.

No hay ningún caso del sujeto en soledad semejante al de Robinson Crusoe o del hombre aislado de Hobbes, sino que es el mundo aparecido en el Espacio público, habitado por los *Otros*. Allí están incorporados las narraciones e historias de varios y diferentes hombres. Dada esta existencia de tramas en el firmamento social, los individuos quedan definidos entonces por su relación con el espacio. De este modo, los *Otros* comprometen a cada persona con la igualdad formal, respeto y reciprocidad. Esto quiere decir que reconocer al *Otro* en lo público implica reconocer al sujeto en su plena humanidad.

El espacio público, o bien el mundo de aparición, se da cuando los sujetos ejercitan el discurso y la acción. La capacidad de opinar y comunicarse, así como de responsabilizarse de sus actos, conforme a los acuerdos sucedidos de sus comunidades, promete las áreas de convivio que son esenciales para la naturaleza humana. Esto quiere decir que, desde esta perspectiva de manifestación de mundo, en lo público existe la política. No obstante, para que los espacios públicos aparezcan, requiere de la existencia de las palabras y los actos, pues, aunque tengamos la capacidad de hablar y actuar, no siempre lo hacemos públicamente. Por esto mismo, la relación de los sujetos con el mundo o los espacios públicos permite transformar al mundo y comenzar dentro de él nuevamente. Es la voluntad, como fuente de acción, la que deja que comprendamos a las personas en virtud de su historia y particularidad. Se puede esperar la posibilidad de empezar a construir el mundo, justamente donde la política actúa en aras de la durabilidad de las comunidades de hoy día, porque,

como pensaría Hannah Arendt (2020:260-280), siempre son la acción y el nacimiento, entre la pluralidad, los que erigen la ocasión de crear mejores mundos.

Sobre estos miramientos, los espacios públicos se constituyen por las acciones en conexión a los *Otros*. La diversidad en lo público, por consecuencia, erige la existencia en comunidad. Igualmente, son los espacios los que viabilizan el intercambio de ideas y benefician la formación de nuevos mundos, viables para la diversidad humana. Lo público instituye los fundamentos que darían pie a la organización de las sociedades de múltiples culturas. En cambio, para que se correspondan los sujetos, es imprescindible el asentamiento de nuevas normas a partir de la cultura de las diferencias.

Fernando Mires (2020:260-280) piensa que las sociedades de hoy demandan que se reconozcan las diferencias. Para que los individuos retornen a los *Otros*, se requiere de la toma de conciencia de lo distinto, seguidamente de su aceptación así hasta darse los medios que regulen las comunicaciones de los unos con los otros, y viceversa, de los *Otros* con los demás. Para darse estos ordenamientos primordiales, es importante estimar a las sociedades actuales como unidades multiculturales. De este modo, la aceptación de las diferencias puede suceder, dándose las regulaciones adecuadas en las comunicaciones hacia el exterior. Así se evitaría, por lo menos, la agresión física, debido a que no hay razón o ley alguna que determine que las diferentes culturas deben amarse las unas a las otras.

Asimismo, Mires adiciona otro problema que se establece en las sociedades actuales en lo público. Ocurre en los sistemas de carácter democráticos. Estas se encuentran sobre exigidas, ya que en sus estructuras cohabitan sectas racistas, sexistas, fundamentalistas e

intolerantes. En sí, no son democráticos, pero, encuadran dentro del marco de normatividades que rigen a este sistema político o, lo que es lo mismo, las democracias deben ser tolerantes, aún con aquellos que no lo son. De esta manera, en lo público empieza la lucha por el reconocimiento, o bien, aceptar a los *Otros* en unión con nosotros. Es en ese momento cuando sabemos y sentimos que no hay reconocimiento hacia lo diferente, resolviendo, por ende, al aislamiento o a la socialización. Los espacios públicos con los *Otros* representan, al día de hoy, una lucha por la plena independencia de uno mismo en correspondencia a las sociedades.

CONCLUSIONES

Frente a nosotros, son evidentes los sujetos y sus creaciones en los espacios públicos. Sin embargo, para nuestras miradas, no es claro lo que significan, sobre todo los *Otros* que están allí. Por esto, la reflexión fue un asunto crucial para entenderlo. Más allá de la interpretación común de los espacios y su civilidad, en esencia, simbolizan un orbe diferente al del cosmos y la naturaleza. En su artificialidad, descansan las acciones magnánimas y vitales de los hombres que erigieron el sostén de sus sociedades, al mismo tiempo que encarnaron la narrativa histórica de los sujetos con sus espacios.

Los firmamentos públicos, habíamos comentado, son representaciones sociales creados desde el inconsciente de las sociedades. Allí se ven expresadas sus sensaciones y emociones ocultas de la mente, seguidamente de que se exteriorizan en la sociedad. Después, tras esta manera de manifestarse, brotan las normas que pronuncian las condiciones de vida de las personas en

la comunidad. Es así como emergen las instituciones que adecúan las creencias, hábitos y lenguaje de los sujetos, ante todo, aquellas que fijan la identidad humana al confín soberano, de ahí el origen y fin del Estado. Luego, encontramos que los espacios repercuten en el intercambio de ideas y opiniones, o, lo que es lo mismo, las comunicaciones. De este modo, los individuos, en el interior de lo público, se vinculan entre ellos y con el espacio, hasta encarnarse como un mundo, representado, después de todo, como lo público.

Luego de estas consideraciones de los espacios públicos y lo que simbolizan, tratamos al *Otro* en correlación con los sujetos en el firmamento. Se comprende que la relación que existe entre ellos confirma que la subsistencia humana precisa del reconocimiento y la integridad. En primera instancia, la unión ocasiona que los sujetos sean afines y similares como grupos. Sin embargo, llega el momento en que la vida social se inquieta por la presencia del *Otro*. Sobre este encuentro, lo extraño figura la alteración del orden social, puesto que su existencia no corresponde con la identidad grupal, así como tampoco se iguala con la descripción subjetiva del espacio. El inicio del conflicto humano en los espacios públicos, de hoy día, se justifica mediante este progreso. La demanda del reconocimiento provoca se den las movilizaciones sociales, causadas con el fin de conseguir que lo *Otro* tenga su lugar con las sociedades análogas. Es, por consecuencia, que la integridad sea el interés capital de los sujetos en el espacio, y, para ello, la búsqueda de la distinción conlleva a la acción y defensa de las perspectivas frente a los demás.

En estos momentos, los espacios han cambiado y, por causa de esto, los sujetos se han vinculado entre ellos mismos, sin tomar en cuenta sus diferencias

culturales e ideológicas. Los espacios públicos van renovándose, al mismo tiempo que se alternan acorde al sistema de ideas de sus nuevos agentes. Con esto, la condición de vida de lo público suscita que la alteridad vaya ajustándose con las propiedades políticas de las regiones, al igual que sus instituciones que se colocan a conveniencia de los nuevos grupos sociales. Es así como la cultura de la diversidad se funda en los espacios y produce los sistemas políticos que trabajan conforme a las diferencias humanas. Hoy en día, la alteridad, por ende, estructura los espacios a la par del trato y la comunicación de sus individuos, con reciprocidad al parecer de los *Otros*.

La alteridad, es ahora, un motor que ocasiona que cambien los espacios de forma constante. Esta formación vivencial origina que los sujetos alternen, a paso lento, su percepción por la de los *Otros*. Así, su visión del mundo toma nuevas formas, lo que motiva que la diversidad humana se defina en los espacios públicos. Esto posibilita la coexistencia de los sujetos, sea cual sea su historia, identidad o creencias. Al considerar la idoneidad, se aprecia la condición de los *Otros* dentro de un espacio común y se propaga, por tanto, la tolerancia, la empatía y la atención dentro de la esfera pública.

La vivencia de la alteridad cohabita con los espacios públicos y son sus individuos los que lo permiten. Aunque, por otra parte, en su interior persevera la aberración hacia lo que es contrario a la identidad y normatividad de los grupos análogos. Las comunidades reaccionarias brotan en respuesta a la intolerancia y se oponen a que los espacios y sus normas se transformen. Las manifestaciones que se muestran como el odio, el temor y el rechazo hacia los *Otros* reflejan la insistencia de algunos por negar a que las políticas asistan a la di-

versidad humana. En consecuencia, se llega a la instrumentalización del Estado en perjuicio de la pluralidad. Asimismo, se conduce a la exclusividad de los espacios públicos y a la severidad extrema por mediación de las leyes, así como de las instituciones de vigilancia de los gobiernos. Por ello, los Estados vigilantes impulsan el control identitario de las regiones. Esto implica a que se totalicen las sociedades y se configure la afinidad humana, acorde a los ordenamientos de los regímenes establecidos.

Frente a este siglo, necesitamos prepararnos con un pensamiento que resista a la uniformidad y que apueste por una ciudadanía plural, así como reactiva. También, que haga de la condición ciudadana el centro de nuestra identidad y que no eluda sus responsabilidades políticas en la construcción de un mundo común. Por consecuencia, es en la esfera pública que se encuentra el mismo mundo. La relación de los espacios con lo humano favorece la realización de una nueva realidad. Esto permite la posibilidad de que existan otras formas de convivio entre nosotros y los *Otros*.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (2016) *La condición Humana*. México. Paidós
- _____ (2020) *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, México, Austral.
- Habermas, Jürgen (2002). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Koselleck, Reinhart (1990), *Critique and crisis. Enlightenment and the Pathogenesis Of Modern Society*, MIT, Boston.

Mires, Fernando (2001), *Civilidad: teoría política de la postmodernidad*, 1er- Edición, Madrid: Trotta.

EL POPULISMO EN AMÉRICA LATINA

Juan Monroy García

INTRODUCCIÓN

A partir del ascenso al poder de figuras como Luis Ignacio “Lula” da Silva en Brasil, Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia, Michelle Bachelet en Chile, Rafael Correa en Ecuador y Andrés Manuel López Obrador en México, se ha empezado a usar con mucha frecuencia el término de populismo en referencia a su forma de concebir el poder político. Pero el concepto carece de una definición explícita, como corresponde a un análisis riguroso dentro de las ciencias sociales. Sobre todo, cuando se califica simplemente un proceso, pero sin una explicación clara, se crea un concepto para un fenómeno inexistente, se hace pasar como válido planteando el problema en términos equivocados. A lo anterior hay que agregar que, en las ciencias sociales, es fundamental el análisis del origen social del conocimiento y el discurso que expresa, que corresponde múltiples intereses, así como usos del discurso hegemónico que desarrolla conceptos a los que pretende dotar de sentido y validez universal.

El populismo hace referencia a fenómenos políticos para los cuales, las ciencias sociales eurocéntricas, así como sus análisis, no tienen una explicación clara desde el marco de su propia experiencia. De tal manera que el populismo sólo puede ser visto como una desviación o vía equivocada; así mismo el populismo ha sido explicado como el discurso que seduce a las

mentes inocentes, está relacionado directamente con la demagogia y a la incapacidad de sus dirigentes y las masas, que no quieren pagar los costos del desarrollo o la modernidad.

El populismo se entiende también como la alianza de sectores sociales anti statu quo y sólo se aplica a los países que intentan una vía diferente al margen de los países desarrollados. Los populistas aspiran a encontrar una vía distinta, para llegar al desarrollo o modernidad sin transitar por el camino ya previsto por los países industrializados. Por lo que considero necesario tratar de encontrar algunos elementos que permitan conocer el uso histórico del concepto.

HISTORIA DEL CONCEPTO

En 1967 se publicó el texto compilado por Ghita Ionescu y Ernest Gellner, titulado *Populismo*, cuyos autores asumieron el propósito de esclarecer dicho concepto, este libro se refirió al populismo, como el nuevo fantasma que recorría el mundo. También reveló que algunas naciones que habían obtenido recientemente su independencia, adoptaban la ideología populista.

El libro al que nos referimos recogió los trabajos de quienes se consideran en ese momento, los especialistas en el tema, los estudios recopilados asumen diversos enfoques, ciencia política, sociología, economía, psicología e historia. Y abarcaron distintas regiones del mundo, como África, América Latina, Europa Oriental, Estados Unidos y Rusia. Los aspectos abordados sobre el populismo tuvieron variedad.

Del 19 al 21 de mayo de 1967, se celebró en la Escuela de Economía de Londres una conferencia, reuniendo a los expertos en populismo, con el fin de

definir el concepto. En esta reunión se especificó que el vocablo se usaba indistintamente como adjetivo o como sustantivo. El término populista es empleado para referirse sin distinción alguna a políticos liberales o socialistas; también en referencia a intelectuales tan disímiles como Frantz Fanon, Herbert Marcuse, y Mao Se Tung. En relación a este autor se le relaciona con el populismo de raigambre rural, haciendo la distinción con el populismo urbano propio de las sociedades industriales.

Frecuentemente se utiliza como sinónimo de bonapartismo, cesarismo o nazismo, donde se afirma que, aprovechando el agotamiento de la sociedad civil y la debilidad de los partidos políticos, emerge la figura carismática del gran líder que influye vigorosamente sobre las masas, prometiendo la resolución de su problemática social.

Dentro del seminario también se discutió si el populismo era una ideología o un movimiento social. Afirmando que tenía ambos sentidos, porque los movimientos sociales de los países que habían obtenido recientemente su independencia, adoptaron en el propio proceso la ideología populista.

Del mismo modo se considera al populismo como anticapitalista, antiurbano, antisemita. Por otra parte, se ha llegado a pensar que el populismo idolatra al pueblo, representado en forma sumisa o en franca rebeldía.

El populismo fue criticado por el mundo capitalista y por el socialismo, por considerar que plantea una tercera vía para el desarrollo, posibilidad que según ellos no existe, por lo tanto, los regímenes nacionalistas son considerados como populistas, y acusados de someter a sus países hacia una aventura sin un arribo seguro, son incriminados de transitar por una vía que

no existe. Por tales razones los gobiernos nacionalistas de América Latina como el de Getulio Vargas en Brasil, Juan Domingo Perón en Argentina y Lázaro Cárdenas en México, fueron fuertemente criticados y calificados de populistas.

EL NACIONALISMO LATINOAMERICANO

En los gobiernos nacionalistas, llamados también populistas, constituidos por Lázaro Cárdenas, Getulio Vargas y Juan Domingo Perón, existe un denominador común dentro de sus regímenes, impulsaron legislaciones que protegían al trabajador en relación al capital, así como un Estado de bienestar en favor de las clases populares.

El régimen de Lázaro Cárdenas en México se le identifica con diversos logros económicos y sociales, entre los cuales cabe destacar la reforma agraria, que estableció el ejido, favoreciendo con ello al sector agropecuario. La nacionalización de la industria petrolera y los ferrocarriles trajo consigo la solides económica del Estado. Su gobierno apoyo las demandas obreras, logrando contratos colectivos con beneficios sustanciales para los trabajadores. En el ámbito educativo, creó el Instituto Politécnico Nacional (IPN) y el Colegio de México (Colmex), fundó además el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). El cardenismo en algunas ocasiones es juzgado como un régimen populista, con una connotación negativa, con estrategias políticas basadas en la manipulación de las masas, a través de discursos paternalistas por parte del General Cárdenas, líder carismático que fomento diversos programas sociales de asistencia a los trabajadores del campo y la ciudad con recursos públicos.

Por otra parte, en Argentina y Brasil donde había comenzado la industrialización y la incorporación de nuevos sectores sociales, se consolidó en los años treinta del siglo pasado una política económica centrada en el desarrollo del mercado interno y en la sustitución de importaciones, tratando de ya no depender casi exclusivamente de las exportaciones.

En América Latina el populismo surgió como consecuencia de la gran depresión de 1929, la que dislocó al régimen exportador, conformado por una oligarquía comercial terrateniente, que no había mostrado interés por el proceso industrial, ni por la conformación de un mercado interno. El Estado asumió la responsabilidad de sustituir las importaciones impulsando el desarrollo industrial, en base a una tecnología propia que fue fuertemente estimulada.

El populismo es concebido y criticado frecuentemente por estar en contra de los movimientos sociales, y sus líderes son considerados personajes manipuladores de masas, asimismo sus seguidores son calificados como multitudes irreflexivas, que siguen al líder que les promete solamente mejores condiciones de vida en forma inmediata.

Los procesos históricos latinoamericanos con frecuencia son analizados y criticados de manera espontánea y sin rigor conceptual, los regímenes nacionalistas que intentan un desarrollo propio, con recursos y tecnología nacional, son descalificados como populistas. La base social del populismo está constituida, por trabajadores del campo y la ciudad, con una organización muy bien estructurada.

El Estado populista pretende el control de ciertos sectores estratégicos de la economía, como el energético y los recursos naturales. Pero también procura

superiores condiciones de vida para los trabajadores, incrementando sustancialmente los salarios, así como mejores servicios de salud, educación y vivienda. Pretende además cambiar las políticas de redistribución de ingresos.

Diversos intelectuales latinoamericanos adoptaron la teoría expresada en el seminario de Londres, dedicando sus obras al análisis y crítica de los regímenes nacionalistas de la región, entre los que podemos mencionar a: Torcuato S. Di Tella y Aníbal Pinto en Argentina, Gino Germani, Celso Furtado y Octavio Ianni en Brasil, Arturo Anguiano y Arnaldo Córdoba en México.

La irrupción del populismo en diferentes regiones y lugares, en épocas similares o diacrónicas muestran la característica, en cierto modo, adaptativa y ecléctica, de responder a determinadas condiciones comunes de atraso y desigualdad social y económica que traspasan las barreras del tiempo y el espacio. Por ello, el populismo tiene bastantes motivos para resurgir –con variantes, obviamente– en los países del llamado “Tercer Mundo”. Y América Latina dio el primer paso. No vamos a describir aquí las características particulares de los populismos en cada uno de los países latinoamericanos.

Trataremos de sintetizar las principales características del populismo histórico latinoamericano, siguiendo a Gino Germani, Torcuato Di Tella y Octavio Ianni, considerados los principales analistas y teóricos del populismo latinoamericano según la óptica de lucha de clases, que, a nuestro juicio, es bastante fundada.

Según estos autores, el populismo de la primera mitad del siglo XX en nuestros países fue una etapa, determinada por la conformación definitiva de la sociedad

de clases, dentro de un contexto de industrialización y acelerada urbanización. Este período superó la etapa del Estado oligárquico, período dominado por relaciones estamentales o de casta creadas por el colonialismo mercantilista ligado al régimen esclavista.

Según estos autores el origen del populismo está ligado a la crisis del Estado oligárquico. El populismo sucede a una serie de movimientos anti oligárquicos de clase media revestidos de un espíritu liberal y que buscaban el establecimiento de un Estado de tipo Liberal, económica y políticamente hablando, difundiendo una serie de ideas sobre el progreso económico, la reforma institucional, la democratización, y la libertad. Sin embargo, es la nueva estructura de clases, creada por la creciente urbanización, la inmigración campo-ciudad, el desarrollo industrial, el crecimiento del sector de servicios, la que pone en jaque al sistema oligárquico. En esta crisis juegan un papel importante además tres acontecimientos externos: la primera guerra mundial, la gran depresión económica de los años treinta, y el inicio de la segunda guerra mundial, que funcionaron como rupturas estructurales en las naciones de economía dependiente, como las nuestras.

Las mencionadas crisis mundiales provocaron convulsiones políticas internas en los países dependientes del capitalismo, como los latinoamericanos, propiciando eclosión de fuerzas políticas, sociales y económicas que se encontraban controladas por los gobiernos oligárquicos. De esta forma, el populismo latinoamericano correspondió a una fase de transformación del Estado capitalista, en que la burguesía agroexportadora y la burguesía minera y comercial pierden el monopolio del poder político en provecho de las clases sociales

urbanas: burguesía industrial, clase media, proletariado industrial, militares, e intelectuales.

El populismo en América Latina fue una alianza entre clases sociales antagónicas, en proceso de formación, burguesía, por un lado, y proletariado, campesinos y clases medias, por el otro, guiadas por el propósito de confrontar y derribar el Estado oligárquico, heredero del colonialismo, que desde el siglo XIX predominaba en todos los países latinoamericanos. Así como a nivel externo el enemigo era el imperialismo norteamericano.

El período del ascenso y auge del populismo es llamado por Octavio Lanni, “época de la política de masas”, en la cual la burguesía industrial asume el liderazgo ostentoso de las luchas reivindicativas y reformistas de la clase obrera y otros grupos populares. En estos años fueron creadas nuevas organizaciones técnicas y estilos de liderazgo político, surgiendo una ideología peculiar, llamada el “principio de paz social” o “armonía entre las clases”, el cual adquirió primacía sobre las ideas y prácticas políticas inspiradas en los antagonismos y la lucha entre las clases. La unión táctica de grupos de intelectuales, clases populares, y sectores de la burguesía y de las fuerzas armadas se consolidó con el fin de acelerar las rupturas estructurales que habían debilitado a la oligarquía y al imperialismo. Obviamente, se jugaban intereses diversos, pero todos coincidían en que el desarrollismo nacionalista era una estrategia posible, primordial y urgente.

Dentro de esta “pacto” es necesario diferenciar dos tipos de populismo: Uno, el de las altas esferas: gobernantes, políticos, burgueses, profesionales, o demagogos, que utilizan tácticamente a las masas trabajadoras y a los sectores más empobrecidos de la clase media. Dos, el populismo de las masas: trabajadores,

migrantes rurales, baja clase media, estudiantes radicales, intelectuales de izquierda. En situaciones normales, parecía existir una armonía total entre estos dos populismos. Sin embargo, en los momentos críticos, cuando las contradicciones políticas y económicas se agudizaban, el populismo de las masas tendía a asumir formas revolucionarias. En estas situaciones ocurre la metamorfosis de los movimientos de masas en lucha de clases. Por su parte, el populismo de las altas esferas abandonó a su suerte a las masas, sin antes impedir que den el paso decisivo en las luchas políticas.

La burguesía industrial emergente, entonces, acabó por mantener su preponderancia sobre las otras fuerzas políticas combinadas en el pacto populista, asumiendo el liderazgo directo de las luchas reivindicativas y reformistas de las clases obreras y de amplios sectores de la clase media. A fin y cuentas, esa burguesía, aliada con militares, intelectuales, clase media, era la clase victoriosa en la lucha contra la oligarquía. La burguesía controló a las demás clases sociales integradas en el “pacto”. Cualquier intento de giro hacia la izquierda era rápidamente evitado con cierta dosis de autoritarismo o violencia reaccionaria. Cuando la politización de las masas amenazaba con descontrolar el movimiento, el golpe de Estado resolvía el problema.

En la nueva configuración del sistema de clases propiciada por los procesos de urbanización e industrialización, entre otros, no existían las condiciones sociales necesarias para el fortalecimiento de posiciones radicales (como eran las socialistas). Muchas de las propuestas expresadas por estos grupos, estaban tomadas directamente de Europa sin ninguna reelaboración contextual y, por lo tanto, no tenían mayor apoyo popular. Además, las condiciones en las cuales se encon-

traba la clase obrera en las crecientes ciudades, la conciencia de movilidad social superaba a la conciencia de clase. Los trabajadores recién llegados a las ciudades estaban en un proceso de resocialización. Si bien una parte de ellos fue sindicalizada y politizada, la mayoría permanece fuera de los cuadros políticos institucionales. En general, esa mayoría no tenía mayor conciencia política; su participación se limitaba a las elecciones, a los movimientos de masas, facilitando los liderazgos carismáticos y su manipulación por demagogos.

Para la gran mayoría de los adeptos al populismo, lo que estaba en juego era el ascenso económico y social. En un plano secundario se colocaba la democratización de las organizaciones y las relaciones sociales. En la mayoría de los casos el objetivo era lograr una estrategia política de desarrollo económico nacional que exigía un cambio en el manejo de las estructuras de poder, el manejo de las relaciones entre el Estado y la sociedad.

El populismo latinoamericano aparece como un fenómeno urbano; su base social y económica está en las ciudades más desarrolladas y en las que los sectores secundario y terciario tienen mayor dinamismo.

En algunos países con fuerte presencia indígena y con tradición comunitaria en la sociedad como en Perú o México, el populismo sufrió una variante respecto al modelo urbano y capitalista al revestirse de elemento tradicionalista y anticapitalista, idealizando la aldea comunal indígena y sus valores.

Por lo que respecta a sus fines económicos más generales, los movimientos y gobiernos populistas fueron abiertamente favorables a la industrialización y a la hegemonía de la industria sobre la agricultura y la minería. A la industrialización se la tomaba como equiva-

lente del desarrollo económico en general, e indicador de bienestar social para el proletariado, mientras que los sectores agropecuario y minero eran considerados causas fundamentales de atraso económico y social. El populismo consideró que la exportación de materias primas y dependencia económica eran sinónimos para un país que no poseía industria. En este sentido aparecía ligado el nacionalismo, respondiendo a propósitos económicos. En la medida en que desarrollaba una reorientación del subsistema económico nacional y rompía con el imperialismo, el populismo adquirió compromisos con la idea de un capitalismo nacional y una burguesía nacional. Para ello era indispensable un Estado fuerte que controlara las relaciones económicas capitalistas, que garantizara la nacionalización de la economía.

El populismo, en los países donde llegó al poder, adquirió formas autoritarias. El peronismo, cardenismo, getulismo, velasquismo, o marinismo. Tenían en común un marcado acento autoritario-paternalista. Estaba en juego una estrategia política de desarrollo nacional, junto a un re-modelamiento de estructuras de poder. Por lo tanto, las masas debían permanecer bajo el control estratégico de la burguesía, el cual sería el encargado de idear y conducir el proceso. El gobierno populista aceptó apenas la coraza política que las masas le podían propiciar: votos, comicios, o huelgas; pero bajo ningún concepto aceptó la defensa armada por parte de trabajadores y estudiantes. Cualquier defensa armada sostenida en las masas colocaba al poder burgués automáticamente, en el camino de su liquidación.

El populismo en el poder hizo una combinación sui generis de sistemas de movilización y control de las masas asalariadas urbanas con el aparato estatal.

En una democracia representativa, tiende a haber una separación clara entre el Estado, el partido del gobierno y las bases populares. En el populismo ocurre una combinación singular entre el Estado, el partido gubernamental y el sistema sindical. Por esta combinación, algunos ven semejanzas con el Estado Socialista y el Estado Fascista. Sin embargo, existen diferencias fundamentales: en el estado Fascista, la combinación se realiza de acuerdo con las exigencias de la dictadura de la burguesía y del capitalismo monopolista; en el Estado Socialista, esta vinculación se realizaba según las exigencias de la dictadura del proletariado y de la socialización de los medios de producción. En el Populismo, el sistema de poder Estado – Partido – Sindicato se apoya en la alianza de clases, bajo la égida directa o mediatizada de la burguesía. El Estado populista es propuesto e impuesto a la sociedad como si fuera el mejor y único intérprete del “pueblo” (proletariado, campesinos, estudiantes, clase media), sin la mediación de los partidos. El pueblo ve al Estado a su guardián, intérprete, portavoz y realizador.

Una característica importante es la relación establecida con los asuntos económicos internos y externos. Dado el contexto de crisis del capitalismo internacional y de caída de la economía primaria exportadora en el que los populismos nacieron, los gobiernos populistas actuaron con medidas financieras correctivas y alternativas, destacándose el impulso a la industrialización sustitutiva de importaciones, y el intervencionismo económico. Bajo el gobierno populista el aparato estatal adquirió nuevas dimensiones como fuerza productiva, como agente económico. El Estado populista afectó sin duda la organización política de las formas

de producción en una época en que crecieron las fuerzas productivas y el mercado interno.

El populismo latinoamericano puede considerarse como esencialmente reformista, apoyando la doctrina de la paz social entre las clases sociales. En tiempos de crisis, sin embargo, el populismo revela su contenido antirrevolucionario. En épocas de crisis, las organizaciones, técnicas, liderazgos e ideologías populistas se revelan incapaces de transformarse en el sentido de la revolución. En la mayor parte de los casos, los cuadros burgueses y de la clase media se alían con los otros grupos de las clases dominantes, abandonando a su suerte a las masas. Las contradicciones estructurales internas y externas se agudizaron, llevando al colapso al populismo como modelo político de desarrollo y emancipación. De esta forma, La paradoja del populismo latinoamericano está en que estaba fundado en un pacto de clases sociales. Por lo tanto, cuando se rompió esta alianza, la ruptura se debió principalmente a las contradicciones desarrolladas entre las clases que componen el propio populismo. Generalmente hubo un resentimiento entre los miembros de la alianza y una mayor precisión en los perfiles de cada clase social.

A partir de la década de los años cincuenta del siglo XX, el orden internacional pretendió excluir los nacionalismos revolucionarios en América Latina, en base a los principios liberales se pretendió reproducir los esquemas coloniales y neocoloniales.

Los líderes nacionalistas fueron considerados populistas, a partir de la década de los años setenta del siglo pasado, siendo desplazados del altar oficial, pero sin embargo el fervor popular siguió conservándoles un espacio de respeto y honor. Las figuras de Lázaro Cárdenas en México, Getulio Vargas en Brasil, y Domingo

Perón en Argentina, siguen considerándose símbolos de la lucha contra el capital foráneo y sus aliados locales.

En su momento también los regímenes que pretendían un desarrollo autónomo para sus naciones como Jacobo Arbenz, Víctor Paz Stenssores, Gustavo Rojas Pinilla, y Víctor Raúl Haya de la Torre. Regímenes nacionalistas que se distinguieron por defender la soberanía, los recursos naturales, combatir la pobreza y las desigualdades sociales; fueron tachados de populistas, y de entorpecer el progreso y por tal motivo fueron derrocados.

EL NEOLIBERALISMO

El Consenso de Washington fue una serie de medidas económicas impuestas por parte del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y el Departamento del Tesoro de los Estados Unidos a partir de 1980, paquete de reformas económicas para los países en vías de desarrollo, que sufrían una severa crisis financiera, las fórmulas incriminadas pretendían la estabilización macroeconómica, la liberalización de las economías locales con respecto al comercio internacional, asimismo la reducción del gasto del Estado al mínimo y permitir la expansión de las fuerzas del mercado global dentro de las economías internas de los países subdesarrollados.

El neoliberalismo es una teoría política y económica que tiende a reducir al mínimo la intervención del Estado. También ha sido definido como una forma de liberalismo que apoya la libertad económica y el libre mercado, cuyos pilares básicos incluyen la privatización y la desregulación. En su sentido más usual, se refiere a una serie de teorías y propuestas económicas

que comenzaron a tomar auge en la década de 1980, cuestionando al keynesianismo dominante hasta entonces, para volverse en los años siguientes predominantes en el mundo occidental.

Una de las características principales del neoliberalismo es enfatizar el libre comercio, reducir al mínimo los gastos del Estado, así como su no intervención en el ámbito económico, por otra parte agilizar la privatización de las empresas del Estado, reducir los impuestos a las empresas particulares, con el fin de lograr mayores fuentes de empleo, bajo la premisa que la creación y concentración de la riqueza de las grandes empresas, permitirá posteriormente que la derrama económica se filtre en forma descendente al resto de la población, conocida también como teoría de la derrama, otro rasgo distintivo del neoliberalismo son los planes de ajuste estructural y el apoyo al proceso de globalización económica.

A partir de la década de los ochenta del siglo pasado en América Latina fue impuesto el neoliberalismo. El neoliberalismo se distinguió por privatizar todos los medios y empresas del Estado, reducir mínimo al gasto y el presupuesto del Estado, incluso privatizó la educación, la salud, las pensiones, así como la vivienda y todo el Estado benefactor.

Bajo el régimen neoliberal, los recursos naturales fueron ofrecidos a los monopolios extranjeros a bajos precios, al igual que la mano de obra de los trabajadores, las maquiladoras otorgan salarios de miseria y sin prestaciones sociales.

NUEVOS REGÍMENES NACIONALISTAS

El neoliberalismo afectó la estructuras económicas y sociales en América Latina, trajo consigo el incremento

de los niveles de violencia, así como el crecimiento del crimen organizado, extendiéndose además los niveles de corrupción e impunidad.

Por otra parte, en relación con el desempeño de la economía, hubo un incremento substancial en la inequidad en la distribución de la riqueza, permitiendo que se elevaran los índices de pobreza y pobreza extrema, alcanzando al 50 % o más de la población.

Durante las últimas décadas del siglo pasado y los primeros años del presente siglo el crecimiento anual del producto interno bruto (PIB) fue mínimo y en muchas ocasiones nulo. Otros rasgos predominantes en las economías de los países Latinoamericanos fue el incremento constante de la inflación, la deuda pública y privada, así como las devaluaciones constantes.

Como consecuencia de los problemas económicos y sociales generados por el neoliberalismo, que afectaron a la mayoría de la población en América Latina, surgieron diversos movimientos sociales como los piqueteros en Argentina, los sin tierra y sin techo en Brasil, así como los levantamientos por la autonomía indígena en Bolivia, Ecuador y México.

Como alternativa al neoliberalismo y tomando en cuenta las demandas y exigencias de los movimientos sociales, se gestaron nuevos regímenes nacionalistas el de Luis Ignacio “Lula” da Silva en Brasil, Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia, Michelle Bachelet en Chile, Rafael Correa en Ecuador y Andrés Manuel López Obrador en México.

COMENTARIOS FINALES

El populismo en América Latina es un régimen nacionalista que defiende los recursos naturales, así como el

bienestar de los trabajadores. En México, el régimen de Andrés Manuel López Obrador instituyó un Estado de bienestar, tratando de redistribuir los ingresos, dando la posibilidad de que los trabajadores dispongan de un mejor salario, de igual manera el Estado de bienestar trató de tener un compromiso por la educación, la salud y la vivienda de la mayoría de la población. La cuarta transformación se presenta como una alternativa al neoliberalismo enfrentando los poderes de la oligarquía local, así como los intereses de los grandes capitales extranjeros. El Movimiento de Regeneración Nacional (morena), inició como un movimiento social, que ha ido, transformándose en partido político.

Vemos necesario una relectura y reinterpretación de la historia del nacionalismo en América Latina, sin el lente deformante empleado para interpretar los fenómenos políticos durante la guerra fría; donde con gran ligereza se descalificaba a los gobiernos, etiquetándolos de comunistas o populistas. Un nuevo análisis permitirá ubicar en su exacta dimensión a los regímenes nacionalistas de América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Ciria, Alberto. *Perón y el Justicialismo*. México: Siglo XXI, 1971.
- Ferreira, Jorge. *Trabalhadores do Brasil o imaginario popular. 1930-1945*. Rio de Janeiro, Fundacao Getulio Vargas, 1997.
- Herzen A. *Obras escogidas*. Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras, 1956.
- Ianni, Octavio. *La formación del Estado Populista en América Latina*. México: Ediciones ERA, 1984.

- Ianni, Octavio. *Populismo y relaciones de clase. En Populismo y relaciones de clase en Latinoamérica*. México: ERA, 1973.
- Ionescu Ghita y Gellner, Ernest (Compiladores). *Populismo. Sus significados y características nacionales*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1988.
- Luna, Félix. *Perón y su tiempo*. (s.d.). (s.f.)
- Muñiz, Pedro y Showing, Carlos. *Lo que es el Aprismo*. Bogotá: Publicaciones del P.A.P., 1933.
- Skidmore, Thomas. *Brasil: De Getulio a Castelo*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- Vilas, Carlos M., *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*, México, CONACULTA, 1995.
- Wohlforth, Tim. *El movimiento populista de los Estados Unidos de América. En Críticas de la economía política*. Edición latinoamericana No. 20-21: Los populismos. México: Ediciones El Caballito, julio-diciembre 1981. p.p. 3-48.

EL DIÁLOGO COTIDIANO COMO CONSTRUCTOR DE LAS IDENTIDADES CONTEXTUALES DEL HABLANTE

Virna Velázquez y América Bobadilla

19 Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. 20 Y puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo (Reina-Valera)

INTRODUCCIÓN

Los salones de belleza ofrecen, al estudioso de la lengua, un fértil terreno de análisis a casos en los que la interacción verbal cotidiana establece negociaciones en pro de la construcción de identidades individuales y sociales. Pomernatz y Fher (1997), al respecto, señalan: el análisis del discurso permite comprender la acción social como una práctica de producción de sentido, en la cual el lenguaje desempeña un papel fundamental. La perspectiva invita a examinar cómo los sujetos utilizan el lenguaje para expresar sus identidades, establecer relaciones de poder y participar en la creación de significados a contextos sociales específicos¹. Estos, afirma

¹ En *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein argumenta que el significado de las palabras no reside en su correspondencia con objetos en el mundo, sino en su uso en contextos específicos. Propone la idea de “juegos de lenguaje”, donde el significado de las

Cook (1989), destacan la importancia de considerar el análisis del discurso y su influencia en la interpretación, negociación y consenso de significados.

La interacción verbal desde la reflexión filosófica ayuda a la comprensión de cómo se negocian significados implícitos en el lenguaje y se establecen relaciones de poder en la comunicación interpersonal a partir de estos. Van Dijk (2009) asegura: el discurso no sólo transmite información objetiva, sino que también refleja las estructuras y dinámicas sociales subyacentes. Por lo tanto, el análisis del discurso, en contextos específicos, amplía el horizonte de experiencias de los hablantes e, incluso, de los estudiosos de la lengua, en cuanto a cómo se articulan y reproducen las normas sociales, jerarquías de género y relaciones de poder en la vida cotidiana².

El presente texto propone, por tanto, la pertinencia de realizar un análisis basado en la filosofía del Lenguaje de Ludwig Wittgenstein centrado en las interacciones verbales que se realizan cotidianamente en un salón de belleza y en cómo la realización de estas construye identidades que se infieren de acuerdo con la situación contextual que se esté llevando a cabo. En otras palabras, se mostrará cómo un solo espacio se presta a circunstancias distintas, por lo tanto, estas crean contextos distintos, cada uno con su propio código. Estos se revisarán detalladamente a partir de fragmentos de

palabras emerge de su función dentro de un determinado contexto social y práctico.

² En lugar de interpretar las palabras de manera literal, estas se entenderán en función de su contexto y propósito. Palabras como “diversión” o “relajación» pueden significar cosas diferentes para cada persona, y su significado puede cambiar según el contexto de la conversación.

diálogos específicos, con base en ellos se identificará cómo se expresan y negocian las identidades individuales y grupales, así como las tensiones y contradicciones que surgen en cada interacción verbal.

Las siguientes líneas expondrán, desde la mirada filosófica y lingüística, cómo los diálogos desarrollados en entornos triviales, como el salón de belleza, muestran la construcción de la identidad en la sociedad actual; en la que los sujetos participan de actos comunicativos que definen y negocian su lugar en el mundo.

Antes de profundizar en el análisis del diálogo en el contexto: salón de belleza, es primordial comprender cómo la identidad del sujeto se construye a partir de las interacciones verbales. En este sentido, la dialéctica interdisciplinaria de este trabajo se apoya en Van Dijk (2009) y Hamel (1982), sobre la relación entre el lenguaje y la formación de la subjetividad, así como la comunicación intersubjetiva. Además de ellos, la contribución de Wittgenstein (1988), servirá para mostrar la identidad verbal como fenómeno dinámico y contextual, que se moldea por la participación de diversos juegos de lenguaje y su negociación constante con significados compartidos. El enfoque proporcionará a futuro nuevas perspectivas para comprender la naturaleza compleja y fluida de la identidad personal.

En el mismo sentido, Van Dijk (2009) resalta cómo el lenguaje no sólo transmite información, sino que también refleja y reproduce las relaciones de poder y las dinámicas sociales subyacentes. Los análisis que el autor propone invitan a considerar el discurso como un espacio virtual de lucha simbólica, donde se negocian significados y se establecen jerarquías de legitimidad y autoridad. Desde esta óptica, el análisis del discurso en contextos específicos, como el salón de belleza, per-

miten desentrañar cómo se articulan y mantienen las normas sociales, así como las tensiones y resistencias que surgen en la interacción verbal.

En el caso de Hamel (1982), este establece los fundamentos para el análisis de la interacción verbal, subrayando la importancia de considerar el contexto sociocultural en el que se desarrolla el discurso. Hamel resalta que el lenguaje no es un fenómeno aislado, sino que está arraigado en prácticas sociales y sistemas de significado compartidos. Por lo tanto, al analizar el discurso se debe tener en cuenta las normas, valores y expectativas culturales que influyen en la producción y recepción del lenguaje.

La interacción verbal trasciende la mera transmisión de información para convertirse en un terreno fértil donde se negocian significados y se forjan identidades. Al respecto, Van Dijk (2009) indica que el lenguaje no se limita a comunicar ideas, sino su función como un espejo que refleja y, al mismo tiempo, moldea las creencias y valores de los individuos. Entonces, cada interacción verbal se convierte en un acto de creación y afirmación de la subjetividad, donde las palabras no sólo describen la realidad, sino también contribuyen a construir nuestra percepción de esta y, por ende, la identidad de los hablantes.

El análisis que se propone bajo las pautas de los autores antes mencionados se basa en la interacción de los hablantes, de tal manera que todo lo que el individuo recibe cada día se transforma en un 'algo' con significado. Esto se sustenta en que la conducta se vuelve significativa para el individuo y sus interlocutores, quienes para entrar al juego compartirán ciertos códigos, procedimientos y reglas que no necesariamente serán intrínsecos ni están consensuados; lo anterior

permite que los individuos se comuniquen de manera natural aun con desconocidos.

El significado de cada interacción verbal depende de una organización temporal, lo que cada persona aporta y dice en cada situación. Las opiniones, emociones y experiencias, a través del intercambio lingüístico, constituyen a los sujetos sociales con historias, aspiraciones y vínculos con los demás. Por lo tanto, la interacción verbal se revela como un fenómeno complejo en el que convergen la individualidad y la colectividad. Así, cada situación lingüística entrelaza múltiples capas de significado y sentido; pues, cada palabra, gesto, modulación de voz se convierten en componentes básicos de la construcción de la identidad. El sujeto al comunicarse no sólo revela quién es, sino cómo negocia su posición dentro de un entramado social más amplio.

En el contexto del salón de belleza, las interacciones verbales adquieren un significado particular, ya que este espacio los semas serán referentes a un espacio simbólico cerrado con sus propias normas, las de la belleza estética; por ejemplo, aunque pareciera una misma actividad, no es lo mismo un salón de belleza que una peluquería, entonces, el cambio, connota ya un cambio de género. Al primero asisten mujeres y a la segunda, hombres. De la misma manera, el estatus socioeconómico de estos lugares y sus relaciones de poder se entrecruzan de manera evidente a partir de acontecimientos tan usuales como: la elección del peinado, el corte y la coloración del cabello y hasta la conversación casual entre clientes y estilistas. Por tanto, cada intercambio verbal estará cargado de significados culturales, sociales y personales que influyen en la

construcción y negociación de la identidad³. Al respecto, Wittgenstein sostiene que el lenguaje no es simplemente un medio de comunicación, sino que constituye la estructura misma de la realidad. Además, propone que el significado de cada palabra está determinado por su uso en contextos específicos, en este caso el salón de belleza, en lo que él llama “juegos de lenguaje”⁴. Ello sugiere que la comprensión del mundo y del sujeto mismo está mediada por el lenguaje y las prácticas discursivas en las que este participa. Por lo tanto, el sujeto no existe independientemente del lenguaje, sino que es un producto de él⁵.

LOS ACTOS VERBALES COMO MANIFESTACIONES DE AGENCIA

Los actos verbales como manifestaciones de agencia, según la perspectiva de Enrique Hamel, entienden la interacción verbal más allá de una simple transmisión de información. Según el teórico cada palabra y frase son expresión de poder y voluntad, por ende, los individuos no sólo se ven influenciados por su entorno, estos parti-

³ *El lenguaje es una parte característica de un amplio grupo de actividades de los seres humanos tales como: hablar, escribir, viajar en autobús, encontrar a alguien, representar una obra, etc* (Wittgenstein, 1988: 64).

⁴ Para Wittgenstein, los juegos de lenguaje son formas de vida particulares que implican ciertas reglas y prácticas compartidas por una comunidad lingüística. Estos juegos de lenguaje no solo determinan el significado de las palabras, también configuran las formas de pensar del sujeto y su actuar en el mundo. Por lo tanto, identidad y sentido están inextricablemente ligados a los juegos de lenguaje en los que cada hablante participa.

⁵ *Hablar el lenguaje es parte de una actividad o de una forma de vida* (Wittgenstein, 1988: 64).

cipan activamente en la creación y transformación de la realidad social. En este sentido, los diálogos que tienen lugar en el salón de belleza emergen en un escenario que ejerce la agencia de manera constante y consciente.

Así desde la perspectiva de Hamel, los participantes de la interacción verbal, en el salón de belleza, no son meros receptores pasivos de normas culturales y sociales, sino agentes activos que contribuyen a dar forma y significado a un contexto y su experiencia en él. Cada comentario, cada elección estética, se convierte en un acto de afirmación de la autonomía y la voluntad individuales, en un intento de ejercer control sobre la propia imagen y el propio destino.

En Wittgenstein, el diálogo en el salón de belleza es el terreno en el que se desarrollan y se ponen en práctica los juegos de lenguaje. En estas interacciones, los sujetos participantes negocian significados, comparten experiencias y construyen su identidad en relación con los demás. El autor propone prestar atención a los detalles de los intercambios lingüísticos, ya que estos se revelan como construcciones que transforman al sujeto en el curso de la comunicación ordinaria. Se desarrollan así espacios lingüísticos de resistencia y afirmación consciente, donde los participantes hacen valer sus preferencias, opiniones y deseos en un entorno que a menudo está imbuido de expectativas y normativas culturales, que a pesar de no estar consensuadas serán tomadas como préstamos pertinentes según el contexto que se esté llevando a cabo. Al expresar sus opiniones, sentires y gustos, los participantes manifiestan sus valores estéticos e, incluso, desafían las convenciones sociales de las conversaciones; será a través de estos intercambios como cada participante contribuye a la

creación de una narrativa compartida que cuenta sobre quiénes son y cómo se relacionan entre sí.

En el mismo tenor, Wittgenstein enfatiza que los significados de las palabras están determinados por cómo se usan en actos verbales y contextos específicos. Comprender el sentido específico de una palabra implica, para el o los hablantes las mil y un aplicaciones que tendrá en situaciones concretas, más que buscar una definición abstracta. Para el autor, la idea del juego de palabras que propone en “Investigaciones Filosóficas” tiene importantes implicaciones para la vida cotidiana del hablante. Pues, según lo que él propone, el significado de las palabras no es fijo ni estático, sino que está en constante evolución en función de cómo las usan los hablantes en diferentes contextos; por tanto, es conveniente para la comunicación interpersonal, la interpretación de textos y la resolución de problemas. Por ejemplo, cada acto verbal interpersonal, reconoce el significado de las palabras de otra persona con sólo prestar atención no sólo entenderá el significado literal sino a lo lógico de la realidad y, también, su uso en un contexto particular. Para Wittgenstein, los actos verbales sólo tienen significado establecido a nivel público y en las convenciones en que estas son aplicadas; en el caso de este trabajo, el salón de belleza.

ANÁLISIS DE LA INTERACCIÓN EN EL SALÓN DE BELLEZA

Desde el punto de vista de Pomernatz y Fher (1997), el habla en interacción involucra tanto los aspectos verbales como los no verbales; de esta manera, será tan importante analizar tanto lo que se dice como lo que

ocurre alrededor cada interacción verbal; por ello se incluyen pausas, silencios, nuevos comienzos, etc.

En el análisis de cada interacción verbal, lo importante es examinar: las actividades personales de un grupo social y dan sentido al mundo en el que viven; ya que, para Wittgenstein, *Toda palabra que nos resulte familiar viene rodeada por una atmósfera, por un 'patio' de aplicaciones levemente insinuadas (1988: 461)*. Así, el habla del individuo refleja cómo se comporta el individuo ante una situación dada y cómo lo que dice contribuye o no a integrarlo socialmente. De este modo, el análisis de la interacción representa un estudio de la conducta del individuo.

Los analistas de la interacción postulan dos premisas básicas:

1. El rechazo al uso de definiciones teóricas sobre los puntos a ser investigados, proponiendo, en cambio, explicar de la forma más completa posible los aspectos importantes de una interacción
2. La gran importancia otorgada a la organización temporal, ya que el sentido, o la inteligibilidad, de una acción está dado por el lugar que ésta ocupa dentro de una serie continua de acciones (Pomernatz y Fher, 1997:105)

El análisis de la interacción parte de que los individuos se comportan de manera razonable y significativa, de tal manera que todo lo que el individuo recibe cada día se transforma en un 'algo' con significado⁶. Esto se sustenta en que la conducta es significativa para

⁶ *Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de calles y plazas, de viejas y nuevas casas, de casas de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nue-*

el individuo y los interlocutores, quiénes compartirán ciertos procedimientos y reglas que no necesariamente serán intrínsecos; permite que los individuos se comuniquen de manera natural con desconocidos⁷.

Tanto Hamel como Van Dijk y Wittgenstein precisan que no se pueden analizar por separado la estructura social y discursiva; los tres autores, cada uno desde su atalaya ofrecen una perspectiva rica y provocadora sobre la construcción del sujeto a través de los diálogos cotidianos. Su enfoque en el lenguaje como herramienta fundamental para la comprensión del sujeto mismo y del mundo que lo rodea. A partir de este ejercicio dialógico, el lector puede comprender cómo las prácticas lingüísticas y sociales contribuyen a la formación de la identidad individual y colectiva. Al considerar el papel central del lenguaje en la configuración del sujeto, se infiere una comprensión más profunda de la naturaleza relacional y contextualizada de la experiencia lingüística humana.

Por tanto, la acción verbal de manera dialógica, en los tres autores, será entendida por los significados de la oración, esta es definida tomando en cuenta la acción humana, *las acciones tienen significación social sólo en la medida en que se producen, se desarrollan y se transforman en contextos de interacción* (1982: 38).

La unidad básica de comunicación que toma es la denominada por Hymes como ‘acto de habla’; para

vos con calles rectas y rectangulares y con casas uniformes (Wittgenstein, 1988b:18)

⁷Para Wittgenstein, el problema del significado y sus funciones es descifrable en cuanto al lugar y uso de la palabra en cada acto verbal y, consecuentemente, su pertinencia con el nombre-objeto es determinado por el sentido contextual y la lógica de su aplicación, como condición inmanente del lenguaje.

Hamel⁸ hay elementos externos e internos que deben ser analizados. Dentro de los externos están los actos de habla y dentro de los internos se encuentran las unidades más pequeñas (secuencias) así como las unidades de discurso, consideradas como la más amplia ya que dentro del contexto conversacional el hablante que inicia la unidad conserva su turno hasta que termine el contrato establecido por los interlocutores, y donde se respetan las reglas establecidas. Con relación a Hamel, Wittgenstein determina que la liminalidad del significado está implícito al contexto sociocultural del hablante, pues, este determina el espacio posible del uso de la lengua, *Un signo que no es usado, cae, por irrelevante, fuera del contexto* (1988: 923).

Dentro de esta etnografía de la comunicación surgen mecanismos internos que, al aislarse, dan pie a la denominada teoría de los actos verbales⁹. Hamel retoma las ideas de Austin y Searle. El primero lleva a cabo las primeras reflexiones sobre los actos verbales; estos revolucionaron la manera de analizar las oraciones, yendo del análisis tradicional de oraciones afirmativas, de ciertas y falsas, a uno que condujo a aquellas designadas como *performativas*¹⁰.

⁸ El evento de habla se distingue por las características de los participantes (edad, sexo, status social,) canales, códigos lingüísticos, circunstancias, formas, tópicos y el evento en su conjunto (1982: 40).

⁹ Se entienden como: palabras empleadas por el hablante, muy a menudo en función apelativa, pero también en diversas manifestaciones que adquieren convencionalmente un valor institucionalizado.

¹⁰ Oraciones que se caracterizan porque al decirse se lleva a cabo un acto o intención, por ejemplo: *te acepto a ti* en un matrimonio, cambia el estado de la persona de soltera a casada.

Searle en 1969, define a los actos verbales como:

- a) El acto de enunciación de palabras (morfemas, oraciones).
- b) El acto proposicional (referencia y predicación).
- c) El acto ilocucionario (asertar, preguntar, ordenar, etc).
- d) El acto perlocucionario...

Para el ejemplo de exhortación (*request*), Searle (1969:66) Además estableció las siguientes condiciones:

- a) Regla de contenido proposicional: se predice una futura acción del oyente.
- b) Regla introductoria: el oyente está en condiciones de ejecutar la acción, o el hablante cree que el oyente está en dichas condiciones.
- c) Regla de sinceridad: el hablante quiere que el oyente ejecute el acto propuesto.
- d) Regla esencial: la exhortación cuenta como intento del hablante de llevar al oyente a que ejecute la acción deseada. (Hamel, 1982:47)

Para Searle, las reglas son aspectos básicos que observarán los niveles sintáctico, semántico y pragmático dentro de la enunciación. Este investigador clasifica los actos ilocucionarios en cinco categorías: los *representativos* (cuya sola mención compromete al emisor a que algo ‘sea el caso’ (Hamel, 1982:48), como las aseveraciones, las descripciones, vaticinios y las clasificaciones); los *directivos* (el emisor lleva al receptor a llevar a cabo una acción como: asentir, sugerir, suplicar, invitar), los *compromisorios* (el emisor se compromete ‘a un futuro curso de acción’ como: jurar,

prometer, amenazar, ofrecer, garantizar, contratar), los *expresivos* (se expresa un estado de ánimo a través de una interacción con relación a la sinceridad en dónde se expresa un contenido proposicional como: agradecer, felicitar, excusar, condolerse, dar la bienvenida); los *declarativos* (el acto ilocutorio que se expresa es exitoso sólo si hay congruencia entre lo que se dice y el mundo, como decir que una persona es el sacerdote, para que así sea, esa persona deberá ser en verdad un sacerdote).

Los patrones de interacción verbal (PIV) constituyen la forma en que se organiza la acción verbal. Un PIV se constituye por cuatro tareas: si surge en la interacción, quien da pie al mismo marca el patrón y lo diferencia; después, si los interactuantes aceptan el intercambio lo mantienen; quien inicia la PIV aclara en qué consistirá este para que los interactuantes decidan si participan o no. Los interactuantes deben ratificar y aceptar los roles que les corresponden según los PIV.

Finalmente, las reflexiones de Shegloff, E. Jefferson, G. Y Sack, H. (1977), describen cómo los interactuantes ‘reparan’ las fuentes de problemas durante la comunicación. La reparación tiene ciertas características: a) se lleva a cabo tras presentarse un problema durante la interacción; b) sólo algunas reparaciones se llevan a cabo, de otra manera existirían muchas interrupciones en el discurso y, c) se da por el locutor, por el interlocutor o por ambos.

Una ‘secuencia de reparación’ resulta de la combinación de tres factores:

1) los participantes (el quién):

Auto (A): el hablante, en quien se presenta la fuente del problema

Otro (O): el interlocutor

2) los movimientos (el qué):

Fuente de Problema (FP): el origen del problema en la interacción

Iniciación (I): la evidencia verbal, gestual o silenciosa sobre la FP

Corrección (C): realizada por el hablante o el oyente; si es el oyente, podrá ser directa o indirecta.

3) los turnos de habla:

Primero (1T): en donde se encuentra la FP

Punto de transición (PT) el momento entre un turno y otro

Segundo (2T): el segundo turno

Tercero (3T): el tercer turno

El modelo de análisis de la conversación propuesto por Pomernatz y Fher, se enriquece con las reflexiones de Hamel sobre la agencia verbal, este desentraña las complejidades subyacentes de los intercambios verbales. El enfoque permite no sólo identificar los temas que surgen en el curso de la interacción, sino también comprender cómo se articulan y negocian las identidades a través del lenguaje. Así, los autores, al diálogo con Wittgenstein, concuerdan en que el significado de las palabras no es fijo, sino que surge de su uso en situaciones particulares. En este sentido, las secuencias de reparación pueden entenderse como momentos en los que los interlocutores negocian y establecen el significado de los términos en el curso de la interacción.

ANÁLISIS DEL DIÁLOGO

Los diálogos, objeto de análisis de este trabajo son recuperados de situaciones cotidianas que ocurren en una

estética, por ello se dan de manera natural y espontánea ya que sólo uno de los participantes, al que se denomina hombre maduro (HM), sabía que la conversación se grababa. No obstante, desconocía el tipo de análisis que se llevaría a cabo. Su tarea consistió en grabar la interacción de las demás participantes adultas: Vicky (V1), Chela (CH), HM, vendedora de oro (V2), Laurita (L) y las niñas de 9 y 7 años, niña 1(N1) y niña 2 (N2). Los participantes pertenecen a la clase media de la ciudad de Toluca, aunque V1, V2 y L son originarias de una población más chica del Estado de México (México), dónde se acostumbra utilizar el protocolo tradicional de los mexicanos de pueblo.

En primera instancia se presenta la tabla uno que contiene una descripción general de la interacción. Luego, se presentan dos fragmentos de la interacción y su análisis. Los diálogos se organizan de la siguiente manera: el número de turnos está presentado de manera ascendente e ininterrumpida, la inicial de la persona que emite el mensaje, y el diálogo. Las diagonales representan la interacción ininteligible y los paréntesis significan una pausa o silencio.

Código	Español de México, informal / coloquial
contexto	Toluca, México - Estado de México, colonia de Toluca en una estética, con personas de un nivel socioeconómico medio.
Paralingüísticos (grabación)	Uso de pausas, silencios, interjecciones

textuales	Tema: La estética	Estructuras sintácticas: El uso de estructuras elípticas, omisiones de estructuras sintácticas, y fonéticas, imperativos, comisivos, directivos	Léxico: habla informal
-----------	----------------------	--	---------------------------

Tabla 1. Aspectos formales de la conversación (creación propia)

De manera general es posible señalar, que la relación entre los hablantes es de cordialidad y de informalidad, esto se deduce por el tipo de habla (informal), así como por las estructuras sintácticas simples, con omisiones y elipsis. La relación entre CH y HM es aún más estrecha, debido al tipo de charla que ambos sostienen entre sí y con respecto a los demás participantes. Es posible observar que existe una jerarquización entre algunos miembros, por ejemplo, el uso de ‘Usted’, que en el español de México significa distanciamiento y cierto tipo de superioridad. Existe una cantidad extensa de deícticos (28) para una conversación que dura aproximadamente cuatro minutos. Estos deícticos, muestran cómo los hablantes juegan con el acercamiento entre los interactuantes y cómo en su caso, evaden adquirir un compromiso. Se encontraron 34 PIV en la interacción completa, así como 19 reparaciones.

El primer segmento analizado tiene tres PIV: el inicio de la interacción de la línea 1 a la 10; posteriormente, los segmentos de las líneas 10 a 19, donde el PIV se relaciona con el corte de pelo infructuoso por parte de CH y concluye en las líneas 20 a la 28, después

de las cuales el PIV gira en torno a la discusión sobre joyas (anillos y pulseras):

- 1) CH: hola () buenas tardes
- 2) V1: maestra Chela, buenas tardes
- 3) CH: ¿qué hacen?
- 4) V1: aquí nada más // //
- 5) CH: yo veo que están aquí hechas bola dije ¿y ora qué?
- 6) V1: ¿qué harán? // *pausa muy larga como en espera de respuesta*//
- 7) V1: hola, maestra Chela
- 8) CH: ¿qué tal, cómo están?
- 9) V1: bien
- 10) CH: ¿bien?...dije uff!! ya tengo un montón de tiempo sin verte
- 11) V1: ¿no? no me dejo// (inaudible)
- 12) CH: ¿no?, no te dejas ver
- 13) V1: ¿Cuándo vino, maestra Chela?
- 14) CH: ¡ah! he venido, ¿verdad que he venido Laurita?
- 15) L: vino esta semana
- 16) V1: ¿cuándo vino usted?
- 17) CH: creo que el martes, ah el martes, si () ¿y qué creen? que me costó mucho y se me para () ¡ah miren como ando!
- 18) V1: No, está bien
- 19) HM: son los cuernos que
- 20) CH: ¡uy, que bonito!!
- 21) V1: si está bonita, ¿verdad maestra Chela? (risas)
- 22) CH: está preciosa
- 23) HM: ¿es para regalármela?
- 24) V1: no //....//
- 25) CH: ¿son puras pulseras de oro o trae anillos?

26) V2: ajá

27) CH: no, pero trae anillos de oro también

28) V1: sí, maestra Chela

Tomando como punto de partida los argumentos discutidos previamente, las acciones de los interlocutores al principio de la interacción marcan la relación de poder al dirigirse entre ellos con el *Usted* que, como ya ha sido mencionado, en español, establece una diferencia de clase o de edad y posteriormente, cuando V1 hace énfasis aún más en la diferencia social, al nombrar a CH por su profesión: ‘maestra’.

Después de la apertura de interacción (saludos) CH pregunta cómo están, para dar pie a continuar con la interacción a lo que V1 responde: ‘aquí nada más’, lo cual quiere decir que en realidad no hacen nada relevante digno de hacerse notar. CH contesta haciendo una broma, en un intento por dejar atrás la formalidad y dar pie a la igualdad dentro de la interacción. V1 contesta afirmando que efectivamente se encuentran haciendo algo que aún desconoce CH, nuevamente V1 saluda a CH con la intención de reiterar su buena disposición ante la llegada de CH o el agrado que tiene de verla en el lugar. La duración del saludo dentro del diálogo es de diez turnos, lo cual es reflejo de una tradición local en la cual la costumbre es dar varias veces el saludo con el fin de mostrar respeto y abrir el espacio y disposición al diálogo.

Posterior al primer PIV de los saludos, inicia el segundo PIV sobre previas visitas al salón de belleza que fueron infructuosas por parte de CH, ya que no fue posible llevar a cabo el corte de pelo. En la línea 14, CH pide a L su apoyo sobre lo dicho anteriormente, ya que V1 expresa tener dudas sobre las visitas anteriores, en un intento por hacer ver a CH que ella siempre está

en el lugar, a lo que LE responde que fue esa semana durante un día previo, V1 no tiene más opción que aceptar que no estuvo, preguntando el día que CH se presentó, CH contesta incierta del día que asistió haciendo énfasis en que eso le costó que el cabello le creciera demasiado y no se pudiera acomodar como ella lo deseaba. Ante dicha situación V1 tratando de suavizar la situación responde que no es cierto y que se ve bien, HM bromea ante dicha situación en la línea 19, abriendo un PIV infructuoso, debido a que no hubo ninguna expresión por parte de los interactuantes ante dicha 'broma', presentándose un acto perlocucionario.

Una vez confirmado que estuvo en una visita previa, CH decide cambiar el tema y abrir un PIV al expresar que lo que están observando es muy bonito, V1 concuerda con CH aceptando el mismo PIV y afirmando que es bonito, con lo que se da un acto ilocucionario directivo, debido a que V1 invita a CH a ver el oro de V2. CH muestra su agrado al mencionar que esta preciosa. HM bromea nuevamente al respecto, introduciendo otro PIV pero en esta ocasión tiene una respuesta por parte de V1 al decir no ante la broma, CH muestra mayor interés sobre el asunto preguntando si solo se trata de pulseras o también de anillos, V1 contesta con una interjección y CH expresa un no de confirmación agregando a su pregunta si también traen anillos de oro, V1 lo confirma, concluyendo así el PIV. Por la confianza con que HM expresa sus bromas, se puede decir que existe una relación que va más allá de un simple conocido, al atribuirse tanta confianza con CH ("son los cuernos que") se puede inferir que existe una relación emotiva entre ambos.

Dentro del mismo diálogo se presentan tres reparaciones. En las líneas 9 y 10, da inicio una reparación

indirecta, cuando se repite parcialmente la fuente del problema:

V1: bien

CH: ¿bien?...dije uff!! ya tengo un montón de tiempo sin verte

Trayectoria	Turno	Movimiento	Participante
1	1	FP	Auto
	2	I + C	Otro

Más adelante en la línea 14:

CH: ¡ah! he venido, ¿verdá que he venido Laurita?

Trayectoria	Turno	Movimiento	Participante
2	1	FP + I + C	Auto

Y en la línea 17:

CH: creo que el martes, ah el martes, si () ¿y qué creen? que me costó mucho y se me para.. ah miren como ando

Trayectoria	Turno	Movimiento	Participante
3	2	FP + I + C	Auto

El siguiente segmento da inicio cuando CH anuncia el motivo de su visita al salón de belleza:

70. CH: venimos a que se corte el pelo a G

71. HM: me trajeron jalando para que me arregle el pelo, me trajeron de trabajar a usted también?
//...//

72. N2: a ver ira, ira

73. CH: deja, deja ()
 74. CH: de la vista nace el amor V, deja déjaselo //
 //, dale a L () como ni traigo los lentes ni veo
 bien
 75. V2: si
 76. CH: usted () ¿los de usted son de aumento?
 77. V2: namás la mitad y la mitad no
 78. CH: ¿bifocales?
 79. V2: si, bifocales
 80. N2:mira
 81. CH: ¿estos son aretes?
 82. V2:también son aretes ...//
 83. V2: si, no hay como los lentes

CH comenta que el motivo de su visita es un corte de pelo para HM; HM anuncia que no fue su idea ir al salón y explica en son de burla (de acuerdo con el tono de voz usada por HM en la grabación) que lo han llevado ‘jalando’, continua con una pregunta a V1, sin embargo, la conversación entre ellos dos no es audible, la conversación entre CH, N2 y V2 se hace más entendible dando pie a el PIV entre V2,CH y N2, N2 intenta tomar una joya de V2 diciendo ‘ira ira’, la reacción de CH es de ordenarle a N2 que no toque lo que está viendo, un instante después agrega que de la vista nace el amor, al referirse a las joyas y para dejar en claro que lo que está viendo es de su agrado, nuevamente al ver que N2 sigue tocando las joyas, repite el acto ilocucionario directivo al ordenarle a N2 que no toque lo que está viendo, quizá porque teme que N2 maltrate o rompa algo de lo que V2 le muestra. CH agrega que le dé el objeto a L y al decir que no trae sus lentes expresa o que no tiene caso seguir viendo las joyas debido a que no puede verlas claramente sin sus lentes o es una excusa

para no sentirse comprometida con V2 y poder salir del compromiso de seguir viendo su mercancía. V2 afirma con un ‘sí’, que puede verse como un sí de que entiende que ya no va a poder vender o un sí de que CH no ve sin sus lentes. Posteriormente CH inicia otro PIV al preguntarle a V2 si los suyos son de aumento, V2 argumenta que sus lentes tienen aumento solo en la mitad, CH agrega que si son bifocales y V2 afirma que, si lo son, N2 llama la atención de los interlocutores y CH regresa al PIV anterior preguntando si lo que está viendo son aretes, V2 lo afirma y después de un murmullo inaudible por su parte, reflexiona sobre el PIV anterior afirmando que no existe nada mejor que los lentes. CH utiliza el aspecto de los lentes para dejar ver a V2 que no está interesada en comprarle por el momento ninguna joya, V2 insiste en venderle a CH alguna joya, pero CH le indica que “ora después voy a querer...” con lo cual V2 no tiene más remedio que aceptar que CH no va a comprar ninguna joya. Con lo que unos turnos más abajo V2 se da por vencida y decide retirarse del lugar.

En este segmento tenemos dos reparaciones indirectas cuando se repite parcialmente el problema:

CH: usted () ¿los de usted son de aumento?

Trayectoria	Turno	Movimiento	Participante
1	1	FP + I + C	Auto

CH: ¿bifocales?

V2: si, bifocales

Trayectoria	Turno	Movimiento	Participante
2	1	FP	auto
	2	I + C	otro

De esta manera el análisis de los diálogos que ocurren en el contexto salón de belleza revela una serie de dinámicas interpersonales que reflejan la construcción de la identidad y las relaciones de poder en el contexto social específico. En primer lugar, la interacción entre los participantes muestra una relación de cordialidad y familiaridad, indicando una cercanía emocional y social entre ellos. Esto sugiere que el salón de belleza funciona como un espacio donde se establecen relaciones sociales significativas, en las cuales los individuos pueden expresar su identidad de manera más auténtica.

Desde la filosofía del lenguaje, Wittgenstein suma, al diálogo con los lingüistas, la importancia del contexto social, el salón de belleza, en la comprensión del lenguaje, pues como se propone en líneas anteriores cada situación plantea sus propias secuencias de reparación, estas evitarán en los hablantes dinámicas de corrección, de error y supresión de malentendidos, además de develar la naturaleza dinámica y contingente del lenguaje. El autor no concibe al sistema de manera estática, lo propone como actividad forjadora de contextos concretos. Así, entonces, la interpretación de lo que él propone como “juegos del lenguaje”, en el salón de belleza, será la manifestación de la agencia individual y colectiva. En ella los participantes ejercen su capacidad de comunicarse y negociar significados, expresando sus deseos y preferencias en cuanto a estética y estilo personal. Por ejemplo, se observa cómo los actos de habla, como los actos ilocucionarios directivos y compromisorios, reflejan la voluntad de los individuos de influir en el comportamiento de los demás y tomar decisiones sobre su apariencia.

Además, la interacción revela la influencia de las normas culturales y sociales en la construcción de la

identidad. Por ejemplo, se utiliza el lenguaje informal y coloquial, caracterizado por el uso de expresiones idiomáticas y referencias culturales compartidas. Lo anterior, a consenso de los autores, enfatiza la naturaleza dinámica y contextual del lenguaje, así como la importancia de la cooperación comunicativa en la interacción entre los hablantes. Las secuencias de reparación, al involucrar la corrección de errores y malentendidos, ponen de manifiesto la complejidad y la riqueza de la comunicación humana, además, sugiere que los participantes se identifican y se relacionan entre sí a través de la cultura y las experiencias compartidas, lo que contribuye a la formación de su identidad individual y colectiva.

Otro aspecto importante es la negociación de poder dentro de la interacción. Se observa cómo algunos participantes, como la vendedora de joyas, intentan influir en las decisiones de compra de los clientes, mientras que otros, como CH, ejercen su autonomía al rechazar ciertas ofertas o expresar su opinión sobre los productos. Esta dinámica de poder refleja las relaciones sociales más amplias en las que los individuos están inmersos y cómo estas influyen en su comportamiento en contextos específicos como el salón de belleza.

PARA FINALIZAR

El presente análisis revela, de manera dialógica, cómo la interacción verbal de los hablantes, en el salón de belleza, ofrece al estudioso de la lengua y la filosofía del lenguaje valiosas perspectivas sobre la naturaleza misma del sujeto y las complejas dinámicas de poder en la sociedad contemporánea. El ejercicio de investigación deja patente cómo los individuos construyen y expre-

san su identidad de acuerdo con contextos lingüísticos sociales específicos, en ellos los juegos de lenguaje y las interacciones verbales cotidianas desempeñan un papel crucial.

De tal manera, las propuestas de los autores comulgan al considerar al lenguaje no sólo como un medio de comunicación, sino como herramienta fundamental de la expresión y constructor de la identidad del hablante. Al integrar las perspectivas lingüísticas y filosóficas, el lector de estas líneas comprenderá a profundidad que cada interacción humana, está impregnada de significados consensuados y ellos contribuyen de manera significativa a la formación de la subjetividad individual y colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford, OUP.
- Cook, G. (1989). *Discourse*. Oxford University Press.
- Canale, M. (1983). *From communicative competence to communicative language pedagogy*. En J. C. Richards & R. W. Schmidt (Eds.), *Language and Communication* (pp. 167). Longman.
- González-Domínguez, Carlos; Martell-Gámez, Lenin (2013). *El análisis del discurso desde la perspectiva foucauldiana: método y generación del conocimiento*. Ra Ximhai, vol. 9, núm. 1, enero-abril, 2013, pp. 153-172. Universidad Autónoma Indígena de México. El Fuerte, México.
- Hamel, R. E. (1982). *Constitución y análisis de la interacción verbal*. *Estudios de Lingüística Aplicada*, 1(2). CELE UNAM.

- Jiménez Hernández, Jorge (2006). *Filosofía de ciudades imaginarias. Ficción, utopía e historia*. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica. XLIV (113) Núm. Especial, septiembre- diciembre. Pp. 57-87.
- Martínez de la Escalera, A. M. (2016). Sujeto. En Salmerón Castro, A.M., Trujillo Reyes, B. F., A. del Huerto Rodríguez Ousset y M. de la Torre Gamboa (coord.) *Diccionario iberoamericano de filosofía de la educación*. En: <https://www.fondodeculturaeconomica.com/dife/definicion.aspx?l=S&id=23>
- Pomernatz, A., & Fher, B. J. (1997). “Análisis de la interacción: enfoque del estudio de la acción social como prácticas de producción de sentido”. En T. A. van Dijk (Ed.), *El discurso como interacción social: Estudios sobre el discurso II* (pp. 101-139). Gedisa.
- Reyes, M. (1995). *Descripción y análisis de la reparación dentro del salón de clase de inglés como lengua extranjera*. (Tesis de maestría) UNAM.
- Searle, J. (1969). Speech acts. En T. A. van Dijk (Ed.), *El discurso como interacción social: Estudios sobre el discurso II*. Cambridge University Press.
- Searle, J. (2000). *El discurso como interacción social: Estudios sobre el discurso II*. Gedisa.
- Van Dijk, Teun (2009). *Discurso y poder. Contribuciones a los estudios críticos del discurso*. 413 pp. Barcelona: Ed. GEDISA. ISBN: 978-84-9784-303-4
- Ludwig Wittgenstein (1988). *Investigaciones Filosóficas*, tr. Alfonso García, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_artt_ext&pid=S0185-30822009000100012
- <https://revistas.unlp.edu.ar/InvJov/article/view/7063>

DANIEL DENNETT. EVOLUCIÓN DE LA CONCIENCIA HUMANA

María Teresa Campos Ortega

En este artículo se presentan las contribuciones de Daniel Dennett (1942-2024), filósofo de la ciencia y de la mente, que trabajó como sobre la libertad, la mente, la conciencia. Dennett. Lo que distingue su postura de otros estudiosos, es que él relacionó estos procesos con la Teoría de la Evolución de Charles Darwin y con estudios de las neurociencias. A su entender, el hombre es el resultado de una evolución de miles de años y, por consiguiente, todos los procesos de desarrollo y los progresos y productos que emergen de su mente también lo son. El contexto geográfico, así como el período en el que vivió este filósofo tienen un impacto significativo en su trabajo. Sus antecedentes biográficos e históricos brindan información sobre experiencias personales, influencias culturales y sociales y que dieron forma a sus ideas y perspectivas. Por otra parte, identificar influencias y conexiones con otros escritores, filósofos y científicos facilita la comprensión de sus propuestas y de su impacto en la cultura, la filosofía y la ciencia. Por lo anterior, adelante se relatan, las particularidades de su trayectoria.

Desde pequeño Daniel Dennett mostró una gran capacidad e inquietud sobre el funcionamiento de las cosas y la comprensión de los organismos vivos incluyendo al ser humano. Al ser hijo de dos académicos, su padre profesor de historia y su madre editora, creció escuchando pláticas entre intelectuales. Durante su in-

fancia Vivió en Beirut debido a que su padre tuvo un cargo cultural en esa ciudad. Al morir su padre la familia Dennett regresó con su madre a California en donde Daniel continuó con sus estudios. Durante la adolescencia la curiosidad le llevo a leer e investigar sobre biología, filosofía y psicología siempre distinguiéndose por tener puntos de vista provocativos.

Dennett eligió la filosofía como carrera universitaria. Realizó sus estudios en Harvard de donde se tituló en 1963. En esta etapa se interesó por la teoría de la evolución y afinó su pensamiento crítico. Terminando la Universidad continuó su doctorado en Oxford, el cual cursó entre 1963 y 1965, lo que le de dio la posibilidad de estudiar diferentes pensadores que influenciaron sus ideas. Uno de ellos fue Gilbert Ryle, de quien adquiere el enfoque sobre la mente como una propiedad del cuerpo humano. Por otra parte, la influencia de Ludwig Wittgenstein se refleja en su enfoque filosófico sobre la comprensión de la mente y la realidad, así como en su crítica a las concepciones tradicionales en filosofía.

En su tesis doctoral, llamada “Contenido y Consciencia”, el filósofo exploró la intencionalidad y las actitudes propositivas, sentando así las bases para sus trabajos sobre la consciencia y la intencionalidad. Al terminar su doctorado, Dennett regresó a California y se unió al Universidad de Tufts donde, hasta su muerte, estuvo a cargo del Centro de Estudios Cognitivos. Su trabajo en esta Universidad fue crucial en su carrera. No solo ha moldeó las mentes de innumerables estudiantes, sino que, también continuó desarrollando y compartiendo sus ideas innovadoras. Su papel como profesor y sus contribuciones al discurso académico ha impactado los campos de la filosofía y las ciencias cognitivas. Su influencia se ha extendido más allá de las

aulas y las salas de conferencias. Participó en seminarios, talleres y conferencias, donde compartió sus ideas e interactuó con otros académicos. Su presencia atrajo a estudiantes e investigadores interesados en explorar la intersección de la filosofía y la ciencia, impulsando a una comunidad intelectual notable.

Desde joven Daniel fue prolífico en la producción de volúmenes. En los años setenta Dennette publicó dos obras influyentes en el ambiente de la filosofía de la mente y la libertad proponiendo un enfoque compatibilista. Estas obras son "*Brainstorms*" y "*Elbow Room*". "*Brainstorms*" (1978) es un libro formado de varios ensayos en el que se abordan temas de filosofía de la mente involucrando a la psicología cognitiva, la biología y la física con un enfoque naturalista y materialista. En "*Elbow Room*" (1984) aparece una visión compatibilista que plantea la posibilidad de autocontrol en un universo determinista. El autor define al libre albedrío, como la capacidad de tomar decisiones basadas en creencias y deseos propios; esto ha generado enérgicos debates con respecto a la responsabilidad moral de los individuos.

Durante los años noventa, Dennett generó controversias en torno al ateísmo la religión y su rol en la sociedad. En 1991, publicó "*La conciencia explicada*" (1991), en donde propone una explicación materialista de la conciencia, explicándola en el marco de la psicología evolutiva, lo que le ocasionó debates y críticas dentro de la comunidad filosófica. En su obra "*Darwin's Dangerous Idea*" (1995), exploró la teoría de la evolución de Charles Darwin desde una perspectiva filosófica y científica. Argumentó la idea de que la selección natural puede ser vista como un algoritmo ciego y sin propósito que genera un diseño y compleji-

dad a partir de la variación y la selección, así, la teoría de la evolución proporciona una explicación completa y suficiente para la diversidad y complejidad de la vida, sin necesidad de recurrir a causas sobrenaturales o teleológicas.

Durante los años dos mil seis a dos mil quince, Dennett mostró un interés por el análisis filosófico de la religión explorando sus orígenes, extendió su perspectiva naturalista al análisis de las creencias religiosas, considerando que una comprensión científica de la religión puede ayudar a promover el debate sobre su papel en la sociedad. En *“Freedom Evolves”* (2003), el filósofo abordó extensamente los problemas del libre albedrío, considerándolo resultado de la evolución humana uniendo, nuevamente, las perspectivas naturalista, filosófica y científica. Sostuvo que la evolución ha provisto a los seres humanos de la capacidad de tomar decisiones y actuar de acuerdo con sus propios deseos, lo que constituye una forma de libertad, compatible con el determinismo, en lo que denominó “compatibilismo evolutivo”. Aquí explicó cómo la evolución ha conformado la facultad de integrar las aptitudes cognitivas y las experiencias de agencia propia, permitiendo el funcionamiento efectivo en el mundo y la responsabilidad moral de los individuos. Durante las últimas décadas, Dennett siguió escribiendo y participando en debates filosóficos sobre temas de estudio como el autocontrol y la autonomía, el determinismo físico, la evolución humana, la inteligencia artificial, ética y consciencia; se esforzó por unir a la filosofía con la ciencia cognitiva y la teoría de la evolución, desafiando las ideas convencionales sobre estos campos de conocimiento, por ello se convirtió en una figura destacada tanto en la filosofía como en la ciencia cognitiva.

En cuanto a su contexto histórico y social, a Dennett le tocó presenciar los avances cardinales que surgieron en el siglo XX en relación con la ciencia y la tecnología en campos como la biología evolutiva, la neurociencia cognitiva y la inteligencia artificial, lo que le hizo estudiar y generar su propia visión sobre la naturaleza de la mente y la conciencia incluyendo las aportaciones científicas actuales. El continuo debate sobre religión, moralidad y ética en un momento histórico de tensiones entre religión y ciencia y actitudes sociales y culturales cambiantes hacia la moral y la ética impulsaron al filósofo a tomar una postura acorde con sus creencias sobre la evolución biológica y cultural del ser humano. Por otra parte, el contexto de la globalización y los avances en la comunicación permitieron a Dennett robustecer sus ideas y que éstas sean ampliamente difundidas y discutidas en todo el mundo.

Como filósofo contemporáneo, expuesto a la difusión de las tecnologías de la comunicación, participó en innumerables debates con otros pensadores destacados, así como en clases y conferencias transmitidas por diversos medios. Algunas de estas destacadas discusiones se pueden encontrar en diversos canales de YouTube dedicados a la filosofía y la ciencia:

- El debate sobre el naturalismo y la religión con Alvin Plantinga (2019): Dennett debate cuestiones relacionadas con el naturalismo, la religión y la filosofía de la mente Dennett, como defensor del naturalismo, presenta argumentos a favor de una visión del mundo basada en la ciencia y la razón, mientras que Plantinga, un teísta, defiende la idea de que la existencia de Dios es compatible con el mundo natural.

- Debate sobre la conciencia con David Chalmers (2019): Dennett y el filósofo David Chalmers debaten la naturaleza y las complejidades, más de 1200 personas se congregaron en Pioneer Works en Red Hook, Brooklyn, para presenciar la conversación entre estos dos filósofos.
- Debate sobre Libre albedrío con Robert Sapolsky (2024). Para el neurobiólogo de Stanford, Robert Sapolsky, la ciencia demuestra claramente que el libre albedrío es una ilusión poderosa y peligrosa. Pero para Daniel Dennett, el libre albedrío no sólo es compatible con el conocimiento científico, sino que también está justificado por él. El libre albedrío respalda la responsabilidad moral y artística, así, la razón y el autocontrol son reales y deseables.

En la actualidad existe un gran número de filósofos y científicos que se han entusiasmado con las ideas de Daniel Dennett por lo que comparten, retoman y amplían sus propuestas en sus investigaciones y trabajos. Entre ellos se pueden mencionar los siguientes: Richard Dawkins, biólogo evolucionista y divulgador de la ciencia, conocido por su defensa del ateísmo y la popularización de la idea de los “genes egoístas”. Dennett y Dawkins coinciden en sus ideas sobre la evolución y la selección natural. Steven Pinker, psicólogo cognitivo, aboga por una comprensión científica del pensamiento y el lenguaje humanos. Pinker ha expresado su afición por las ideas de Dennett sobre la mente y la conciencia. Douglas Hofstadter, científico cognitivo, ha explorado temas similares a los de Dennett, como la conciencia y la naturaleza de la mente. Patricia Churchland, filósofa de la neurociencia, sus intereses de investigación se

encuentran en la intersección de la filosofía y la neurobiología. Comparte el interés de Dennett por comprender la mente desde una perspectiva naturalista. Susan Blackmore, psicóloga y autora conocida por su trabajo sobre la conciencia, la memética y la evolución. Ella se ha inspirado en las teorías de Dennett sobre la evolución de la mente y la cultura.

Por su actitud desafiante ante los estilos filosóficos y académicos conservadores, Daniel Dennett ha recibido severas críticas por parte de otros filósofos, científicos y académicos. Algunos de los críticos de las ideas de Dennett en la actualidad son: Thomas Nagel, un filósofo estadounidense conocido por su trabajo en filosofía de la mente y ética, él critica las ideas de Dennett sobre la conciencia, argumentando que su enfoque materialista y reduccionista no puede dar cuenta de la experiencia subjetiva de la conciencia. John Searle, también filósofo estadounidense, ha criticado la teoría de la intencionalidad y su enfoque en la mente como un sistema de procesamiento de información, ya que él defiende del realismo directo, posición que contrasta con las ideas de planteadas por este autor. Colin McGinn, es un filósofo británico que ha criticado la teoría de la mente de y su enfoque en la explicación de la conciencia, argumentando que la conciencia es inherentemente inexplicable para nosotros y que, teorías como la de Dennett, no pueden abordar de manera suficiente este fenómeno. David Chalmers, filósofo australiano conocido por su trabajo en filosofía de la mente y la conciencia, que ha criticado las ideas sobre la conciencia, argumentando que el enfoque en la explicación de la conciencia en términos de procesos computacionales no explica de manera completa el complejo fenómeno de la conciencia. Jerry Fodor, otro filósofo estadouni-

dense, conocido por su trabajo en filosofía de la mente y psicología cognitiva, critica las ideas sobre la mente como un sistema de procesamiento de información, argumentando que el funcionalismo no puede dar cuenta de la especificidad y la idiosincrasia de los estados mentales.

Así como fue confrontado, Dennett también fue premiado y reconocido, entre los premios y reconocimientos más prestigiados que ha recibido se encuentran:

- Humanist of the Year Award (2004) La Asociación Americana de Humanismo otorga este premio a aquellos que promueven el humanismo, la racionalidad y el pensamiento.
- Erasmus Prize 2012, premio se concede anualmente a individuos o instituciones que hayan realizado una contribución excepcional al desarrollo cultural, social o científico de Europa.
- Jean Nicod Prize, (2001) se otorga a filósofos destacados en el campo de la filosofía de la mente y la filosofía de las ciencias cognitivas por el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) de Francia.
- Berkeley Fellowship (2001), la Universidad de California Berkeley le da un nombramiento de miembro reconociendo sus contribuciones a la filosofía y a la ciencia.
- Richard Dawkins Award (2018), premio que reconoce la aportación de Dennett al conocimiento público de la ciencia y sus valores.

Como actividades recreativas, Daniel Dennett practicó la navegación en velero, el senderismo, la es-

cultura, escuchar música y la literatura de ciencia ficción, arte, alfarería y carpintería.

EVOLUCIÓN DE LA CONCIENCIA

Daniel Dennett consideró que la introspección no era un método no confiable para el estudio y comprensión de la conciencia, ya que, las experiencias conscientes individuales pueden ser engañosas o sesgadas. Él propone un enfoque objetivo basado en la observación y el análisis de la actividad cerebral. Ve la conciencia, como la capacidad de tener un estado mental. Conocer y aprender es posible por la evolución del sistema nervioso, un sistema capaz de percibir sensorialmente el medio ambiente y moverse en él. En su trabajo se rechazan las posturas dualistas que separan la mente y el cuerpo proponiendo que la conciencia ha emergido de procesos neuronales que se han ido complejizando, así, la conciencia no es una entidad separada o distinta del cerebro, sino, más bien, un fenómeno emergente que surge de la complejidad de su funcionamiento. La conciencia es vista como un proceso computacional que se desarrolla a partir de la interacción de diversas partes del cerebro, un conjunto de procesos mentales que tienen lugar en paralelo, es el resultado de la actividad de múltiples sistemas cognitivos que trabajan juntos para producir la sensación de ser consciente. La conciencia no es un estado estático, sino un proceso dinámico y en constante evolución que se adapta a las circunstancias del entorno, surge de la interacción dinámica de diversas partes del cerebro que procesan información y generan representaciones del mundo. Estos procesos mentales se desarrollan a través de la actividad neural y

la comunicación entre las neuronas, que forman redes complejas y conectadas.

Considerando lo anterior, la conciencia es el resultado de un conjunto de procesos cognitivos como la atención, la percepción, la memoria y el lenguaje. Estos procesos no están organizados de manera jerárquica, sino que, interactúan de manera dinámica y dan lugar a la experiencia consciente. Dennett no coincidió con la idea de que hay un lugar especial en el cerebro donde se recupera la información y surge la conciencia. Él propuso que la conciencia surge de la actividad distribuida y paralela de diferentes sistemas cognitivos, sin que haya un “yo” en el que se represente una realidad unificada.

El sistema nervioso humano se desarrolla con la misma intención que el de los organismos primitivos, sobrevivir, comer, etc. El proceso de la atención tiene su origen en el comportamiento primitivo de los organismos que logran detectar peligro o alimento y pueden evitar uno y acercarse a otro. No hay percepciones neutras, sino que, aún las percepciones elementales como ver un león, una manzana, o un árbol, generan una carga positiva, negativa, amistosa, peligrosa, nutritiva, etc. Con la evolución de la especie humana, el cerebro se ha dividido en zonas especializadas de acuerdo con sus funciones. Así, surgen zonas para actuar aquí y ahora y otras zonas almacenan información para su uso posterior. A mayor número de neuronas corresponde mayor complejidad en los comportamientos, en la memoria. El cerebro biológica y estructuralmente no cambiado en los últimos 150000 años, los cambios han sido de comportamientos y habilidades que generan beneficios adaptativos, esto es, como si fuera un mismo hardware con diferente software.

En la evolución de los mamíferos, específicamente de los primates, aparece la curiosidad por el mundo, la observación del mundo a distancia, el apetito epistémico. Dennett llama “informíveros” a estos organismos hambrientos de información. Para explicar el aprendizaje cultural como componente evolutivo de la conciencia, Dennett retoma el concepto del efecto Baldwin. James Mark Baldwin, fue un psicólogo y filósofo estadounidense que, alrededor del año 1896, explicó cómo la adaptación individual puede llegar a ser parte de la evolución de una especie a lo largo del tiempo, es decir que, los rasgos adquiridos mediante el aprendizaje en una generación aparecen como determinados en generaciones posteriores. Las adaptaciones individuales dentro de una especie pueden volverse características genéticas permanentes a medida que las generaciones pasan, lo que puede ser crucial para la supervivencia de una especie en respuesta a presiones ambientales cambiantes. El efecto Baldwin provoca una forma de evolución diferente a la mutación. La cultura puede hacer cambios genéticos.

Dennett retoma el concepto que utiliza Richard Dawkins, “meme” que describe como elementos culturales que se integran al pensamiento humano como parásitos. Los memes saltan entre los cerebros de los seres humanos, son estructura de información con un diseño ingenioso que aprovechan a los pensadores de manera inconsciente ya que por sí mismos no tienen la capacidad de pensar. De modo parecido a un virus, un meme es un paquete de información con la actitud de producir cultura. Continuando con la analogía entre el meme y un parásito que se instala en el cerebro humano con la finalidad de replicarse, los memes se pueden clasificar en tres grupos: 1) aquellos que, al estar presentes, reducen

la competencia de su hospedador; 2) los que son neutrales, y 3) los que potencian sus competencias y las de su hospedador. Quedaría pendiente saber si estos humanos hospedadores pueden distinguir entre los diferentes tipos de huéspedes y así favorecer la preservación, replicación o rechazo de estos elementos culturales. La idea del meme permite hacer un análisis desde el punto de vista filosófico o conceptual. Se puede hablar de cambios evolutivos mediante memes a diferencia de evolución biológica mediante genes. Los memes se conciben como elementos análogos a los genes y están sujetos también a mecanismos de reproducción, pero necesitan del cerebro humano para existir. Las palabras son memes. Aprender lenguas es aprender memes. El conocimiento cultural se transmite meméticamente, el pensamiento simbólico está todo mediado por memes. Mientras que un gen sería la unidad de transmisión biológica, un meme sería la unidad de transmisión cultural. La condición para que un meme se contraiga y se replique es que exista un cerebro humano con hábitos de comunicación. La implantación de memes cambia la materialidad del cerebro generando conexiones neuronales. Los memes se reproducen sin necesidad de la voluntad humana. La conciencia humana es un conjunto de memes. El ser humano investigador y hablante es un medio de reproducción de memes. La función de los memes es reproducirse con independencia de poder ser de ayuda, neutrales o perniciosos.

La memósfera es el medio en el que se replican los memes. Los memes con mayor número de réplicas son los que se adaptan más al medio ambiente y sobreviven anclándose al cerebro humano. La evolución de los memes depende, como la evolución genética, de las siguientes condiciones: 1) variación (abundancia de

elementos diferentes), 2) herencia o replicación, capacidad de los elementos para crear copias de sí mismos, 3) idoneidad diferencial.

La transmisión horizontal de información no genética es una innovación reciente en formas de vida multicelulares equipadas con sistemas sensoriales.

Si bien la especie humana no es la única que disfruta de sus beneficios, su potencial es más evidente para ésta que para cualquier otra. El hombre ha convertido la transmisión cultural en una autopista de la información y ha generado grandes familias de entidades culturales que se propagan a nuevas familias. La transmisión cultural que impregna el mayor número posible de culturas con hábitos que transforman a sus miembros, lo hace, en la medida de lo posible, desde el momento en que el espécimen joven tenga la capacidad de absorberlo. El ser humano se encuentra pre-dispuesto para la conducta de cooperación que adquiere mediante un proceso de entrenamiento social y subjetivo. Un ser humano es un homínido con el cerebro infectado, se ha convertido en anfitrión de millones de simbiosis culturales, y el factor que hace posible esta propagación es el lenguaje. El lenguaje solo evolucionó en el ser humano, sigue evolucionando y su proceso de adquisición es cultural. El lenguaje juega un papel fundamental en la aparición de la conciencia ya que, éste le permite reflexionar sobre la propia experiencia consciente y desarrollar una comprensión más profunda de sí mismo y del mundo que le rodea, permite tener conciencia de sí mismo y de sus propios estados mentales. A través del uso del lenguaje, puede hablar sobre sus pensamientos, emociones, deseos y experiencias, lo que le permite reflexionar sobre su propia conciencia. El lenguaje le permite compartir sus

experiencias conscientes con otros. Al describir sus percepciones, sensaciones y pensamientos a través del lenguaje, puede transmitir y comunicar su experiencia consciente a los demás, lo que enriquece la comprensión colectiva de la conciencia. Además, permite crear y compartir conceptos, creencias y significados, construir una realidad compartida en la que puede entender y comunicarse con los demás. Esta realidad compartida también influye en su experiencia consciente, ya que sus percepciones y comprensiones están influenciadas por el lenguaje y los conceptos que utiliza.

CONCLUSIONES

Daniel Dennett es reconocido como uno de los filósofos contemporáneos más influyentes en el campo de la filosofía de la ciencia y la mente. Su enfoque interdisciplinario y su profundo análisis de temas como la mente, la conciencia y la evolución lo han establecido como una figura destacada en la filosofía contemporánea.

La característica distintiva de Dennett como filósofo de la ciencia es su enfoque naturalista y materialista en el estudio de la mente y la conciencia. Dennett rechaza la noción dualista de que la mente y el cuerpo son entidades separadas, y en su lugar aboga por un enfoque científico y empírico en el estudio de la mente. Su teoría de la conciencia como un proceso emergente que surge de la actividad cerebral refleja su compromiso con una comprensión basada en la evidencia y la observación de fenómenos mentales. Además, por su enfoque interdisciplinario en la filosofía de la ciencia, que integra ideas y conceptos de disciplinas como la psicología, la neurociencia y la biología evolutiva, se ha destacado por su capacidad para combinar la filo-

sofía con la ciencia empírica de una manera coherente y rigurosa, lo que le ha permitido abordar cuestiones complejas de la mente y la conciencia desde múltiples perspectivas.

Para Dennett la conciencia humana es un conjunto de memes. El ser humano investigador y hablante es un medio de reproducción de memes. La función de los memes es reproducirse. Los memes pueden ser de ayuda, neutrales o perniciosos. En conclusión, la concepción de la conciencia en los trabajos de Daniel Dennett es materialista, basada en la idea de que la conciencia es un fenómeno emergente de la actividad cerebral y que puede ser explicada a través de la ciencia y la biología. Desafía las concepciones tradicionales de la mente y el cuerpo, proponiendo una visión integradora que busca superar las dicotomías entre lo mental y lo físico. Su enfoque invita a repensar la naturaleza de la conciencia y a considerar nuevas formas de abordar el problema de la relación de la mente y el cuerpo en el ámbito de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- Dennett, D. C. (1978). *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1984). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MA: MIT Press
- Dennett, D. C. (1991). *La consciencia explicada*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica
- Dennett, D. C. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York, NY: Simon & Schuster.

Dennett, D. C. (2003). *Freedom evolves*. New York, NY: Viking Press.

FUENTES ELECTRÓNICAS

Dennett, D., & Plantinga, A. (2019). “*Debate sobre el naturalismo y la religión*” [Vídeo]. YouTube

<https://www.youtube.com/watch?v=f06J2R4MwGA>

Dennett, D. [Talks at Google]. (2019). *Conversación con Daniel Dennett* [Vídeo]. YouTube.

https://www.youtube.com/watch?v=eHN_o6RqrHY

How to Academic Mindset. (2024) *Do We Have Freewill? / Daniel Dennett VS Robert Sapolsky*. [Video]. YouTube.

<https://www.youtube.com/watch?v=aYzFH8xqhns>

NOTA SOBRE EL HEXÁGONO LÓGICO-SEMIÓTICO

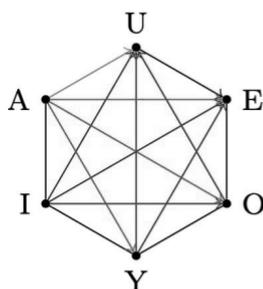
José Antonio Hernández Servín

INTRODUCCIÓN

Estructuralismo es un modo de conocimiento de la naturaleza, vida humana y abstracciones, teniendo como objeto de estudio las relaciones existentes entre sus partes u objetos de las que se componen estos entes.

En el contexto del estructuralismo, los saberes históricos, antropológicos, por ejemplo, no están desvinculados del saber fáctico que proveen las matemáticas.

Este vínculo se puede explicar analizando las propuestas del *estructuralismo* como modo de conocimiento en áreas humanísticas, iniciado por Ferdinand de Saussure and Lévi-Strauss en antropología, tomando fundamentalmente la estructura inherente del lenguaje natural Macnamara et al. (1994). A su vez, las matemáticas son en esencia estructuras, y son estas estructuras de las que se vale el estructuralismo antropológico para construir epistemes que fundamenten el saber humanístico. Sin embargo, debemos aclarar que, si la estructura abstracta de grupo es la base para un estructuralismo antropológico, esto no implica que un *estructuralismo matemático* esté ya dado, de hecho, está relacionado con el problema de la fundamentación lógica y epistemológica de las matemáticas. En un escenario más actual, llamado postes-



tructuralismo, el mito, por ejemplo, ya no está atado a estructuras tan rígidas y cerradas como lo son los grupos, sino que ahora el concepto de estructura no favorece la cerradura, sino que está en movimiento continuo de transformaciones. Es, pues, necesario elucidar el concepto de estructuralismo matemático, su relación con el estructuralismo lingüístico, antropológico y el estructuralismo categórico. El objetivo de este ensayo intenta fundamentalmente conectar la lógica con el lenguaje natural a través del problema de «nombre» y «referencia», así mismo la relación que guarda con el fundamento de las matemáticas. No es la intención en ningún sentido, afirmar que la única manera de conocer sea mediante un formalismo, sea este lingüístico, lógico o estructurado, ya que iría en contra del espíritu del quehacer filosófico; sin embargo, creo que es importante conocer lo que el estructuralismo puede aportar para enriquecer el área de humanidades.

Para entender la filosofía del hexágono Béziau (2012) discute aplicaciones de tal estructura geométrica conceptualmente desarrollada en la obra de Wittgenstein, Kant, Kripke en filosofía analítica y del lenguaje, así como Greimas, Lévy-Straus, Jakobson en semiótica y teoría literaria por mencionar algunos. No es la intención hacer una crítica a la filosofía de los personajes mencionados, sino que se tomará como ejemplo de que hay una forma de hacer un mapa conceptual que conduce a una teoría del hexágono. La idea o filosofía detrás del estudio del hexágono de acuerdo a Béziau es ir más allá de una dicotomía, esto es más allá del cuadro lógico o semiótico, que permita construir un *estructuralismo conceptual*, esto es la idea principal es entender el significado de conceptos construyendo relaciones entre ellos. Los conceptos no necesariamente

pertenecen a una disciplina específica, razón por la cual se propone pensar a tal metodología, pensarlo desde el punto de vista de la teoría de modelos, con el fin de construir una episteme para el hexágono fundamentada en modelos. Los conceptos de oposición en lenguaje natural, así como en el formal, forman parte fundamental en el discurso de la lógica, la literatura, culturalidad e historia de la humanidad. En teoría de la literatura, el concepto de oposición es fundamental en la propuesta de Greimas (1984) que a su vez representa el espíritu estructuralista basado en el cuadrado semiótico. En un primer acercamiento a la propuesta de Greimas pareciera que su gramática narrativa es estrictamente lingüística, y que la naturaleza estructurada del lenguaje natural es solo aplicable en tal contexto, esto es, no hay conexión alguna con la lógica u otros conceptos tales como juicios sintéticos y analíticos Kantianos. Para evidenciar que es posible, el presente artículo pretende revisar hexágono semiótico y/o lógico como una extensión del cuadrado semiótico con la finalidad de construir una episteme para el estructuralismo basado en el concepto de oposición. Para lograr tal objetivo se discuten algunas de las estructuras y aplicaciones del hexágono lógico-semiótico que son tomados como ejemplo de modelos para una teoría del hexágono; así como una epistemología estructuralista basada en modelos. Por lo que, en particular, quiere decir que si la teoría estructuralista es correcta y se puede aplicar no solo al análisis o correcta descripción de la narrativa entonces el proyecto de Greimas de una semántica general tendrá que verse desde varias perspectivas no solo desde la lingüística y la semiótica, sino que también en el contexto de la lógica.

LÓGICA Y COGNICIÓN

En Schleifer et al. (1992) (estructura del significado) examina el modelo lógico Greimasiano que intenta describir el fenómeno de la discursiva cognitiva, que de acuerdo a Schleifer et al. (1992:55) Ricoeur llama “una superimposición de tipo lógico de racionalidad sobre la inteligibilidad que ya existe en la producción de narrativas”. Schleifer se plantea describir las implicaciones cognitivas del racionalismo definiendo lo que él llama semántica cognitiva de Greimas en el contexto de la complicada heterogeneidad de la narrativa.

Schleifer puntualiza que Greimas describe actividad cognitiva de manera formal, en lo que llama abstractamente ‘actantes’ del discurso narrativo. Estos actantes se definen en terminos de “implicaciones lógicas” aun así Schleifer dice que Greimas es capaz de situar su significado en el contexto de las complicaciones del cuadro semiótico. De esta forma es capaz de incluir en su análisis “externo” criterios culturales que afectan la significación. De acuerdo a Schleifer Greimas en su semántica intenta articular y clasificar aspectos temático-formales del discurso literario. De interés en este trabajo es la lógica del discurso que Schleifer plantea, en tal lógica se fundamenta la teoría de Greimas. El objetivo de este trabajo es conectar por otra vía la cognición y la lógica mediante el concepto de número que se presenta más adelante por parte de Benacerraf. Tiene dos propósitos la lógica del discurso, por un lado, Benacerraf afirma que el concepto de número no es objeto, sino que mentalmente es una estructura, y que esto se puede ver en la manera en cómo se aprende a contar. Schleifer por su parte, describe lo que significa el cuadro semiótico de Levy-Strauss que de alguna manera u

otra está vinculado a los procesos mentales. El objetivo de resaltar el estudio de Schleifer es el análisis que hace en el cual se basa el cuadro semiótico, y que de alguna forma se usará para extenderlo al hexágono. La matriz que Levy-Strauss presenta “Estructura y Forma”, dice Schleifer, se basa en el álgebra de George Boole. George Boole intentó describir las leyes del pensamiento en términos de la lógica proposicional, tal intento “expresaría proposiciones lógicas por símbolos, las leyes de las cuales sus combinaciones deberán estar fundadas en la las leyes de los procesos mentales, de las cuales ellos representan”, estos símbolos, concluye “sería un paso hacia adelante la filosofía del lenguaje”¹.

Si hay un entendimiento claro de lo que Boole afirma en cierto sentido la tesis del presente trabajo es que hay un formalismo (estructural) no solo en el discurso literario, sino que también en las matemáticas teniendo como fundamento el hexágono lógico-semiótico, basado en teoría de categorías que internamente poseen una lógica (no necesariamente Booleana) que depende del modelo que tales categorías describan. Como evidencia, aunque quizás no enteramente justificada, se presentan varios ejemplos de cómo la literatura, el número, y la lógica modal exhiben una estructura que se puede visualizar mediante el uso del hexágono.

La aparición del estudio Ruso de Propp en 1927, de acuerdo a Schleifer, fue un importante evento para Lévi-Strauss pues confirmaba sus sospechas que la variedad de narrativas en todas las culturas se podían reducir a un modelo estructural en la misma forma en que la grana variedad de enunciados en cualquier len-

¹ se ha citado el texto tal como lo describe Schleifer, que a su vez menciona que lo ha extraído del estudio del análisis de Boole por Gardner.

guaje natural puede ser reducido a un modelo gramático estructural. Esta breve introducción a la relación entre cognición y lógica está lejos de estar completo y justificado, ya que hay muchos problemas por resolver. Uno de los principales es que tal “modelo estructural”, basado en relaciones entre conceptos, no solo manifieste la estructura del discurso literario, sino también el discurso lógico y quizás el cognitivo. ¿En qué fundamentar el estructuralismo?, el siguiente paso hacia un entendimiento del fundamento del estructuralismo se analiza el concepto de número a través de la filosofía de Benacerraf en la que básicamente afirma que el concepto de número es en realidad una estructura y no un objeto como lo concebía Frege.

¿QUÉ ES UN NÚMERO?

En su artículo *What numbers could not be* Benacerraf (1965) discute lo que es y lo que no es un número desde la perspectiva Fregeana y lo contrasta con lo que él llama contar de forma transitiva e intransitiva. Este punto de vista tiene la particularidad de cuestionar al objeto «número», la palabra misma (entendida como «nombre») y su «referencia». La perspectiva de Benacerraf va con el espíritu de lo ya expuesto en cuanto a relacionar lógica y cognición. Hay una crítica a la fundamentación de la aritmética en la lógica, aunque más allá de intentar refutar la tesis Fregeana, va más en el espíritu de que está incompleta y ciertamente falta algo que irremediablemente conduce a considerar el concepto de número a ser una estructura y no un objeto. Para tener una idea clara del concepto de número de acuerdo a Frege en '*Concepto de número*' Benacerraf (1965), Frege concluye que [... la aritmética son juicios analíti-

cos, y, por tanto, a priori. De acuerdo a esto, la aritmética será únicamente lógica desarrollada, y todo teorema aritmético es una ley lógica]. Para establecer el concepto de número y sus diferencias con respecto al Fregeano, Benacerraf toma el concepto logista de número y lo contrasta con la manera en cómo aprendemos a contar de manera natural usando el lenguaje. Benacerraf argumenta que una manera de entender a los números es mediante la lógica, esto es, en vez de aprender aritmética a la vieja usanza, se aprende primero, lógica, en este caso teoría de conjuntos. Para aprender los números en este orden epistemológico es necesario solo usar lo mínimo requerido que cubra lo que ordinariamente se conoce como números. El procedimiento radica en solo aprender nuevos nombres para cada conjunto conocido. El procedimiento argumenta Benacerraf, podría ir de la siguiente manera: hay un conjunto cuyos miembros son lo que ordinariamente se conoce como números naturales, y que estos no son otra cosa que el conjunto infinito N . Se asume la existencia de una relación definida sobre estos números, bajo la cual los elementos del conjunto están bien ordenados (en el sentido estricto de la teoría de conjuntos). Para la relación hay una R , previamente definida, en el sentido que todo subconjunto tiene un elemento mínimo; también R es transitiva, antisimétrica, irreflexiva en N . En resumen, los elementos de N forman una progresión, o serie, bajo la acción de R . «El hecho de que los elementos estén en progresión es el argumento que Benacerraf usa de tal forma que se puede distinguir a los números como estructura y no como objetos». Lo que ordinariamente se conoce como 1, es en realidad el elemento de N , el primero, o el mínimo elemento de N bajo la relación R . De esta manera en tal lenguaje formal (teoría de conjuntos), se puede

sin duda alguna hablar de un sucesor, o referir a que elementos de N se corresponden con las operaciones de “suma”, “multiplicación”, etc. Para que la construcción cobre sentido, Benacerraf aplica el desarrollo anterior a contar y medir. Para tal efecto dice que hay dos maneras de contar, que corresponden a la transitiva e intransitiva que usa el verbo “contar”. En una se admite el objeto directo (contando canicas), mientras que en la otra no. Establece así, que normalmente aprendemos los primeros números en conexión con conjuntos que tienen el mismo número de elementos. Podríamos resumir que aprender las palabras de los números y aprender a generar el resto es aprendizaje «intransitivo», mientras que aprender cómo se usan para medir es «aprendizaje transitivo»; de lo que se trata, según el autor es que se debe aprender un procedimiento recursivo para generar la notación en el orden apropiado antes de contar de manera transitiva.

Se espera que hasta aquí quede claro hacia dónde va el argumento. La idea con la explicación de aprendizaje transitivo e intransitivo de contar es la de introducir (de manera independiente) el concepto de cardinalidad, posiblemente también números ordinales, y sucesor. El sucesor está implícitamente definido por el hecho de que todo subconjunto tiene un elemento mínimo bajo R . Sin embargo, la idea es establecer que Frege solo considera números cardinales y no los ordinales, aún y cuando tomó en cuenta la teoría conjuntivista de Cantor (Schleifer et al., 1992:55).

En la sección II de su artículo, Benacerraf construye precisamente lo que considera es parte del problema, esto refiere a considerar en la teoría anterior lo

problemático de deducir (definir) sucesor. Para esto la relación R no era otra cosa que $<$ (menor o igual). Benacerraf argumenta que se pueden perfectamente proponer dos maneras de comparar dos números. Puesto que los conceptos están en términos de conjuntos, se tiene: para dos, cualesquiera x, y números, x es menor que y si y solo si x pertenece a y y x es subconjunto propio. Por otro lado, x pertenece a y si y solo si y es el sucesor de x . En la discusión anterior existe una discrepancia, en el sentido de que bajo R el sucesor para un x es el conjunto consistente de x y todos los miembros de x mientras que, por otro lado, el sucesor también es $\{x\}$, esto es, el conjunto unitario x , el conjunto que solo contiene a x . En términos de progresiones, Benacerraf argumenta que se tienen, pues dos progresiones, que aparentemente hacen «referencia» a número. Las progresiones son: (i) $\{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}, \{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}, \dots$ y (ii) $\{\emptyset\}, \{\{\emptyset\}\}$.

El problema radica en que un conjunto tiene n elementos si se corresponde De manera biunívoca (uno-a-uno) con el conjunto de números menores o iguales a n ; o el conjunto tiene n elementos si se puede poner en correspondencia biunívoca con el número mismo. Lo que significa es que las cardinales son diferentes (Schleifer et al., 1992:55).

Benacerraf, aclara aún más, en la descripción anterior, dice que en términos Fregeanos, cada punto de vista fija el *sentido* de las palabras, y, por tanto, cada uno debe fijar al *referente* de estas expresiones; por lo que dice que alguna de las deducciones debe ser incorrecta. Una de las dos descripciones, (i) y (ii), de número, es incorrecta o ninguna;

¿cuál? Para esto se hace la pregunta ¿Cómo distinguir la correcta de todas las posibilidades? En esencia se está preguntando qué es un número, y sugiere que el problema está en la referencia a los nombres y de qué forma se interpretan. Quiere decir que se debe tomar en cuenta de qué manera se usa el predicado. Por ejemplo, en la expresión

«Hay diecisiete leones en el zoológico», no se afirma que hay diecisiete tipos diferentes de leones (cada león representa una clase distinta de león). Si ahora la frase se cambia

«Los leones en el zoológico son diecisiete» esta frase solo afirma la cantidad y no predica nada sobre leones. ¿De qué manera se puede resolver la referencia?, y en todo caso, ¿a qué conjuntos refieren los números? Benacerraf afirma que aunque los problemas son variados en lo que refiere a filosofía, no espera resolver, pero sí dar algunas ideas que conduzcan a una explicación satisfactoria. Para esto, considera la siguiente relación de identidad $n = s$, donde n es una expresión representando número y s una expresión conjuntivista. En su intento por dar sentido a la identidad puntualiza que para Frege existe un mundo de objetos, —estos son los designadores o los referentes de los nombres, descripciones, etc.—, para los cuales la relación de identidad es libre. Dice que para Frege tiene sentido preguntar si cualesquiera dos nombres (o descripciones), nombran el mismo o distintos objetos; luego entonces no se puede decidir que nombre si es número.

¿Hacia dónde se dirige Bebacerraf?, la cuestión es que en términos de categorías los objetos varían dependiendo a qué categoría pertenecen, por lo que no debe ser ambiguo el concepto de identidad como relación general lógica. Benacerraf aclara que no es su in-

tención decidir si la descripción de Frege es incorrecta, sino que cualquier descripción del sistema de objetos que formen una progresión recursiva funcionará de manera adecuada. De lo anterior se concluye que descubrir un sistema diferente que haga el trabajo no significa que descubra qué objetos los números realmente son. En otras palabras, argumenta que usar la reducibilidad de la aritmética a teoría de conjuntos para asegurar que los números son realmente conjuntos no se sostiene; por la siguiente razón: Gaisi Takeuti muestra que la teoría de conjuntos de Gödel-von Neumann-Bernay es una forma fuerte de reducir los conjuntos a números ordinales menores que al número menor ordinal accesible, luego entonces ¿cuál es cuál? En conclusión y para finalmente llegar al punto de interés, habrá que decidir que cosa realmente son «números» y «objetos». Se ha dicho, continúa el autor, que cualquier sistema de objetos, conjuntos o no, que forman una progresión recursiva es adecuada. Lo que realmente importa no es cualquier condición sobre los objetos (sobre los conjuntos) sino la condición sobre la relación en la cual se forma la progresión. Esto es, cualquier sucesión recursiva sugiere que lo importante no es la individualidad de cualquiera de sus elementos, sino de la estructura que de manera conjunta exhiben. Luego, entonces, números no son objetos, porque al dar las condiciones necesarias y suficientes se caracteriza meramente una estructura abstracta; la distinción recae en observar que los elementos de la estructura no tienen propiedades, salvo aquellas en relación con otros elementos. Se dan entonces las condiciones para analizar qué cosa son los números en el contexto de teoría categorías y el problema de *nombre y referencia*, que requiere de una discusión más extensa.

EPISTEMOLOGÍA Y REFERENCIA

Se ha discutido algunos aspectos de lo que es estructuralismo categórico y en que contexto podría servir como base para una epistemología estructural. Los problemas son variados y depende del área en consideración, sin embargo, también es pertinente considerar de manera más específica que propiedades debería tener una estructura. En su artículo Shapiro (1997) (*Epistemología y referencia*) hace un análisis donde relaciona lo comentado en secciones previas en relación con la propuesta del estructuralismo. La discusión se centra ahora en el porqué del estructuralismo (al menos en matemáticas) y de las condiciones que tiene que cumplir una teoría de la estructura. Tan absurdo como suene, la idea para encontrar una episteme estructural para las matemáticas, hay que observar las matemáticas mismas, en particular la teoría de modelos. Lo primero que observa Shapiro es que los objetos matemáticos son abstractos; y por su condición abstracta no se sitúan en el espacio-tiempo, por lo que están fuera de la causalidad. Haciendo referencia nuevamente a Benacerraf, resalta la dificultad al hacer referencia a la teoría causal del conocimiento. De acuerdo a tal epistemología, no hay conocimiento de objetos, a menos que exista conexión entre el conocedor y algunos objetos. De esta manera no hay conocimiento de lo abstracto, puesto que no hay contacto causal entre los objetos. El objetivo es describir de qué manera se entienden o se asimilan (mentalmente) las estructuras matemáticas y de qué manera se obtiene conocimiento de ellas. Shapiro expone abstracciones o *reconocimiento de patrones* que es en cierta manera lo dicho por Benacerraf. La otra propuesta es la abstracción lingüista de tipos. Esta unión lingüista está ligada

a la creencia de que las matemáticas son conocimiento a priori, esto a su vez conduce a la discusión de referencia y semántica. El concepto de abstracción es que los objetos se asimilan, pero no se perciben, mediante un proceso que bien podría ser por reconocimiento de patrones. En secciones previas se expusieron varias estructuras en contextos diferentes, por ejemplo, Lévy-Strauss afirma que la estructura social familiar, en su parte más fundamental, exhibe una estructura de grupo y que sus relaciones se identifican a través de actitudes entre individuos. Por otro lado, Benacerraf afirma que los números son un sistema abstracto estructurado a través de progresiones, y que los números son las relaciones que caracterizan tales progresiones. Por lo que cabe preguntar que caracteriza a una estructura. Shapiro, analiza la situación donde una implícita definición, llamados axiomas, caracterizan a una estructura; sin embargo, no todo conjunto de enunciados caracterizan a una estructura.

Si se contempla a las matemáticas como una estructura, se sabe que los axiomas de conjuntos por Zermelo-Fraenkel caracterizan casi en su totalidad a las matemáticas, pero por el teorema de Gödel son incompletas. Tomando en cuenta el teorema de Gödel, se sigue que el estructuralismo tiene que seguir el modelo que en la práctica siguen las matemáticas (de otra forma quedarían fuera), así de esta forma, el primer requerimiento de la estructura es que al menos una satisfaga los axiomas. Este requerimiento se podría llamar condición de existencia.

Este primer requerimiento tiene sentido, ya que, por ejemplo, los naturales como estructura algebraica satisface los axiomas de grupo, así como también las teorías atomista del parentesco de Lévy-Strauss. La

teoría de categorías, se podría decir que son una teoría vacía, pues no existe abstracción concreta que satisfaga en su generalidad su axioma fundamental $f \circ (g \circ h) = (f \circ g) \circ h$. Internamente, contiene a la lógica intuicionista y esto conduce a resultados inesperados. Por ejemplo, se puede demostrar que en tal estructura se pueden construir los números reales y por ende funciones continuas, sin embargo, se puede demostrar que todas las funciones construidas son necesariamente continuas (teorema de Brouwer). No desearía terminar la sección sin mencionar que en lo que refiere a teoría de modelos, existe la necesidad de considerar la semántica donde la herramienta principal son los valores de verdad. A este respecto, asegura Shapiro, que una de las cosas más problemáticas en semántica es la «referencia»; y de manera especial si se considera el lenguaje natural. Saul Kripke en su libro “*Name and necessity*” discute la problemática de este problema, no está de más puntualizar que es un tema de investigación en la actualidad. De manera análoga el estudio del hexágono más allá una simple representación pictórica de la relación entre conceptos opuestos es necesario tener modelos o una interpretación de las relaciones del hexágono es necesario estudiar las aplicaciones del que sirvan como modelos y analizar el formalismo para una teoría geométrica o categórica. Las aplicaciones se dan bajo el concepto de oposición que a continuación se expone y se describen los hexágonos para la lógica modal, así como la estructura hexagonal que exhibe la literatura medieval. También describe la teoría de Greimas y los problemas asociados desde la perspectiva de Ricoeur. El objetivo establecer que si la teoría del hexágono se desarrolla en torno al concepto de modelos es necesario tener ejemplos concretos y la teoría no se vacía.

EL CONCEPTO DE OPOSICIÓN

Como objeto, el hexágono no es otra cosa que una figura geométrica con seis vértices, etiquetadas por A-U-E-O-Y-I por cuestiones históricas, ver Figura 1. Cada una de las líneas y flechas que conectan cada uno de los vértices representan la relación que existe entre cada uno de ellos, que en terminos generales representan nociones de oposición: contradicción, contrario y subcontrario, los cuales Béziau (2012) conceptualiza tales oposiciones en el caso de proposiciones de la siguiente forma: *contradicción*– si y solo si no pueden ser simultáneamente verdaderos y tampoco falsos, *contrario*-ambas proposiciones pueden ser falsas simultáneamente pero no pueden ser ciertas de manera simultánea, *subcontrariedad* – ambas proposiciones son subcontrarias si y solo si pueden ser verdaderas simultáneamente, pero no pueden ser falsas de manera simultánea. Por ejemplo, Béziau con dos proposiciones que ilustran el concepto de *contrario* en el contexto de lógica modal, esto es, *necesidad* (\square) e *imposibilidad* ($\neg\diamond$) son contrarios porque "Es necesario que llueva" y "Es imposible que llueva" no pueden ser ciertos juntos, pero puede ser falsos juntos; tomando en cuenta que el concepto modal se basa en que "si una proposición es necesaria entonces es verdadera, $\square p \rightarrow p$). Por el contrario, las modalidades no alethicas, tales como la modalidad deóntica que tiene que ver con obligaciones y permisos. Es pertinente resaltar que es posible representar formalmente los operadores de *obligación* y *permisividad* en términos de los operadores modales \square y \diamond , por lo que si hay un hexágono de oposición que relaciona conceptos modales, por extensión se tiene un hexágono para modalidad deóntica.

El trabajo de Moretti (2012) hace un recuento histórico de los orígenes del cuadrado lógico y sus aplicaciones a lo largo del tiempo, resaltando como se ha aplicado el cuadrado en la ciencia, la lógica e incluso el esoterismo. Moretti (2012) reporta que el cuadrado lógico o cuadrado de oposición se originó con Apuleius –quizás más tarde por Boethius– basado en la lógica silogística de Aristóteles alrededor del año 400 AC. Paso por Newton en su estudio de la descomposición de la luz (lógica de los colores), así como Goethe con el ‘círculo de colores’. Moretti continua que cayó en desuso en el siglo XX por el desarrollo de la lógica matemática (además de la filosofía analítica) que coincide con el abandono de la lógica Aristotélica, en parte debido a la revolución Fregeana y la lógica contemporánea. En su exposición, Moretti comenta que el cuadrado también tiene sus orígenes en Piaget, Gottschat un psicólogo ‘estructuralista’ y matemático. Con Piaget se desarrolló el modelo las operaciones básicas psico-motoras de la inteligencia humana, pero también la noción de “estructura”; Gottschat comenta Moretti, “modela dualidad matemática (en su sentido matemático) que a su vez inspiró estructuralistas tales como Jakobson, Lévi-Strauss y Lacan”. Se sabe también que Greimas (1984), estructuralista, lingüista y narratólogo baso su teoría generalizada del significado, narratología semiótica; proponiendo el cuadrado semiótico análogo al cuadrado lógico en discusión.

EL HEXÁGONO Y EL PROBLEMA DE LAS ESQUINAS

Es probable que la figura geométrica del hexágono sea menos conocida que el cuadro semiótico de Greimas

(1984) en teoría literaria; sin embargo, el hexágono de oposición ha resultado útil en el análisis de literatura medieval por Gallais et al. (1974), que es también parte de la teoría literaria que posiblemente solo aplique en caso del estudio estructural de Pierre Gallais de la narrativa en *Erec et Enide* de Chrétien de Troyes. Pierre Gallais estudia a *Erec et Enide* basado en el hexágono de oposición que a su vez está basado en el cuadro semiótico de Greimas; sin embargo, la estructura que Gallais identifica en la obra medieval es estructurada, pero sigue un patrón geométrico de espiral. Por otro lado, Béziau (2012) va en otro sentido en lo que respecta a los triángulos, cuadrados y hexágonos, contruidos puramente en el concepto de *oposición*. Béziau analiza el hexágono lógico y plantea dos problemas fundamentales del hexágono lógico, entendiendo primero que este es una extensión del cuadrado semiótico de Greimas, o si se toma el análogo cuadrado lógico se podría entonces afirmar que el cuadrado lógico está implícito en el hexágono. El hexágono es conocido por Hexágono de Blanché, sin embargo, como más adelante se comentará la figura de oposición sea esta, lineal, triangular, cuadrada, etc. tiene una larga tradición desde los tiempos de Aristóteles, Apuleius y Boethius. Béziau (2012) discute dos de los problemas fundamentales del hexágono, conocidos como el problema de la esquina O e I, ya que tradicionalmente las esquinas del cuadrado lógico se denotan por A-E-I-O, ver Fig. (1). Béziau discute el vértice para el caso de la lógica modal y dice que en general no hay un nombre adecuado para la esquina O que tenga 'sentido'; en el caso de la lógica modal Béziau et al. (2014) afirma que O debe ser llamado $\neg\Box p$, sin embargo, recibió críticas que fueron atendidas por el mismo Béziau. En una perspectiva histórica y mate-

mática Moretti (2009) discute ampliamente de manera genérica la estructura geométrica de polígonos de oposición y afirma que no son simples figuras geométricas naturalmente inmersas en la estructura lógico-pictórica de la mente, sino que es un objeto matemático genuino y por ende hay una teoría geométrica (o debe haber, por razones que explica) llamada geometría de oposición.

Es también la intención del presente artículo elucidar el significado del hexágono lógico-semiótico, la razón por la que estamos llamando al hexágono 'lógico-semiótico' es porque creemos que hay una convergencia conceptual en la episteme del hexágono de oposición que se pretende desarrollar más adelante. En teoría literaria se hace uso principalmente del cuadro semiótico, e.g. Gallais et al. (1974), Ricoeur et al. (1989) y no del cuadrado lógico, por la sencilla razón de que los conceptos de oposición (e.g. bueno/malo) en literatura son en principio de naturaleza distinta, apareciendo en lenguaje natural, mientras que en un lenguaje formal como la lógica matemática se tiene por ejemplo (\forall/\exists), sin embargo, si se considera el cuadrado lógico aplicado a la lógica modal, si es que existe alguno, en el discurso legal es posible abstraer ideas complejas con los operadores 'necesidad (\square)' y 'posibilidad (\diamond)' con lo que se da una convergencia entre lenguaje, texto, semiótica y lógica Kripke (1980). El hexágono lógico-semiótico está sin duda vinculado al estructuralismo Saussuriano que fundamentalmente se basa en el concepto de oposición que da pie cuadro semiótico de Greimass influenciado por Levi-Strauss. Si el hexágono es más que una figura sugerente o de organización de ideas ¿cual sería el marco teórico para una episteme del hexágono? Se tiene, por tanto, varios problemas: los ya mencionados por Béziau en lo que respecta a las

esquinas O e I; si el hexágono es vinculante al estructuralismo, cuál son las características epistemológicas para elevar el estructuralismo al nivel de ciencia deductiva y generadora de conocimiento, y que no solo sea un ente abstracto presente de manera natural en la literatura; y por extensión en los sistemas lógicos. Greimas (1984) construye una teoría general (al menos eso se dice) del significado que en particular se aplica para el desarrollo de una teoría literaria, sin embargo, Ricoeur et al. (1989) hace una revisión crítica la teoría de Greimas afirmando que la intención de Greimas era elevar la semiótica al nivel de ciencia deductiva, pero que para cumplir debería haber una equivalencia de transformaciones entre metalenguajes isotópicos. Tal afirmación se discute en una sección aparte en este mismo documento sobre el análisis de Ricoeur sobre la gramática de Greimas. El punto es que la teoría de Greimas no es el marco teórico que sustente la episteme del hexágono. En cualquier caso, si es que se pudiese sustentar una teoría del hexágono, la gramática de Greimas sería solo un *modelo*³; de manera análoga la lógica modal sería otro modelo; así como los conceptos de oposición que aparecen en la teoría narratológica medieval de Gallais et al. (1974). Moretti (2012) afirma que el marco teórico del hexágono pertenece definitivamente a la matemática y sugiere que si se logra solucionar el problema de las esquinas O e I es probable que el hexágono sea la solución al problema planteado por Ricoeur et al. (1989) de la gramática narrativa de Greimas.

GRAMÁTICA NARRATIVA: CRÍTICA DE RICOEUR

Paul Ricoeur et al. (1989) dice que lo interesante de Greimas (1984) es la manera en que construye su gramática paso a paso, y postula las condiciones necesarias para la narración, comenzando con un modelo lógico. La pregunta, según Paul Ricoeur es si en el intento de llegar a la estructura de esas historias las cuales son de hecho producidas de manera tradicional por tradición de manera oral y escrita, el autor, en una sucesiva adición de características con las cuales enriquece su modelo, crea verdaderamente las características específicas de la narración del modelo inicial; o si el desarrollo de Greimas incluye presuposiciones extrínsecas. De acuerdo a Ricoeur de la lectura que hace de la gramática cree que Greimas afirma que hay una equivalencia desde el modelo inicial hasta la matriz final (cuadro semiótico); y que tal afirmación debe ser práctica y teóricamente verificada. Por lo que Paul Ricoeur et al. (1989) hace una crítica al modelo propuesto por Greimas siguiendo paso a paso la propuesta, la cual afirma que se puede dividir en cuatro niveles. Ricoeur dice que en el modelo se pueden observar cuatro etapas de narratividad: el primero es la gramática fundamental; donde se introduce el término de narratividad. El segundo es 'gramática narrativa superficial', donde Greimas introduce la noción de 'haciendo', 'deseando hacer' y 'ser capaz de hacer'; bajo estas base la noción de 'proferir narrativamente'², el tercero se encuentra en la construcción de la gramática superficial, donde el término 'polémica' se introduce que hace la 'actuación' tome forma, mientras que el cuarto se encuentra el desarrollo de la gramática

² *'narrative utterance'*

superficial donde el intercambio estructural provee al autor una manera 'topológica' de representar el fenómeno narrativo. Ricœur reformula todas las operaciones generativas de la narratividad en términos de 'transferencia' de un lugar a otro: la "serie de actuaciones" por tanto, obtenidas proveen el fundamento semiótico de la estructura narrativa misma. La pregunta fundamental que Ricœur desea contestar es si la equivalencia entre el modelo inicial se mantiene, esto es, si es el caso o no que los grados sucesivos de narrativización están limitados a un desarrollo de fuerzas lógicas del modelo inicial solamente, haciendo explícita la estructura *aparente*. La descripción anterior es de acuerdo a Ricœur el esqueleto conceptual de la teoría de Greimas, el cual va a describir para poder entenderlos antes de hacer un juicio de valor: por lo que es necesario poner atención a la distinción de (1) "narratividad" (del modelo taxonómico); (2) "proferir narrativamente"; (3) "unidad narrativa" o "actuación"; (4) "serie de actuaciones.". En la primera etapa, Ricœur dice que el modelo se debe construir en el primer de nivel "inmanente" que muestre el carácter discursivo, esto es, debe ser construido de unidades que son más grandes que solo proferir (las cuales se manifiestan en los enunciados). Estos requerimientos se introducen la mínima condición de narratividad, esto es, según Ricœur, la esencia incluye una característica de "composición" de enunciados usados en el discurso. La idea, dice Ricœur esta en haber buscado la ya articulada naturaleza en una estructura lógica que sea tan simple como sea posible, esto es, en la "estructura elemental de la significación". Tal estructura tiene que ver con las condiciones de captación de significado, cualquier significado. Esto es un sistema basado en relaciones: relación de contradicción -blanco/no-blanco-;

una relación entre contrarios –blanco/negro–; y uno de implicación de presuposición –no-blanco/negro–, dando origen al *cuadro semiótico*.

CONCLUSIONES

El estudio del hexágono lógico-semiótico visto como un objeto geométrico, mas allá de una simple representación para la organización de las ideas que capture la estructura inherente en literatura, o el dualismo de los operadores en algunos sistemas, debe ser estudiado desde una perspectiva más formal. Como se ha mostrado en los ejemplos discutidos en el texto principal, tal representación muestra una potente manera de elucidar conceptos tales como la narrativa, y la secuencia circular que exhibe la literatura medieval, así como el dualismo que muestra la negación paraconsistente estudiada por Béziau. La epistemología del estructuralismo, al menos en terminos Saussurianos y la semántica de Greimas, exhibe cierto comportamiento categórico de tal forma que se pueda dar una relación funcional entre los conceptos de oposición, con la idea de clasificar e interpretar, e.g. narratología, como un modelo en el contexto de una teoría generalizada estructuralista. Sin embargo, tal como lo muestra Ricoeur el proceso que define la narratología o en todo caso la semántica del significado de Greimas tiene problemas fundamentales que habrá que resolver, y que una teoría del hexágono podría dar respuestas a tales críticas.

REFERENCIAS

- Benacerraf, Paul (1965). "What Numbers Could Not Be." In: *The Philosophical Review* 74.1, pp. 47–73.
ISSN: 0031-8108. JSTOR: 2183530.

- Béziau, J. and N. Bohr (2014). "Paraconsistent Logic and Contradictory Viewpoints." In.
- Béziau, Jean-Yves (♣ 2012). "The Power of the Hexagon." In: *Logica Universalis* 6.1-2, pp. 1–43. ISSN: 1661-8297, 1661-8300.
- Gallais, Pierre and Vincent Pollina (1974). "Hegaxonal and Spiral Structure in Medieval Narrative." In: *Yale French Studies* 51, pp. 115–132. ISSN: 0044-0078. JSTOR: 2929682.
- Greimas, A. J. (1984). *Structural Semantics*. Translated by Daniele McDowell, Ronald Schleifer, and Alan Velie. University of Nebraska Press.
- Kripke, Saul A. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 172 pp. ISBN: 978-0-674-59845-4.
- Macnamara, John and E. Reyes Gonzalo (1994). *The Logical Foundations of Cognition*. John Macnamara and Gonzalo E. Reyes. Oxford University Press.
- Moretti, Alessio (♣ 2009). "The Geometry of Standard Deontic Logic." In: *Logica Universalis* 3.1, pp. 19–57. ISSN: 1661-8297, 1661-8300.
- (♣ 2012). "Why the Logical Hexagon?" In: *Logica Universalis* 6.1-2, pp. 69–107. ISSN: 1661-8297, 1661-8300.
- Ricoeur, Paul, Frank Collins, and Paul Perron (1989). "Greimas's Narrative Grammar." In: *New Literary History* 20.3, pp. 581–608. ISSN: 0028-6087. JSTOR: 469355.
- Schleifer, Ronald, Robert Con Davis, and Nancy Merzler (1992). "STRUCTURES OF MEANING: The Logic of Narrative and the Constitution of Literary Genres." In: *Culture and Cognition. The Boundaries of Literary and Scientific Inquiry*.

- Cornell University Press, pp. 64–95. ISBN: 978-0-8014-2632-2. JSTOR: 10.7591/J.CTVN5TXMD.6.
- Shapiro, Stewart (1997). *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*. New York: Oxford University Press. 279 pp. ISBN: 978-0-19-509452-7.

DE LA ÉTICA A LA ESTÉTICA DEL CUIDADO DE SÍ MISMO EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT

Adriana Franco Vargas

En la antigüedad griega el *ethos* era concebido como un modo de ser que orienta al ser humano a una realización *eudemónica*, es decir a una sensación de bienestar comparable a la felicidad. Este modo de ser debía construirse sobre la base de ciertas cualidades humanas conocidas como virtudes que guían el camino a la felicidad. En un sentido teleológico, la ética de Aristóteles identifica que todos los seres humanos tenemos una finalidad y en el buen cumplimiento de esta finalidad se halla la felicidad: “Cosa perfecta pues, y por sí misma autosuficiente, es la felicidad, pues es el fin de todos nuestros hechos...” (2014: 24). Sin embargo, el buen cumplimiento de esta finalidad sólo puede ser realizado si se posee y ejercita la virtud. En este sentido, la ética se ocupa del modo de ser de lo humano desde el enjuiciamiento de sus acciones.

Por siglos, las acciones humanas han sido calificadas como buenas y malas. La fundamentación del bien y el mal provenía de una autoridad divina. Con la ilustración, el pensamiento del humano de sí mismo, como ser provisto de facultad de decisión, produjo un cambio en los parámetros de valoración del bien y el mal. Immanuel Kant propuso una fundamentación de la ética desde la razón. Todo comportamiento humano

debe ser apelando a la facultad de razonamiento, que en sí misma respalda la voluntad de acción. La ética Kantiana es regida por un imperativo categórico (fundado en la razón práctica y no en la costumbre o ideología) que aspira a la universalidad de una ley. Sin embargo, en el pensamiento de Michel Foucault la racionalidad es entendida no como fundamento universal, sino como un acontecer particular de cada contexto en el que se engendra “Pienso que la palabra racionalización es peligrosa. Lo que tenemos que hacer es analizar racionalidades específicas en lugar de invocar siempre el progreso de la racionalización en general.” (1988:5) Del mismo modo Foucault rechaza la idea de un acto fundacional o un momento de descubrimiento de la razón, en favor de una concepción de ésta como emergencia, que se modifica y recrea en función de un contexto específico:

Creo que, de hecho, hay una autocreación de la razón y por este motivo lo que he intentado analizar son formas de racionalidad: diferentes instauraciones, diferentes creaciones y diferentes modificaciones por las cuales ciertas racionalidades se engendran unas a otras, se oponen unas a otras, se sustituyen unas a otras, sin que sin embargo se pueda fijar un momento en el que la razón habría perdido su proyecto fundamental, ni tampoco fijar un momento en el que se habría pasado de la racionalidad a la irracionalidad. (1999:318)

En este sentido es que se puede fundamentar un giro de la ética kantiana de las acciones basadas en la facultad de razonamiento, que apela a una razón universal, a una ética foucaultiana basada en la práctica de la libertad como forma de resistencia a los modos

particulares de racionalidad que se nos imponen en la búsqueda de una racionalidad autoconstruida.

La formulación ética que postula Foucault hacia el final de su vida se sostiene en el concepto de libertad que durante toda su obra estuvo presente, siendo abordado desde distintas perspectivas y ejes de reflexión; desde las estructuras epistémicas que condicionan las prácticas discursivas en torno a la libertad, pasando por la libertad en la forma de condición necesaria para las relaciones de poder y los juegos de verdad, hasta llegar a ésta como condición ontológica de la ética. En el presente análisis la cuestión de la libertad será la columna vertebral que integre las relaciones entre el sujeto y la ética.

El cuidado de sí mismo como propuesta ética que se funda sobre una práctica regida por la verdad, y que en suma conduce a la práctica reflexiva de la libertad, es llevada a cabo por el sujeto en el ejercicio del cuidado de sí. Al mismo tiempo es una construcción continua de sí mismo en la resistencia al poder que pretende normalizar por un lado y por otro individualizar a los sujetos. Foucault analiza el principio de la moral griega en la cuestión de las relaciones consigo mismo y con los demás. Analiza el término griego de *épiméleia heautou*, que se traduce como el cuidado de uno mismo, en el que se vinculan dos cuestiones importantes en su pensamiento: el sujeto y la verdad. La *épiméleia* deriva del precepto dictado por los griegos del conocerse a sí mismo, que a su vez implica un procurar por sí mismo. Este procurar por sí se vincula a la aspiración de una vida moral. Sin embargo, considera Foucault la *épiméleia* no sólo como parte de esta hermenéutica del sujeto basada en el conocimiento de sí mismo en un nivel teórico y en un sentido conceptual, sino que vislumbra el desplazamiento del término hacia una cues-

tión práctica, el hacer o hacerse a sí mismo por medio del uso de una *techné* determinada. Foucault describe la noción de la *épiméleia* bajo tres aspectos importantes:

En primer lugar, nos encontramos con que el concepto equivale a una actitud general, [...] una actitud en relación con uno mismo, con los otros y con el mundo. En segundo lugar, la *épiméleia* *heautou* es una determinada forma de atención, de mirada. [...] implica que uno reconvierta su mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia sí mismo [...] En tercer lugar, la *épiméleia* designa también un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura. (1994: 34-35)

Foucault atiende a la necesidad teorizar con respecto a la manera en que el individuo se constituye como sujeto, y este desplazamiento a su vez le conduce a encontrar el concepto de la sexualidad inmerso en términos de una moralidad, no en el sentido de la relación con un sistema de prohibición, sino que, como problemática constituye una de las tareas de la historia del pensamiento que Foucault pretende esbozar. Al plantear esta reflexión en torno a la cultura griega, Foucault se da cuenta que está ligada a un conjunto de prácticas que sería necesario retomar, y las nombra como “artes de la existencia”:

Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y ha-

cer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. (2007:14)

Foucault juzga que estas artes de la existencia, que también llama técnicas de sí, perdieron importancia y parte de su autonomía cuando fueron integradas al cristianismo como práctica de autorregulación en la búsqueda de salvación, pero con el sino de la renuncia. Por lo que resulta importante una reflexión en sentido moral de la antigüedad clásica respecto de los placeres, que no se oriente “ni hacia una codificación de los actos ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia” (2007:90)

Dicha estética de la existencia se ve procurada a partir del cuidado de uno mismo, en el cual la verdad sólo puede ser alcanzada mediante ciertas prácticas que transformen el modo de ser del sujeto. Ahora bien, estas prácticas sólo pueden darse a partir de la acción sobre sí mismo en el conocimiento de uno mismo, que a su vez es un ejercicio de la libertad y un estado de resistencia a todo poder regulador proveniente del exterior.

Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para liberarnos de este tipo de “doble atadura” política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno [...] Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos. (1988:11)

Con estas palabras instaure Foucault la necesidad de un hombre moderno que se construye a sí mismo por medio de la *ethopoiesis* es decir la capacidad que posee de transformar su modo de existencia o su manera de ser entendida como *ethos*. “Ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como uno es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura.” (2006:85) Ser objeto de elaboración es, en resumen, el ejercicio de las prácticas de sí, la estética de la existencia y la práctica de la libertad. En estos términos se establece la ética como una estética de la existencia.

ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA Y RESISTENCIA

El proyecto ético de Foucault trabaja en contra de las estructuras opresoras y normalizadoras del sujeto y toma como herramienta fundamental para la estética de la existencia, la resistencia, que recoge la idea de libertad en su forma de agonista del poder, y la cuestión de la verdad en la propuesta de autoconstrucción de una existencia estética.

Una forma que adopta la resistencia en el pensamiento de Foucault es la crítica. En la conferencia de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía, transcrita y publicada después bajo el título *¿Qué es la crítica?*, Foucault deja ver el precedente a la escritura de los dos últimos tomos de Historia de la sexualidad que fueron publicados hasta seis años más tarde. En este discurso expresa la crítica en términos de actitud. Reconoce en primera instancia que la crítica en sí misma carece de un propio cuerpo, y su existencia depende de la existencia de aquello a lo que se adosa, comprende que es hasta cierto punto el instrumento de algo que ella mis-

ma no es, instrumento de una verdad que le es ajena. No obstante, reconoce que la crítica exige algo más que este carácter utilitario “Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud.” (1995: 6)

Como es recurrente en el proceder de Foucault, para postular la crítica como actitud comienza con un análisis histórico en el que identifica distintos puntos de entrada, uno de ellos es el cristianismo. Este punto conduce a un retorno sobre la cuestión del poder. Describe la pastoral cristiana como el arte de gobernar a los hombres, y el basamento de este gobierno en una relación con la verdad como dogma que se impone a la obediencia y a una clase de técnicas reflexivas sobre conocimientos particulares. Explica el desplazamiento de este arte de gobernar a los hombres desde el ámbito de lo religioso hacia la cuestión política desde el siglo XV, y no sólo eso, su multiplicación, a partir de ese momento histórico y hacia el siglo XVI en distintos ámbitos de lo social, como el gobierno de la casa, la familia, el gobierno de sí mismo, etc. Del mismo modo señala que esta multiplicación en las artes de gobernar viene acompañada inevitablemente de la cuestión ¿cómo no ser gobernado? (sobre todo en el siglo XVI), no en la idea de no querer ser gobernado, sino en el cuestionarse “cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos” (1995:7)

Foucault sitúa en esa temporalidad y bajo esas características el surgimiento de la actitud crítica, que no sería más que la actitud de no ser gobernado de tal manera. “por lo tanto propondría como primera dimensión de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado.” Pero más allá de esta

definición se halla un trasfondo esencial que es el de la no aceptación no sólo, como resulta evidente, del poder impuesto, sino de la verdad que reivindica este poder. Es así como Foucault se reencuentra de frente a un interés primordial de su pensamiento, la cuestión del conocimiento ligado a la verdad y al poder de modo inseparable. “La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad” (1995:8). Esto conduce a una profunda dimensión filosófica, no sólo sobre la verdad sino, sobre las formas de pensamiento que establecen y legalizan la verdad normalizando el saber y el poder. En esta propuesta la crítica se perfila como el elemento resistente contra esas formas de normalización del saber que a su vez legitiman las estructuras del poder. Si bien, la crítica puede comprenderse como contradicción de lo establecido, es necesario comprender que se basa en un ejercicio reflexivo principalmente. No se trata de emitir un juicio sobre los aspectos positivos o negativos de un objeto, sino realizar un ejercicio en el que lo que es puesto en cuestión no es tanto el objeto, como lo es la pertenencia de éste al sistema que lo define.

La crítica como actitud de resistencia frente a los modos de normalización, que devienen en modos de dominación, la resistencia se hace presente como una demanda por encontrar modos de ser y pensar alternativos. Foucault asume esta demanda como una actitud necesariamente crítica, que se funda en las bases de una práctica de sí regida por la libertad, sin embargo, es necesario presentar los elementos que acompañan esa libertad, pues no se trata de consentir o no un régimen de obediencia a través de un criterio basado en la voluntad; la razón será indispensable para esta actitud

crítica que permita al sujeto resistir a los modos de gubernamentalización impuestos. “No querer ser gobernado es ciertamente no aceptar como verdadero lo que una autoridad os dice que es verdad, o por lo menos es no aceptarlo por el hecho de que una autoridad os diga que lo es, es no aceptarlo más que si uno considera como buenas las razones para aceptarlo.” (1995;7) No se limita a la aceptación o el rechazo de la norma impuesta por la autoridad, sino que la función central de la crítica se halla en cuestionar el sistema de verdad de la que emana esta norma.

...yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. (1995;8)

Rechazar la norma significa también rechazar la verdad sobre la que ésta se funda, lo que deja al sujeto en un estado de vulnerabilidad, en el que no sólo se ha despojado de un sistema de imposiciones, sino además ha renunciado a un régimen de verdad sobre el que se fundaba su existencia. Lo que, lejos de ser un acto de rebeldía se encamina más hacia la virtud; cuestionar las estructuras sobre las que se basa la propia existencia es un acto de coraje. Foucault encuentra semejanza entre su concepto de crítica y el concepto *Aufklärung* -crítica- definido por Kant.

Foucault se cuestiona si su idea de crítica corresponde a la *Aufklärung* en el pensamiento Kantiano, entonces la idea de Crítica de Kant sería corresponsiva ¿con qué? Esto lo conduce a reflexionar acerca de la libertad en el sentido de identificar los límites del cono-

cimiento propio para que la obediencia se funde en la autonomía. Autonomía y libertad en Kant se basan a su vez en el conocimiento del conocimiento que, insiste, implica el coraje de saber. “no es menos cierto que Kant ha dado a la crítica, en su empresa de desujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura, la de conocer el conocimiento.” (1995;9) En este sentido la *Aufklärung* kantiana es a la crítica foucaultiana, lo que la crítica kantiana es al trasfondo de toda la filosofía de Foucault; el conocimiento de las estructuras de saber que erigen estructuras de poder, los modos de obtención del saber y hacia dónde conduce la posesión y práctica de este.

Hasta este punto se han establecido ya los términos de la crítica como virtud y también como actitud, sin embargo, aún queda por develar la noción de la crítica como arte que será el puente para la comprensión del arte como resistencia, que otorga sentido al postulado de la ética como estética de la existencia. Es recurrente en el lenguaje de Foucault el uso del término arte adosado a un concepto que él concibe como práctica, por ejemplo, “artes de la existencia” “artes de gobernar” o la crítica como el “arte de la inservidumbre voluntaria”, e incluso cuando habla de la “estética de la existencia” hace un llamado a una práctica o modo específico de ejercer la existencia.

El llamado de Foucault a una estetización de la vida es también un llamado al sujeto a tomar su propia vida como materia de creación, que a su vez implica un des-conocimiento de la verdad que establece que su vida ya está creada, una de-sujeción de esas estructuras que lo dominan, es ahí donde entra en juego la actitud crítica como un arte y una técnica que a su vez es la for-

ma que toma la resistencia a los modos de subjetivación impuestos. En la propuesta de Foucault, todo sujeto que pretenda ser ético debería fundar su modo de ser en libertad. Libertad ante la realidad y verdad establecidas, a las que haría frente con una actitud crítica, que a su vez es también un arte y una virtud. Esta actitud crítica sería reforzada por medio de la práctica de las técnicas de sí, que implican un ejercicio sobre sí mismo, una elaboración artística de su yo. Sin embargo, la tarea nunca termina pues un estado de elaboración constante, y una actitud crítica permanente son los que mantienen al sujeto potencialmente libre en resistencia. Nunca se llegará al estado de plena libertad, ya que, del mismo modo, las técnicas de gobierno evolucionan y se apropian de los nuevos sujetos emancipados. Por lo que es preciso hacerse de nuevos recursos y discursos para hacer frente a esta carrera sin fin.

ÉTICA, LIBERTAD Y ARTE

Foucault adosa a la construcción del propio modo de ser un sentido estético. La referencia de Foucault a la estética se dirige principalmente a los objetos artísticos. Contrario a lo que de primera lectura podría deducirse respecto al carácter estilístico y formal del arte en el sentido estético, como guía en la creación de una existencia bella, que el mismo Foucault expresa al referirse a las artes de la existencia como esas prácticas que se encaminan a la transformación del ser mismo y de su propia vida, en una obra con ciertos valores estéticos y criterios de estilo; la razón de fondo de la consideración foucaultina, reside en un carácter propio de las obras de arte en la modernidad, que se potencia en el arte contemporáneo. Para Foucault el objeto artístico

funge como un elemento que problematiza la relación del sujeto con el mundo, en el mismo sentido en que el sujeto que ejerce su libertad de manera reflexiva lo haría; cuestionando y problematizando su relación con el entorno vivo, con los otros miembros de la sociedad y, sobre todo, con las estructuras que ostentan el poder y en consecuencia la verdad. En su obra *Foucault on freedom* Johanna Oksala alude al pensamiento de David Boothroyd, quien establece que para comprender el rol del arte en el pensamiento foucaultiano, es necesario comprender la función transgresora que Foucault le asigna al arte, visible en sus análisis de diversos artistas u obras en particular, desde las Meninas de Velázquez hasta *Ceci n'est pas une pipe* de Magritte:

*The work of art is always presented as exhibiting a certain resistance to the system, of being able to work at the borders of a system of thought without being totally incorporated into it. Art is thus able to mark the border between the sayable and the unsayable, and constitutes a relation between the inside and the outside of thought.*¹ (2005:167)

En este sentido la premisa que dicta hacer de la propia vida una obra de arte responde a un rechazo de lo que se espera que sea la propia vida, en virtud de la creación de lo que para sí mismo debería ser. “*According to Boothroyd, it is in this context that individual life*

¹ “La obra de arte se presenta siempre exhibiendo cierta resistencia al sistema, de ser capaz de trabajar en las fronteras de un sistema de pensamiento sin ser totalmente incorporada a él. Así el arte puede marcar el límite entre lo decible y lo indecible y, constituye una relación entre el adentro y el afuera del pensamiento.”(trad. propia)

*as a work of art provides the basis for thinking practical forms of transgression*² (2005:168)

La vida como obra de arte postulada en términos de resistencia a los modos de subjetivación e individualización impuestos, trae consigo una profunda reflexión respecto a la cuestión del poder. En la propuesta de Foucault el poder funge como el catalizador que potencia la reflexión ética, evidente en su análisis respecto a las relaciones de poder. Contrario a los filósofos de la escuela de Frankfurt que conciben las relaciones de poder como dominantes y opresoras, cuya fuerza es destructiva, Foucault las analiza como fuerzas productivas que propician discursos de verdad, estructuras pensamiento y modos de comportamiento. “...las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor...” (2016:67) En suma, las relaciones de poder no sólo se dirigen a la regulación o normalización de los sujetos, sino que en primera instancia producen modos de pensar, actuar y ser, que funcionan como modelos de los que es posible apropiarse.

Las técnicas modernas de dominación retoman de la producción de dispositivos como la sexualidad, estrategias que se dirigen a la creación de discursos verdaderos que a su vez propician la intensificación del placer. De este modo, el individuo se ajusta a ciertos patrones de normalidad, establecida y deseada, por resultar atractiva y agradable, en un ejercicio que él considera como libre creación de su individualidad. Por ello, resulta cada vez más difícil a los individuos reconocer

²“De acuerdo con Boothroyd es en este contexto que la vida individual como una obra de arte provee las bases para pensar formas prácticas de transgresión.” (trad. propia)

el estado de dominación en que se encuentran, pues su estructura de pensamiento es congruente con la lógica y la verdad impuestas. Por lo que el ejercicio sobre sí, en el cuidado de sí mismo y la práctica reflexiva de la propia libertad, resultan tareas fundamentales para cuestionar los modos propios de pensar y actuar, para de este modo problematizar la relación de estos con un aparato de verdad, que responde a los fines propios de una estructura de poder que los impone. Todo esto en la búsqueda de una autodeterminación en el sentido ético, que resista a la imposición de una normalidad y al engaño de una individualidad autónoma. Esta autodeterminación basada en la autorreflexión del individuo, no se puede lograr desde el horizonte de pensamiento que le ha sido impuesto. Para poder llevar a cabo una reflexión de sí mismo y su condición al interior de la lógica que lo define, es necesario recurrir a un horizonte de pensamiento que no haya sido normalizado ya, por cualesquiera estructuras sociales, económicas, políticas, científicas, etc., o que, por otro lado, se encuentre en estado de resistencia a las estructuras que generan los discursos de verdad a los que se atiene.

La resistencia no es solo un modo de negación del poder, sino la posibilidad de transformación, de creación de diversas estrategias, al ritmo que el poder genera las suyas propias. “desde el momento mismo en que se da una relación del poder, existe una posibilidad de resistencia. Nunca nos vemos pillados por el poder; siempre nos es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa.” (1977:51) La resistencia creativa es una forma de rechazar la verdad, verdad concebida por Foucault como forma de poder, en función de la creación de una nueva verdad, que en estricto sentido sería equiparable a la

ficción, es decir una posibilidad potencial de verdad. Este rechazo no es una simple negación de la verdad, es en este punto donde se implica la creación de una verdad posible. Por lo que la creación del sí mismo no constituye un descubrimiento de lo que es uno en sí mismo como verdad, en el sentido ontológico, constituye más una invención del ser mismo. De este modo el sujeto que se crea a sí mismo, que se inventa su ser, se encuentra así resistiendo a las estrategias normalizadoras del poder que producen discursos verdaderos. Crear es una forma de resistir, en este sentido el acto creativo lleva implícita una función liberadora del sujeto.

Comprender el arte como producto de un acto creativo, que implica una resistencia a la verdad establecida, conduce a comprender el objeto artístico no como una verdad existente, sino como posibilidad, como ficción. Lo que por otro lado implica el descubrimiento de una comprensión del arte en el contexto de la modernidad, como fenómeno que no respondió únicamente a una cuestión formal del objeto estético, sino como un proceso de pensamiento que problematiza la lógica y la razón prevalentes, por medio de un lenguaje ajeno al normalizado, que propicia una liberación de las formas de subjetividad, e individualidad que definen al sujeto. Es a partir de este último razonamiento, que se llega a la comprensión de una función liberadora del arte. Esta idea es estudiada en la formulación que realiza el filósofo alemán Herbert Marcuse proveniente de la denominada escuela de Frankfurt.

Marcuse centra su interés filosófico en la racionalidad de su tiempo basada en un tecnologismo dominante y, del mismo modo que los filósofos de la escuela de Frankfurt, cuestiona el paradigma cientificista en torno a la filosofía. No obstante, su reflexión más

profunda gira en torno a la comprensión del estado de dominación en que se encuentra el hombre. En *El hombre unidimensional* Marcuse identifica que el estado de dominación del hombre en la sociedad industrial avanzada responde a una lógica capitalista en aumento que se funda en la relación producción-consumo-bienestar. Marcuse reconoce la fuerza destructiva de esta sociedad unidimensional, que asimila e institucionaliza todo factor que suponga una salida al estado de dominación. De este modo la libertad se convierte en un instrumento de dominación, en que el individuo tiene la libertad de elegir sólo frente a lo que le es dado

Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades súper impuestas no establece la autonomía; sólo prueba la eficacia de los controles. (1993:38)

Del mismo modo que la libertad; la racionalidad y el arte son asimilados por esta sociedad industrial y ajustados a una lógica que responde a un modelo económico productivo. Esta asimilación anula la oposición que pueden ejercer la racionalidad o el arte a los valores imperantes en esta sociedad alienada. Marcuse ve en el arte una función liberadora, que se sustenta en la comprensión de este como portador de un valor cognoscitivo, a la vez que lo considera un agente capaz de transformar la consciencia humana. “La transformación artística viola al objeto natural, pero el objeto violado es en sí mismo opresivo; la transformación estética es entonces liberación” (1993:268) Esta función liberado-

ra se basa en el entendido de que el arte posee la facultad de expresar lo no existente, el futuro por venir, no como un visionario, sino como un creador ilusiones.

Como la tecnología, el arte crea otro universo de pensamiento y práctica contra y dentro del existente. Pero en contraste con el universo técnico, el universo artístico es un universo de ilusión, apariencia, *Schein*. Sin embargo, esta apariencia es semejanza de una realidad que existe como amenaza y promesa de la establecida [...] La racionalidad del arte, su habilidad para «proyectar» la existencia, y definir posibilidades no realizadas todavía puede ser vista entonces como ratificada por y funcionando en la transformación científico-tecnológica del mundo. (1993:267)

El sentido en que comprende Marcuse el universo artístico como apariencia se asemeja al sentido en que Foucault comprende el acto creativo como producción de verdades posibles, aún no existentes. No obstante, según Marcuse, la función liberadora del arte pretende ser asimilada por medio de la exaltación de su valor mercantil y la reproducción masiva del producto artístico.

Sin embargo, la fuerza de la liberación en el arte se encuentra aún latente debajo de esa lógica mercantilista que pretende sepultarle. Es posible constatar en el pensamiento de Marcuse que, tanto la razón como el arte tienen una función liberadora. En *Eros y Civilización* propone un desplazamiento de la racionalidad funcional ya establecida, que a su parecer reprime el goce sensual, por una racionalidad gratificante, no represiva, que integre el goce sensualista que es parte de la naturaleza. En este sentido Marcuse no pretende suprimir la racionalidad o trabajar en contra de ella,

sino superarla mediante una negación en favor de lo que debería ser y la constitución de esta como verdad. “Esta negación cancela la racionalización de la dominación y conscientemente «le quita realidad» al mundo configurado por esta racionalización –volviendo a definirlo mediante la racionalidad de la gratificación–.” (1983:148) La vía para la realización de una razón que no reprima la sensibilidad, consiste según Marcuse en la autocrítica de la razón. En este sentido otorga Marcuse, del mismo modo que se observó en Foucault, un lugar fundamental a la crítica, como una forma de pensar el pensamiento mismo, incluso contra sí mismo, no obstante, le adosa Marcuse el concepto de utopía. Para él el pensamiento crítico, o mejor dicho la razón crítica consiste en una forma de utopía. En un sentido positivo, Marcuse comprende la utopía como algo necesario para el hombre mediante la cual es posible explorar las múltiples posibilidades de una realidad, en la búsqueda de comprensión de esta como una imposición.

Identifica la estética como la ciencia que puede estudiar la función cognoscitiva de la fantasía, como razón de lo sensible y, observa en la forma estética la conciliación negada entre sensualidad y razón, en la que es visible el rechazo a la lógica de la dominación y a lo que denomina el principio de actuación. Este principio de actuación funge como represión institucionalizada de la libertad. Ante éste, el arte se opone presentando al hombre libre, pero lo presenta en estado de falta de libertad. Esta idea la retoma Marcuse de Adorno quien establece que el arte es capaz de mostrar la libertad únicamente negando la falta de libertad.³

³ Véase Theodor Adorno, *Filosofía de la nueva música*, (Madrid: Akal, 2003), 65

“Desde el despertar de la conciencia de la libertad, no hay ninguna obra de arte genuina que no revele su contenido arquetípico: la negación de la falta de libertad [...] Para poder ser negada, la falta de libertad debe ser representada en la obra de arte con la apariencia de la realidad.”(Marcuse,1983:138) No obstante, considera Marcuse que este carácter de semejante a la realidad, dota al arte de una cualidad estilística que le otorga un carácter entretenedor y superfluo que puede ser fácilmente absorbido por la cultura hedonista como una forma de gozo momentáneo de fácil olvido. Por lo que la función liberadora del arte se encuentra en su cualidad de oposición, no de semejanza a esa realidad. “El arte existe sólo cuando se anula a sí mismo, cuando salva su sustancia negando su forma tradicional y negando, por lo tanto, la posibilidad de reconciliación: cuando llega a ser surrealista y atonal. De otro modo, el arte comparte el destino de toda forma de comunicación genuina: fallece.” (1983:139)

Este pensamiento de Marcuse resulta contradictorio con el hecho de presentar la estética -como razón sensible- como mediador entre sensibilidad e intelecto, razón y placer, naturaleza y libertad, verdad racional y verdad imaginaria. No obstante, queda clara la necesidad de una ruptura con la razón que impera en el principio de realidad establecido, para de este modo llegar a la coexistencia de los opuestos. La función liberadora del arte va más allá de esta mediación entre las facultades del intelecto y las de la sensibilidad, se asienta sobre todo en la posibilidad del arte de representar una verdad posible, por venir, una verdad ideal, que en el pensamiento de Marcuse se sigue presentando en términos de belleza. La belleza ideal cuyo fin último como máxima expresión de la libertad es la belleza “Sólo en

el medium de la belleza ideal, en el arte, puede reproducirse la felicidad, en tanto valor cultural, en el todo de la vida social. Esto no sucede en los otros dos ámbitos de la cultura que participan con el arte en la presentación de la verdad ideal.” (1967:65) Esos otros ámbitos en que se presenta la verdad ideal, son para Marcuse la filosofía y la religión. La primera, a su parecer, ha perdido la confianza en la felicidad y la segunda la relegó a un plano fuera de la existencia.

Para Marcuse el arte se convierte en una fuerza política, en el rechazo de la belleza perpetua e inmóvil dedicada a la aristocracia extinta y a la elevación de las masas, en la búsqueda de una realidad propia “hoy en día el Arte se alista en las fuerzas de la rebelión sólo en la medida en que es *desublimado*: una Forma viva que da la palabra, la imagen y el sonido a lo Innombrable...” (1967:65). Esta búsqueda del arte por tornarse algo vivo sólo puede ser logrado según Marcuse por medio de una autodestrucción en tanto Arte, como negación de su misma distancia con la realidad y con la vida. No obstante, para Marcuse esta politización del arte no convierte al artista en activista político, pues no se abandona el arte por más anti-arte que se produzca, y el artista no deja de serlo, ya que en tanto artista ha logrado presentar mayor número de soluciones posibles, de lo que lo haría como activista. En este sentido considera Marcuse que el Arte como Forma de la Realidad es este arte con carácter negativo que, al negar la realidad dada, crea al mismo tiempo una realidad posible, mejor. En el sentido en que Foucault entiende la resistencia creativa, el arte negativo, al igual que la resistencia crea una realidad potencial.

El Arte como Forma de la realidad significa, no el embellecimiento de lo dado, sino la construcción de una realidad opuesta, enteramente diferente. La visión estética es parte de la revolución. [...] Se trataría más bien de creatividad, una creación en el material al mismo tiempo que un significado intelectual, del cruce entre la técnica y las artes en la reconstrucción total del entorno [...] Evidentemente, la mera posibilidad de crear semejante entorno depende de la transformación total de la sociedad existente: un nuevo modo de producción con nuevos objetivos, un nuevo tipo de ser humano como productor... (1967:65)

Es evidente tanto en Marcuse como en Foucault la necesidad de un arte que no se sujete a los parámetros establecidos por la estética tradicional, la necesidad de un arte que, en tanto acto creativo, active en el ser humano un instinto creador, fundado en una necesidad destructiva de lo existente, en favor de lo por existir. Un sujeto que se recree así mismo y a su realidad, por medio de un acto de resistencia creativa que cuestione, que incida, que niegue y que rompa la razón, la sensibilidad, la moralidad establecida. La separación entre el pensamiento de Foucault y el de Marcuse ocurre en la comprensión del modo en que operaría este sistema transgresor y reconstructor. En Marcuse es la sociedad entera la que tiene que transformarse para de este modo permitir la transformación de las derivadas estructuras como el arte o la filosofía. Para Foucault la transformación, al igual que el poder, opera desde las estructuras más pequeñas del gran sistema, en la construcción del sí mismo mediante actos de resistencia y prácticas de libertad. No obstante, ambos pensadores comparten una empresa común; la de transformar la realidad estable-

cida como verdad, en favor de la construcción de una verdad más armónica con el sujeto y con el mundo, una verdad ética.

Actualizar el sentido de la vida como una obra de arte cobra vigencia sólo a partir de la comprensión del estado actual del arte, como realización de la utopía marcusiana en la que el arte se ha tornado un mecanismo vivo, que resiste a los modos de normalización provenientes de distintas esferas de la realidad establecida. No es posible pensar más en una vida estética, es necesario pensar en una vida artística, basando el cuidado de sí y la construcción de un *ethos* propio, en el arte como proceso creativo emancipatorio.

Este proceso artístico se presenta como el modelo ideal de la resistencia creativa, en la que el sujeto en busca de su autodeterminación ética basa su proceder; cuestionando, negando y destruyendo su realidad, su racionalidad y su verdad, al reconocer que nada de eso es suyo, que todo le ha sido impuesto, en la búsqueda de una realidad que se adecúe a su propia reflexión. Es aquí donde entran en juego los elementos de la ética foucaultiana: la actitud crítica, la autorreflexión, la autorregulación y la resistencia creativa, como ejercicios que guían las prácticas de libertad del sujeto. Y los elementos del pensamiento marcusiano, la creación de la utopía como negación de la realidad y la construcción consciente de la fantasía como forma de la realidad. El estado de libertad que puede alcanzar el sujeto mediante la vía ética, corresponde a una consciencia de las estructuras que sostienen su existencia y es en esta consciencia que el sujeto es capaz de asumir y modificar su modo de ser, pensar y actuar, es decir cuidar de sí, en función de una transformación de su propia vida, que tiene como consecuencia una transformación de

su relación con los otros, entendida esta también como relación de poder, que a su vez puede transformar a escala las relaciones de poder en la sociedad. Del mismo modo que el arte nunca será libre de las estrategias de poder que fabrica la mercantilización del arte, el sujeto tampoco lo será; pero la consciencia, el conocimiento del conocimiento (esto es, el cuidado de sí) es la que le mantendrá en resistencia, le activará y le hará un hombre potencialmente libre. El fin último de esta práctica ética no será entonces la felicidad en el sentido aristotélico, sino la libertad, entendida esta desde el concepto de utopía de Marcuse, que se persigue a partir de la puesta en práctica de las artes de la existencia elaboradas en el pensamiento de Michel Foucault.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (2014). *Ética Nicomaquea*. México: EMU.
- Foucault, M. (1977). No al sexo rey. Entrevista por Bernard-Henry Levy. *Triunfo*, (752), 46-
- ____ (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- ____ (1994). *Hermenéutica del Sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- ____ (1995). ¿Qué es la crítica? *Daimon Revista de Filosofía*, (11), 5-25.
- ____ (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós
- ____ (2006). *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos.
- ____ (2007). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- ____ (2017) *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI

Marcuse, H. (1967). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Ed. Sur.

____ (1983). *Eros y Civilización*. Madrid: SARPE.

____ (1993). *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Planeta de Agostini.

____ (2005). *El arte como forma de la realidad*. Official Herbert Marcuse Web Site.

(Consultada el 14 de enero, 2024). <https://www.marcuse.org/herbert/pubs/70spubs/727tr04ArteRealidad.htm>

Oksala, J. (2005). *Foucault on freedom*. New York: Cambridge University Press.

IDEAS MORALES EN EL CRISTIANISMO

J. Loreto Salvador Benítez

INTRODUCCIÓN

Con la caída del Imperio Romano sobreviene un alud que arrasa con los clásicos sistemas de vida y de pensamiento; las comunidades de hombres se muestran desconcertados; en tal escenario paulatinamente una voz y verdad proveniente de los rumbos de Galilea penetra los dominios del imperio. Es el mensaje del Cristo que viene a modificar de manera radical la forma de pensar, a tal grado que las nuevas ideas y creencias se asimilan hondamente en la vida de Occidente. Se trata de una fe que se hace vigente donde la revelación de la vida cobra sentido en el devenir de la historia. Un nacimiento creador, una vida renovada que principia en las enseñanzas de Jesús, de sus apóstoles y discípulos de estos; de san Pablo a san Agustín (Xirau,2008:119); con la emergencia de la Iglesia cristiana se modifica el rumbo de la historia.

La emergencia del cristianismo evoluciona y se desarrolla como árbol que vigoriza sus ramas; no obstante, comienza siendo minoría; a principios del siglo IV constituyen apenas una vigésima parte de la población romana. A fines del mismo siglo con la renuncia del senado al paganismo, se van generando las condiciones para su crecimiento, aún con las distintas escuelas cristianas que dan lugar a disensos y vastas formas de heterodoxia; aun así, el cristianismo se fortalece dado que los pensamientos de los que emana configuran “las

ideas originales de los nuevos tiempos”. Aclarar esta novedosa forma de pensar es atestiguar el desarrollo de “la nueva revelación” que se localiza como un parteaguas, entre el judaísmo y el helenismo (Gilson, 1939 en Xirau, 2008:119). Dichas ideas transforman de manera extrema los pensamientos anteriores respecto al conocimiento, al concepto de Dios y al sentido de la naturaleza, del hombre y la historia.

Hay una verdad que se pregona y escandaliza a helénicos y judíos: la revelación de Dios en la persona humana y divina a la vez, de Jesús. Este misterio de la encarnación constituye el centro de enseñanzas de los apóstoles; y es esta revelación la que se acepta por la fe de parte del cristiano, puesto que de ahora en adelante constituye una guía de la vida que adquiere sentido cuando se orienta a la ‘salvación eterna del alma’. No obstante, tal argumentación sale del contexto lógico de la razón desarrollada siglos atrás por los pensadores griegos; esto es que, fe, creencia y convicción en las cosas que no se miran, cual situación irracional pero simultáneamente firme entre creyentes, se desliza en el conocimiento mismo cuando se afirma que conocer es, básicamente: creer. ¿Podría haber una fe incomprensible, esto es, irracional? De ahí derivan posiciones como la de Tertuliano, considerado como el más grande de los escritores cristianos, quien niega la razón para afirmar en su lugar a la fe. Posteriormente Justino considerado el primer filósofo cristiano establecerá de manera clara las relaciones entre la fe y la razón; él encuentra sólo en la fe cristiana la verdad cuando concibe un amor intenso por los profetas, a diferencia de la filosofía donde emergen muchas verdades que de tan distintas con frecuencia resultan contradictorias. Pero esto no causa exasperación en Justino respecto a la verdad filosófica;

si la fe y el amor constituyen datos elementales y necesarios, es preciso aclararlos por medio de la razón. Por su parte san Agustín dirá que su fe andaba tras la razón, y propondrá el principio por el cual la fe “es la garantía absoluta de la salvación y que la razón es una ayuda para entender, en lo que sea posible, aquello que la fe nos revela” (Xirau,2008: 121,123).

En este marco, a efecto de contextualizar la emergencia de Jesús, sus ideas y posterior doctrina, conviene una breve revisión del desarrollo y distinción entre las religiones de oriente y occidente. Por ejemplo, la cultura indoeuropea se distingue por su convicción y fe en varios dioses, esto es el *politeísmo* propiamente. Los nombres de dioses como algunas expresiones religiosas son reiterativos en la región indoeuropea; los hindúes veneraban al dios celeste Dyaus, en griego este dios es Zeus y en latín es *Iuppiter*, que se traduce como *ley-pater*, esto es, <<Ley del Padre>>; en nórdico antiguo es Tyr; dichos nombres muestran variantes dialectales de la misma palabra. Deva en sánscrito como *deus* en latín, son palabras para denominar <<dios>>. Otra semejanza entre culturas indoeuropeas es en la forma de pensar; un punto en común es al caracterizar al mundo en tanto drama donde convergen las fuerzas del bien y del mal; de ahí la aspiración a predecir su destino. Por lo que no es mera coincidencia que la filosofía griega emergiera en la región indoeuropea precisamente; y la mitología griega como la hindú y la nórdica presentan una visión *especulativa* o filosófica. A propósito de la visión, la palabra que denota <<conocimiento>> o <<sabiduría>> en sánscrito es *vidya*, casi idéntica a la griega *idé* (idea, que papel medular juega en el pensamiento de Platón); en latín se conoce *video*, que entre los romanos se traduce llánamente como <<ver>>. La

visión era el más importante sentido entre los indoeuropeos; de ahí que la literatura de griegos e hindúes, iraníes y germanos se caracterice por grandes visiones cósmicas. Pero esa (cosmo) visión entre los indoeuropeos es cíclica para la historia; dicho de otra manera, no hay inicio ni fin de la Historia; con frecuencia se remite a mundos distintos que emergen y colapsan en un intercambio eterno entre nacer y morir. Ahora bien, hinduismo y budismo proceden de la tradición indoeuropea, como también la filosofía griega; en el caso de las dos primeras se resalta la divinidad presente en todo (tal es el panteísmo), también la posibilidad del hombre para lograr la unidad con Dios a partir de los saberes religiosos; para alcanzar tal propósito es preciso como regla básica la autocontemplación o meditación. Otro dato de gran interés es que en muchas culturas indoeuropeas juega un papel medular la fe en una transmigración de las almas; en el caso de los hindúes durante más de 2500 años su aspiración ha sido salvarse de esa transmigración; Platón creía también en esta transmigración (Gaarder,2002:182,85). Este breve recuento permite contextualizar a otro grupo y región no menos importante, en la emergencia de Jesús en el mundo: los semitas.

Los semitas constituyen otra civilización con una diferencia idiomática específica; provienen de la península arábiga originalmente, no obstante, se extienden por diversas partes del orbe; se trata de los judíos quienes han vivido durante más de dos mil años allende su patria de origen. La cultura semita proyecta su influencia a través del islam; pero donde más lejos llegan de sus raíces geográficas, su historia y su religión es a través del cristianismo. Se pueden caracterizar las principales religiones occidentales: el judaísmo, el cristianismo y

el islam, que procede de bases semitas; tanto el Corán, libro sagrado musulmán como el Antiguo Testamento están escritos en lenguas semíticas emparentadas. Respecto al cristianismo también tiene sus raíces semíticas; el Nuevo Testamento, escrito en griego y la teología cristiana se distinguen por las lenguas griega y latina en que se expresan, consecuentemente hay influencia de la filosofía helenística.

El judaísmo, el cristianismo e islamismo comparten la idea básica en la que hay un solo dios; otra caracterización es la visión *lineal* que tienen de la historia, donde Dios crea en un momento al mundo; a partir de entonces principia la Historia y, algún día terminará; será el <<día del juicio final>> cuando Dios juzgue tanto a vivos como a muertos. Las tres religiones consignan papel relevante a la Historia donde Dios realiza su voluntad en el mundo; dirige la vida de los hombres hasta el juicio final, cuando todo el mal será erradicado. Dada la importancia de esta cuestión, las raíces históricas configuran el núcleo de las sagradas escrituras. Si en los indoeuropeos es la visión el sentido más trascendente, más importante es entre los semitas el oído; así el credo judío inicia con el precepto: <<¡Escucha Israel!>>; en el Antiguo Testamento se puede leer que los hombres <<escuchaban>> la palabra de Dios, en tanto los profetas judíos comienzan regularmente sus prédicas con, <<Así dice Yahvé (Dios)>>; el cristianismo también resalta la necesidad de <<escuchar>> la palabra de Dios; en breve las tres religiones de occidente se distinguen por la lectura en alta voz y la recitación; también en distinguir una distancia, abismal, entre Dios y su Creación, donde el objetivo no es tanto salvarse de la transmutación de las almas, sino del pecado y de la culpa (Gaarder,2002:186,88). La práctica en estas

religiones es dada por las oraciones, predicaciones y la lectura de las escrituras sagradas.

En este marco de ideas e instalándonos en la idea lineal de la Historia, todo comienza con la Creación del mundo por Dios. Más adelante los hombres se rebelarán contra el Creador; el castigo no es sólo la expulsión del jardín del Edén de Adán y Eva¹, sino también y simultáneamente de la entrada de la muerte en el mundo.

JESÚS

Muchos siglos antes de Cristo surgieron profetas que anunciaban al <<Mesías>> que denota <<el ungido>>; en este marco eran los reyes (mesías) considerados intermediarios entre Dios y el pueblo; eran llamados <<hijos de Dios>> y el pueblo era entonces <<reino de Dios>>. Ese mesías sería el salvador no sólo de los israelitas sino de los hombres respecto al pecado, de la culpa y la muerte. La expectativa de una salvación se había diseminado por toda la zona helenística. Recordemos que las *profecías de salvación* como sentencia Isaías, anuncian que: “sobre aquellos que habitan el país de las sombras, la luz brotará a rayos”; o bien que “el pueblo que camina en la oscuridad verá una gran luz”. Las *profecías del juicio final*, por su parte plantean el castigo de Dios a Israel, dado que el pueblo incumplía los mandamientos de éste. En tal contexto surge *Jesús*, quien se diferencia de otros mesías cuando deja en cla-

¹ Dios les permitió acceder a los frutos de todos los árboles, pero prohibió comer del árbol de la ciencia; no obstante tal regla, Eva azuzada por la serpiente la transgrede y prueba del fruto prohibido, luego da de comer a Adán, entonces abren los ojos y se dan cuenta de su desnudez, se preocupan de ella porque conocen del pudor, se esconden a los ojos de Dios. (Génesis, 8).

ro que no era rebelde militar o político alguno, sino que su misión era algo más valiosa: la salvación y el perdón de Dios para todos los hombres.

Jesús, quien no es el único que se presenta como el Mesías en aquellos tiempos, ocupa también de las palabras de <<hijo de Dios>>, <<reino de Dios>> y <<salvación>> de tal forma que hilvana bien con las profecías antiguas. No obstante, se distingue de otros por llamar a Dios <<padre>> (*abba*) y por absolver de sus pecados a sus contemporáneos, hecho inaudito para la época; también por predicar el <<reino de Dios>> que es el amor al prójimo, atención y preocupación hacia los débiles y pobres, así como el perdón para aquellos que han ido por el camino equivocado. Sin duda alguna se trata de un cambio significativo pues Jesús reivindica el <<reino de Dios>> lo que se traduce en su enseñanza en amar al prójimo como a ti mismo; incluso proclama el amor a los enemigos. Con la prédica de las exigencias éticas en el Sermón de la Montaña, Jesús muestra no sólo la voluntad de Dios sino la imposibilidad de que hombre alguno sea justo ante Él. Así el mensaje de salvación radical de Jesús fracturaba bastos intereses de poder y de posiciones (Gaarder,2002:191, 194). Al mismo tiempo evidenciaba lo riesgoso que puede ser una exigencia ineludible de amor al prójimo al igual que un incondicional perdón. Pero ¿cómo es ese prójimo al que se hace referencia; cuál es la idea de hombre que se tiene entonces?

EL HOMBRE BÍBLICO

Al reflexionar sobre la cosmovisión actual predomina la racionalidad, sin embargo no se puede reducir la naturaleza a consecuencias de actividades y fuerzas

causales y ciegas; “es mucho más lógico admitir que la racionalidad de la naturaleza refleja la acción de un Dios personal que la ha creado, imprimiendo en ella una tendencias que explican la prodigiosa capacidad de formar sucesivas organizaciones, enormemente complejas y sofisticadas, en diferentes niveles, hasta llegar a la complejidad necesaria para que pueda existir el ser humano” (Artigas, 2006:98). Existe una comprensión del hombre desde la ciencia y la fe; aquí haremos énfasis en la interpretación bíblica que se tiene de él, a partir de la figura de Jesús.

Jesús fue un hombre libre que muestra la libertad; no sólo la libertad en sí sino en cuanto a las prácticas religioso-sociales y los ritos; conoció la importancia y valor de las prácticas religiosos, el ayuno entre ellas; pero mostró que nada más son medios útiles al hombre para humanizarlo y liberarlo; planteó que el hombre no debe esclavizarse a lo que, en todo caso, debe liberarlo. Rompió con quienes se limitan a absolutos (hay uno solo: Dios), dogmas, leyes, la autoridad, por lo mismo escandalizó; no obstante su crítica, su palabra y actitud cimbraron todo ello, por tanto lo ‘desacralizaron’. Lo mismo pasa con la moral; el Evangelio de Jesús es irreductible a una “moral. “Jesús se distancia de las normas de la moral enseñada y recibida y no se inmuta cuando trastorna los hábitos y las mentalidades.

Porque él parte de otra concepción. Es cierto que la moral consiste, en última instancia, en obedecer a Dios. Pero la experiencia moral y religiosa de Jesús nos enseña que no se trata de obedecer a Dios por ley o por mandato, sino como algo asimilado que se hace natural. Es decir, por transformación, por asimilación del amor de Dios, de tal manera que se vuelva connatural, como lo fue en Jesús, proceder como Dios es... Por eso el

Evangelio es un modo de ser. No es la historia de Jesús, sino el modo como Jesús fue y nos enseñó a ser, que debemos ir labrando en nosotros, poco a poco, en el aprendizaje de la vida” (Maza, 2008:14).

La moral, así vista, es la vida del ser humano que se va haciendo hijo del creador al hacerse hermano de sus semejantes, los hombres. No obstante, se puede apreciar una diferencia entre los valores morales del Evangelio y los de la sociedad. Jesús establece una Nueva Alianza que sella con su sangre, (la Antigua Alianza se estableció entre Dios con su pueblo en el monte Sinaí) pero no pretende abolir la ley de Moisés vigente en Israel, sino cumplirla cabalmente, llevarla a un perfeccionamiento desconocido hasta entonces; su vida y obra, su muerte y resurrección dan otra dimensión al espíritu de esa alianza. La antigua y la nueva basada en una idea del hombre, de la comunidad, de las relaciones que deben establecerse y vivirse, generan comportamientos y por ende una interpretación moral –un sistema– muy diferente al que se experimenta de ordinario. Conciencia, ley y libertad constituyen las bases de una maduración humana y de una ética cristiana. El Evangelio a diferencia de la filosofía moral griega y de la actual ética que se basan en la razón humana, fundamenta la moral cristiana en el sentido de comunidad (Maza, 2008:15,16); tal es la concepción y fundamento de la moralidad.

Desde la argumentación bíblica el hombre, es relación, se hace persona en tanto se relaciona; es un cuerpo viviente, efímero, necesitado, pensante; sobre todo es relación con Dios expresada en su convivencia con el hombre. De ahí se comprenden los principios básicos que rigen la acción moral, a saber: a) una soberanía absoluta y trascendente de Dios en tanto creador

del mundo y del hombre; b) el sentido de comunidad fundamento de la vida moral, comunidad de hombres iguales en la miseria y servidumbre, en igualdad por el amor y la justicia; y c) el hombre propiamente, pero no en una acepción individual sino eminentemente humana; hombre y comunidad no son opuestos sino que se complementan y refuerzan recíprocamente (Maza, 2008:97). De lo anterior se comprende la exigencia bíblica de la relación del hombre con sus semejantes, con su dignidad y su destino.

Se puede hablar de un juicio ético en el hombre en tanto respuesta suya a una interpelación de Dios; se trata de una actitud de docilidad, disponibilidad y reacción a una vocación social en que se fundamenta la moralidad, se trata del don de sí mismo que es amor traducido en la fraternidad y justicia humanas en tanto respuesta a la vocación social (Maza, 2008:103). Estas entre otras argumentaciones irán dando forma y fondo a los que posteriormente se conocerá como cristianismo en tanto dinámica de creencias y pensamiento que devino en religión.

EL CRISTIANISMO Y LA MORAL DEL AMOR

Por cristianismo hay que comprender la religión que surge después de la vida y obra de Jesús de Nazaret y de quienes escribieron sobre él y fundaron la Iglesia; de donde se desprenden comportamientos y contenidos de carácter moral. Se trata de un desarrollo histórico de las ideas y pensamiento de Jesús que continúa durante la Edad Media, donde emergerá incluso, la ética del protestantismo que conforman diversos períodos cristianos. Pero es al inicio de este grande movimiento de consciencias cristianas donde puede mirarse la aporta-

ción a las ideas morales de la humanidad. Los escritos fundacionales básicamente se encuentran en el Nuevo Testamento y en posteriores pensadores cristianos que fortalecen con sus reflexiones al entramado discursivo moral.

Cabría precisar la distinción entre moralidad y religión a efecto de evitar confusión; una posición religiosa es ante todo ‘adoración y búsqueda de salvación’, en tanto la conducta moral orienta la acción del hombre por medio de valoraciones respecto al mundo y a la comunidad humana; no son técnicas propiamente a disposición de la persona, más bien están ahí en el grupo que comparte una lengua y cultura, costumbres y tradiciones en común, con un ‘carácter absoluto’. Así entonces, no toda religión es moralidad y viceversa, no toda moralidad ha de ser religiosa; sin embargo, hay una estrecha vinculación entre ellas. “Todas las religiones han prescrito determinadas conductas a sus fieles y, al hacerlo, les han inculcado determinadas valoraciones, que pueden llamarse <<morales>>” (Gómez Caffarena, 2006: 183). Desde otra perspectiva podría afirmarse que hay una ‘matriz’ religiosa en las actitudes morales de la humanidad, y que con el devenir del tiempo y el crecimiento racional se han configurado las normas y los sistemas morales ya no propiamente religiosos sino filosóficos.

Lo anterior podría generar cuestionamientos, sin embargo, resultan de utilidad para las afirmaciones siguientes: “1. el cristianismo no es propiamente un sistema moral, sino una religión, caracterizada por una determinada concepción de Dios y de su oferta de salvación a través de la persona y el mensaje de Jesús de Nazaret; 2. pero incluye –como parte esencial de ese mensaje y como parte y supuesto de la salvación ofre-

cida— la llamada a determinadas actitudes y conductas inequívocamente morales en la sociedad humana” (Gómez Caffarena, 2006: 284).

Precisemos, la moral entonces puede mirarse como *una dimensión* de la expresión de la religión cristiana. Ahora bien, el cristianismo da su lugar a la cuestión moral respecto a otras dimensiones, dado que resalta la praxis entre humanos al privilegiar el amor en la misma idea que tiene de Dios. Juan el apóstol precisa que <<Dios es amor>> y, en cuanto al creyente es quien se acerca amando al prójimo, puesto que <<quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve>>; aquí se observa que precisamente es el amor, la ‘clave de la dimensión moral del cristianismo’ (Gómez Caffarena, 2006: 284); una moral del amor universal.

Por otra parte, el cristianismo propiamente muestra ante todo el problema de la voluntad, dado que exige una radical conversión de esta a partir de una situación de sometimiento al pecado, hacia la libertad mediante el amor a Dios y al prójimo. A diferencia de la forma como se entendía el fenómeno cognitivo en los griegos, tal rectificación de la voluntad es el conocimiento real. San Pablo establece que: <<Quien ama a Dios conoce a Dios; quien ama al prójimo, conoce al prójimo>>. De ahí se establece un voluntarismo cristiano en oposición al intelectualismo griego. Ahora, al reconocer el ser en tanto voluntad implica el reconocimiento de un carácter personalista del ser; y la voluntad como espontánea expresividad, de elección e iniciativa hacia un sentido más que cualquier otro.

Dios en el cristianismo ya no se comprende como el Acto puro de Aristóteles, esto es como un abstracto <<pensamiento del pensamiento>>, menos como el

Uno según Plotino con energía pero que adolece de una precisa voluntad; Dios es presentado cual persona que quiere el mundo y por ende lo genera; se trata de una persona sí, pero muy superior a la humana, no obstante, semejante a ella; esta idea del creador personal procede de la tradición hebraica, ciertamente. Ahora, el hombre también es persona no solo sensación e intelecto capaz de adquirir saberes, sino y, ante todo, una voluntad dirigida o la acción propiamente; dicho de otra manera, un ser de impronta íntima e imprescindible, de un absoluto valor (Geymonat, 1998: 141).

Entonces, con el reconocimiento del valor absoluto de la persona humana, la religión cristiana no se ocupará del éxito externo de ésta; más bien su propósito es la atención de cuestiones más íntimas, que rozan la universalidad de las personas; “predica la interioridad del bien y del mal y la necesidad de renovar no lo que de externo hay en el hombre, sino su conciencia más profunda. Afirma que el mal, el pecado, es algo real, trágicamente serio. Frente a esa realidad, sólo queda en pie un único problema: el de recuperar las conciencias, de salvar a cada una de las personas” (Geymonat, 1998: 142). Tal liberación de la persona será la gran misión de Cristo tan valiosa por verdaderamente universal. La salvación de la que se habla, la <<buena nueva>>, empero, no incumbe a este mundo terreno sino a otro, donde la felicidad o su contrario serán eternas no momentáneas.

APORTACIONES A LA MORAL EN JESÚS

Narraciones evangélicas antiguas resaltan enseñanzas concretas respecto a asuntos individuales de la vida (repudio de la mujer, riquezas, valor de los ritos, ven-

ganza) y otras de cobertura general que Dios pide de los hombres. Hay que entenderlas en el ámbito de las instrucciones de los maestros hebreos de su tiempo, así como del tema central de la predicación de Jesús: el arribo del <<reinado de Dios>>. La enseñanza moral de Jesús implica a la *Torah* bíblica, en consecuencia, al decálogo como conjunto de preceptos. Los rabinos de aquella época contaban hasta 613 prescripciones, de las cuales 248 eran positivas y 365 prohibiciones; a Jesús se atribuye la expresión, <<no he venido a abrogar la Ley, sino a llevarla a cumplimiento>>, según Mateo (5,17); también es creíble la recriminación que hace a fariseos y escribas –maestros de su tiempo– porque abrumaban y confundían con su casuística, limitando así el acceso al <<Reino de Dios>>. Cuestionaba Jesús que los hombres (Mt., 23,23), pagaran el diezmo del anís, la hierbabuena y el comino, pero descuidaban e incumplían lo más grave de la Ley: ‘el juicio, la misericordia y la fidelidad’.

Esta referencia orienta en un sentido que para algunos es más significativa, dado que se trata de la preocupación del nazareno por *lo esencial*. Se podrán observar en las aportaciones de los evangelios y que podrían denominarse, radicalizaciones de la exigencia moral; particularmente el evangelio de Mateo amplía y da cuerpo en el discurso que se le conoce como <<Sermón de la montaña>>. Lo que importa es el espíritu que inspira tanto las contraposiciones como el discurso todo; recuérdese lo que registra Mateo: para <<entrar en el Reino>> la <<justicia>> debe ir <<más allá de la de los escribas y fariseos>>; lo que se traduce como dejar atrás una lógica de la observancia literal para asumir otra donde la generosidad y la sinceridad predominen, pues no es suficiente lo exterior, es preciso lo interno:

el corazón, distanciamiento de lo ostentoso, la práctica del ayuno y la oración, incluso hay que dejar a un lado la venganza <<no hagáis frente al que os agravia>>, pues hay que amar al amigo como al enemigo, renunciar juzgar a otro, el prójimo.² Las conocidas <<bienaventuranzas>> denotaron inicialmente una tendencia, en concordancia con la tradición profética, a favor de los desprotegidos y sufrientes, los pobres; se trata de un reclamo *radical* contra la injusticia; posteriormente en su reelaboración asumen un carácter de <<ideales>> contrapuestos al egoísmo del hombre, generador de la injusticia.

Será pertinente no mirar el sermón de la montaña como un conjunto de preceptos coercitivos socialmente hablando, más bien como enunciados ideales; es consecuente con la imagen de Dios que Jesús experimentaba y buscaba transmitir; también habrá que precisar que el nazareno no subestimaba las obras externas al insistir y valorar la actitud interior. Lucas dirá más tarde que <<El árbol se conoce por sus frutos>>; precisamente el juicio de las vidas humanas, conforme a las parábolas, sugieren acciones más que intenciones, “sólo que suponen que la obra externa manifiesta la bondad interna, puesto que <<el que es bueno, de la bondad de su corazón saca el bien>> (Lc.,6,45)” (Gómez Caffarena,2006:288). Ahora, otro rasgo de la demanda moral de Jesús no está en una actuación determinada, sino sobre todo en una *omisión*; una parábola se dedica a denunciar la simple omisión cuando se condena a quien <<enterró el talento>> sin antes sacarle provecho. También la parábola antes aludida del juicio final condena

² Mateo citado en Gómez Caffarena *Op. Cit.*, p.288.

a quien no dio bebida, comida o vestido, no visitó al necesitado ni albergó al extranjero.

Se puede afirmar que lo más novedoso que aporta la exigencia moral de Jesús está en el énfasis que hace para la extensión del amor hasta el enemigo, de tal manera práctica que se renuncia así a la venganza al devolver un bien por un mal: <<Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que odian, bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os injurian>>. Dios en tanto padre es una experiencia original y reconocida en Jesús, inseparable de lo que proclama, el arribo del <<reinado de Dios>>. Así comenzaría el momento de la salvación anunciado por muchos profetas de Israel. Con dicha proclama continua la visión apocalíptica de dos siglos antes de Cristo, pero con la diferencia del acento puesto en la contribución de los propios hombres a la llegada del reino de Dios. En tal contexto se comprende lo central de la demanda del amor entre los humanos; es parte de la <<conversión>> que exige Jesús en concordancia con la <<buena noticia>> de la cual es portador (Gómez Caffarena,2006:291) .

Indagar respecto a una filosofía moral cristiana puede ser una empresa ardua y compleja; no obstante, dada la luz que se desprende del mensaje y vida de Jesús, como lo que deriva de las enseñanzas posteriores, su impacto y presencia entre la población, resulta de consideración. Si por filosofía se comprende fundamentación y sistematización habrá que tener en cuenta algunos modelos clásicos de filosofía moral; tal puede ser, por ejemplo, el *eudemonismo*³ aristotélico.

³La *eudaimonía* en Aristóteles era el fin del hombre, entendido como la plenitud del ser, alcanzada mediante una práctica virtuosa de lo particularmente humano: la razón; se ha traducido comúnmente como felicidad.

co que siglos después continua santo Tomás, logrando una síntesis de moral cristiana. O bien, el ‘imperativo categórico’ kantiano y la vecindad que guarda con el <<mandamiento principal>> evangélico, según reconoció el propio Kant. En estos casos las semejanzas con una filosofía moral cristiana pueden ser las siguientes; Jesús reorienta de manera explícita la demanda moral a un principio unitario muy genérico, tal principio puede adoptar el planteamiento de un imperativo categórico, su característica es un valor que iguala el ser personal propio con el de otro ser humano. Jesús, al partir del supuesto que los hombres se aman a sí mismos, clama <<amar al prójimo>>; por su parte Kant en su segunda fórmula demanda que la persona sea considerada siempre <<como fin, nunca como medio>>.

Ahora bien, esa actitud de amor que enseña Jesús involucra una esperanza para la realización de una situación ideal: <<el reinado de Dios>>, que si bien compete al creador se demanda una cooperación humana. “El <<formalismo del amor>> puede explicar el radicalismo... como propio de la exigencia moral de Jesús, así como su estilo utópico, de propuesta de ideales. En realidad, como hoy se reconoce, la exigencia moral evangélica se cifra en una *opción fundamental*, que determina una *actitud* y sólo a través de ella los actos concretos. Eso precisamente se expresa en el hecho de llamar a la <<conversión>>” (Gómez Caffarena, 2006: 293).

Ahora bien, los pronunciamientos del nazareno habrá que considerarlos en tanto <<ideales>> a efecto de no forzarlos en una instrumentación propia de una moral de normas. Por otra parte, más allá de la consideración de las normas morales que atienden lo <<correcto>>, la elección específica del seguidor de Jesús se

basará, de manera decisiva, en un *dictamen de su conciencia*; tal es la caracterización de una filosofía moral cristiana que en su momento resaltó Pablo de Tarso (Gómez Caffarena,2006:293).

Hay aportaciones en documentos fundacionales cristianos que hacen de esta religión y su moral algo de mayor complejidad; por ejemplo, usualmente se admite que en escritos del Nuevo Testamento hay un cambio en el ambiente conceptual y por ende simbólico. En el afán de entender ese clima diverso, cabe recordar respecto al fenómeno religioso relevante de aquella época a la *gnosis*. Cierta opinión histórica general se refiere a que no es propiamente una derivación <<herética>> del cristianismo, más bien se trata de un movimiento espiritual que surge antes que este; se trata de sectas que asumen doctrinas esotéricas de salvación; rasgos que la distinguen son: el dualismo cósmico, el espiritualismo, una mitología de la caída, búsqueda de teosofía. El apogeo de la *gnosis* ocurre en el siglo II d.C. Visto desde otra perspectiva el movimiento termina en la religión de Mani.⁴ La cercanía en espacio y tiempo con el desarrollo primero del cristianismo causó ciertas interferencias, de tal manera que “hubo un gnosticismo cristiano, la <<herejía>> por excelencia, combatida por Ireneo de Lyon, con posteriores rebrotes hasta la Edad Media” (Gómez Caffarena, 2006: 298).

⁴ Mani o Manes fue un líder persa que pensó ser el último de los profetas enviados por Dios al mundo; se distinguió por una fe ineludable en su cosmovisión, pero invalidando a otras; se cuestiona su concepción dualista de la divinidad y del cosmos, y por otro lado se afirma su característica gnóstica y dualista precisamente; derivado de sus ideas deviene el maniqueísmo en tanto religión.

Se ha discutido mucho sobre la ascendencia gnóstica en puntos cruciales del cristianismo; no obstante, es innegable la cercanía en algunos aspectos, como la doctrina de la caída de la creación, de adán, del contraste entre *psíquicos* y *pneumáticos*, de la luz y las tinieblas, de los príncipes demoníacos. “En los temas morales ... la única repercusión de relieve real está en el comienzo de una tradición de visión peyorativa de lo sexual, que no puede invocar ningún precedente evangélico, pero de hecho se irá acentuando y quedará consagrada, con consecuencias graves, en algunas de las teorías de san Agustín” (Gómez Caffarena,2006:298).

Propiamente el ámbito moral tiene un espacio sobresaliente en la mayoría de las cartas paulinas, donde se pueden leer pasajes dedicados a atender problemas de las comunidades; se hace apelando a principios o normas proponiendo patrones de razonamiento para una adecuada aplicación. Más allá de un interés gnóstico habría que mirar tales principios como una reacción y respuesta al contexto libertino que pudo vivir Pablo de Tarso, sin duda la personalidad más influyente en la generación primera del cristianismo; en ciudades como Tesalónica y Corinto, sobre todo esta última, se valoraba fuertemente la castidad, por tanto, se defendía la virginidad como <<mejor>> pues se reconocía que el matrimonio era bueno. “Escritas para comunidades de conversos, poseídos aún por el fervor de la conversión y necesitados de afirmar su identidad grupal frente al entorno hostil, las parénesis morales insisten sobre todo en enumeraciones de virtudes de convivencia fraterna, según un esquema cultivado ya por los autores estoicos.” (Gómez Caffarena,2006:299). El estoicismo como sistema de pensamiento tuvo una presencia, antes y después de Cristo, de más de cinco siglos, un prin-

cipio fundamental que sostuvieron consistía en vivir conforme a la naturaleza y ésta era racional; así mismo comprendía una razón (*logos*) cósmica –la Providencia– de la cual una parte estaba contenida en cada hombre.

Ahora, una gran parte de las cualidades fraternas que se recomiendan a los cristianos son en el fondo variaciones del amor. Se confirma en las aportaciones paulinas fidelidad y unidad del mundo moral iniciado por Jesús.

Las cartas paulinas confirman el aporte y continuidad de una filosofía moral cristiana. En Romanos (13,8) se lee: <<El que ama tiene cumplida la otra ley>>; tal afirmación configura el núcleo de la parénesis moral de la carta a los Romanos. Añade aclarando: <<pues el “no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás” y cualquier otro mandamiento que haya, se recapitulan en esta palabra: “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. El amor al prójimo no hace el mal. El amor, pues, es la plenitud de la ley>>. Queda claro que la dimensión ética del mensaje de Cristo es de estructura <<formal>>, que sugiere una filosofía, entiéndase una fundamentación y una sistematización, que asume tal formalidad.

Otra contribución de Pablo a destacar es la que se refiere al rol que asigna a la conciencia (*syneidesis*); recuérdese que toda ética de normas en el ámbito cristiano habrá de buscar mediaciones a través de un principio supremo del amor. Ahora, no será distinta la función que para cada individuo (creyente) habrá de desempeñar la facultad de discernimiento personal, imprescindible dado que dependerá la valoración de la moral <<bueno o malo>> de los actos, actitudes y comportamientos de cada persona. Cabe destacar el va-

lor que concede Pablo a la conciencia, solicita a quien “tiene conocimiento” que observe cómo su libertad no se vuelva una barrera para los inseguros (quienes adolecen del saber); por ello previene que inducir al de conciencia débil, insegura a actuar contra ella, sin antes haberla clarificado, es hacerlo <<perecer>>; precisa que, al pecar de esta manera contra los hermanos, afectando su conciencia endeble, se peca contra Cristo (Gómez Caffarena, 2006:301,301). En otras palabras y traducido hoy en día se trata de una condena al engaño y la manipulación de quien sabe para los que ignoran.

Se planteará en otros términos pidiendo a los fuertes, entre los que Pablo se contaba, la comprensión y respeto hacia los <<débiles>>, a quienes estimaba incorrectos, <<Nosotros los fuertes debemos cargar con las flaquezas de los débiles y no buscar lo que nos agrada>> (Rom., 14,3); también resalta que <<Todo está permitido, pero no todo es constructivo. Que nadie busque su propio interés sino el ajeno>> (1 Cor., 10, 24). “Queda en todo ello patente una vez más y con plena coherencia el primado del amor. Tal primado es, a la vez, el que da relieve a la conciencia –y explica el consejo de Jesús de <<no juzgar>> – y el que impulsa, ulteriormente, a la comprensión de la conciencia ajena y aun a la renuncia a algo de la justa libertad propia para evitar su daño.” (Gómez Caffarena, 2006: 305). En breve, Pablo no concibe la actitud moral sin relación a Dios; este presupuesto demanda de un saber necesario y suficiente de Dios por los <<gentiles>>.

El amor al otro, el próximo a nosotros, no sería comprensible sin la conciencia de la responsabilidad en cada persona y en la sociedad; estos principios se traducían como sigue: amor y obediencia a Dios apoyado en la justicia interhumana, amor al prójimo particular-

mente a los ‘más débiles’ de la comunidad, actitud o predisposición del corazón al bien, una igualdad ante la ley, así como un gran sentido del pecado hacia Dios, el hermano, la comunidad y contra la justicia. Ahora, el desarrollo y perfeccionamiento moral en el hombre ha sido fragmentario y sucesivo; hay un devenir en la conciencia moral en el sentido del hallazgo de valores, cada vez más sublimes y de altura. (Maza, 2008:97,99). Con el paso del tiempo los argumentos se diluyen no obstante su recurrencia en los discursos religiosos y su falta de práctica por parte de los creyentes en el mundo.

NECESIDAD DE ASUMIR CONCIENCIA DE LA COMUNIDAD MUNDIAL

En la vida actual se observa un fuerte predominio de la valoración del individuo como instancia de realización y éxito a cualquier coste y por encima de todo; se trata de una cosmovisión del hombre y de la vida en el contexto del mercado, el libre flujo del capital y la globalización. La interpretación y práctica de la vida moderna pondera al individuo en menoscabo de la comunidad, no obstante que ésta es razón y sentido de aquél; si bien son irreductiblemente complementarios la balanza, sin embargo, se inclina a favor de él, quien busca el éxito y la realización en las cosas mundanas, ciertamente que satisfacen sus necesidades en el orden biológico, pero descuida y se distancia de una riqueza interior subestimada y subdesarrollada.

Gran parte de las graves problemáticas allende las cuestiones tecnológicas asociadas a las prácticas y convivencias humanas en diversas comunidades-sociedades, derivan de las relaciones entre los hombres y la interpretación que se tiene de ellos. En las socie-

dades de hoy se instrumentaliza y usa, literalmente, a la persona como medio antes que como un fin; de esta manera se atenta y vulnera la dignidad humana desde distintas acciones en los órdenes personal, institucional y social; esto es que ciertas prácticas moralmente son admitidas y toleradas, no obstante que se transgrede un principio básico y universal de respeto al otro, el semejante, el prójimo, sin el cual la vida humana adolecería de sentido.

La enseñanza de Jesús, como brevemente se ha revisado, se opone a la racionalidad griega al resaltar una fe, una convicción en la verdad revelada; es una cuestión epistemológica al sostener que conocer es una cuestión de creer; san Agustín dirá que la fe es garantía de la salvación y la razón una ayuda para comprender en lo posible lo que la fe revela. Esta idea en apariencia exclusiva del ámbito en que surge, reduccionista desde la racionalidad moderna, muestra su vigencia en el quehacer científico donde el acto de fe emerge respecto a lo que se estima como verdad; es la convicción de una intuición que la razón ayudará a dilucidar en la comprensión y la explicación.

Ahora, la idea de amor al prójimo como la atención y preocupación por los débiles, el amar al otro como a sí mismo, exigiendo incluso un incondicional perdón, constituyen argumentos humanos y morales indiscutibles; incomprensibles y de escándalo acaso en su momento, desfasados e irrealizables tal vez ahora; lo cierto es que constituyen aliento y claridad en tiempos complejos de egoísmo, desesperanza y muerte. Conforman una moral como dimensión de expresión del cristianismo, donde sobresale la praxis entre los hombres al privilegiar el amor en la idea que se tienen de Dios.

De plena actualidad es la crítica de antaño a la insuficiencia de lo externo en menoscabo de la vida interior que es preciso cultivar; pues cuando se mira y atiende lo material se configuran ideales donde reina el egoísmo humano que provoca injusticias. Precisamente la exigencia moral de Jesús hace énfasis en la extensión del amor hasta el enemigo, la renuncia a la venganza en su lugar plantea devolver un bien por un mal. Tal formalismo del amor puede explicar el radicalismo como propio de esta exigencia, a su vez un planteamiento, tal vez, utópico de propuesta de ideales.

Otra idea ética radica en la conciencia como discernimiento individual imprescindible de indiscutible valoración moral de actos y comportamientos personales, buenos o malos. Aquí se demanda a quien tiene conocimiento, vea como su libertad no sea barrera para los que carecen de saber; sugiere no inducir al de conciencia débil a actuar contra ella; de ahí que se condene al engaño y manipulación, en su lugar se pide comprender la conciencia ajena, dicho de otra manera “ponerse en el lugar del otro”; con ello ocurre un devenir hacia la conciencia moral hallando valores compartidos. Entonces, conciencia, ley y libertad configuran las bases de maduración humana y de una ética cristiana; los principios que rigen la acción moral, recordemos son la soberanía absoluta del creador, el sentido de comunidad y el hombre, pero no en tanto individuo sino en su humanidad.

Ahora bien, no se trata de imponer interpretaciones del hombre y la vida en dinámicas sociales complejas y distantes en costumbres, culturas, lenguas, tradiciones y sistemas políticos que comparten un mismo tiempo y espacio que, en la diferencia de razas y religiones, hace asumir el sentido de comunidad humana

mundial que habita una sola casa: la Tierra. Algunas de las ideas aquí esbozadas sin que se muestren cómo únicas o verdaderas absolutamente, en algo pueden contribuir a avanzar en superar el egoísmo y a hacer más factible una vida en comunidad mundial.

BIBLIOGRAFÍA

- Artigas, Mariano; (2006), *Ciencia, Razón y Fe*, Eunsa, Navarra.
- Gómez Caffarena, José; “El Cristianismo y la Filosofía Moral Cristiana”, en *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*, Victoria Camps, ed. Crítica, Barcelona, 2006.
- Gaarder, Jostein; *El mundo de Sofía. Novela sobre la historia de la filosofía*, Patria/Siruela, México, 2002, XI reimpresión.
- Geymonat, Ludovico; *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, Crítica, Barcelona, 1998.
- Maza, Enrique; *Rostros del Hombre. Los caminos de la libertad frente a los absolutos*, Océano, México, 2008
- Xirau, Ramón; *Introducción a la historia de la filosofía*, Unam, México, 2008, XIII reimpresión.

FRANCIS BACON'S MORAL PHILOSOPHY

Robert Stingl

INTRODUCTION

Francis Bacon was an important English philosopher, statesman, lawyer, writer and scientist of the 16th century. He was born on 22 January 1561 in London and died on 9 April 1626 in Highgate, London. Bacon is often regarded as one of the founders of the modern empirical method and scientific thought. Bacon was born into an influential family; his father, Sir Nicholas Bacon, was a high-ranking politician and judge, while his mother, Lady Anne Bacon, was an educated woman who placed great value on education. This family environment fostered Bacon's intellectual curiosity and thirst for knowledge.

After studying at Cambridge University, Bacon embarked on a political career and became a Member of Parliament. His skills as a lawyer and his contributions to political debate quickly earned him recognition. He later rose through the ranks of the English government and was eventually appointed Lord Chancellor, the highest legal office in England.

However, Bacon was not only active in politics, but also devoted himself intensively to intellectual work. He is particularly well known for his contributions to philosophy and science. His work 'Novum Organum', published in 1620, is considered a milestone in the history of scientific theory. In this work, Bacon developed the method of inductive reasoning, which

aims to arrive at general laws of nature through systematic observation and experimentation. He argued that science should be based on empirical evidence and not on speculative theories.

In addition, Bacon wrote a series of essays on various topics such as morality, politics, religion and science. His essays, which were published in works such as ‘Essays’ (1597) and ‘The Advancement of Learning’ (1605), testify to his broad intellectual interests and his clear and concise writing style.

Bacon’s influence on philosophy and science was enormous. His emphasis on the empirical method and the importance of observation and experimentation in scientific research has had a lasting impact on modern scientific thought. He is often regarded as one of the forerunners of empiricism, a philosophical current that regards experience as the basis of knowledge.

Despite his important intellectual legacy, Bacon was also a controversial figure of his time. His political career was characterised by intrigue and scandal, which led to his downfall as Lord Chancellor. However, his intellectual legacy is undisputed, and his works are still studied and appreciated in philosophy and the natural sciences today.

FRANCIS BACON’S MORAL PHILOSOPHY¹

At first glance Francis Bacon and moral philosophy does not seem to be a perfect match. There are many reasons to doubt, that Bacon’s work has any significance whatsoever in traditional moral philosophy. His thoughts on moral philosophy are too pragmatist for

¹ Based on the essay from Ian Box: *The Cambridge Companion to Bacon*; p.261 ff

widely accepted moral philosophy. We will not find explicit work about moral philosophy much rather some thoughts about it. The *Essays* contain the essential parts of his work about moral conduct. Overall, it is not a separate work but more a part of his investigations into the cause of nature. It touches all areas of his investigations and interests in politics, literature and science. The significance of his work lies in his observations that action is always to be regarded more important than contemplative philosophy, and public life outweighs private life. The superiority of public life over the private counterpart is taken from Judeo-Christian doctrine, strictly speaking from the Christian notion of the grace of charity.

In history we have a lot of theoretical systems about moral conduct and the difference between the abstract notion of good and the evil. It has its beginnings in the ancient world of Greek philosophers and greatly influenced Christian morality. They had a purely theoretical and contemplative approach to work out the nature of good and evil. But all these systems were not affected by a pragmatic like Bacon and give no further advice on how to reach the ultimate goal, good. It is not an individual guide to live a better life, rather a common project embedded in Bacon's main ambition to achieve a general acceptance within society to understand the value of science and investigation. Bacon is a representative of the school of new empiricism in early modern science. Being heavily armed with the weapons of science he was eager to control nature itself.

In "The *Novum Organum*" Bacon distinguishes three different pursuits in private, public, and scientific life. At first there is the personal ambition to advance

personal power. It carries no importance for the community and is only used for the somewhat degenerate pursuit of personal belongings. Political activity is a more honorable ambition as it helps to enhance the power of the state. The last of the three, scientific ambition, is the most honorable one as it will expand the knowledge of the entire human race. In this qualitative ranking we can see that the value of scientific investigation is most important for Bacon. Moral philosophy plays only a part in the support of a common ambition.

Bacon does not support the claim of a closed moral system in this long tradition and his considerations are anything but classic traditional moral philosophy. He was a man favoring a practical approach and totally against everything purely theoretical. His studies in ethics and moral conduct were most certainly based on his profession as a judge and investigator and his wish to improve the value of science in society. After his impeachment, due to accepting a bribe, it is highly suspicious that his thoughts on moral conduct have an ethical dimension. This observation, however, has to be put into historical perspective. In his time a man of his position, a judge, was much rather expected to accept a bribe than refusing to do so. Putting moral into practical use and merely thinking about theoretical ethics are obviously two different kettles of fish, a conflict which seems to be as old as the schools of thought themselves.

It is more important, that he was a man of science and more interested in investigations of nature and the improvement of investigation skills. He enjoyed to invite other people to start research. For him moral philosophy is only useful as a tool to support investigations or to give an impulse. So, it is not surprising that he died from a serious case of pneumonia as a result of an

experiment when he tried to preserve a dead chicken by stuffing it with snow. His practical interests in science, literature and politics, were overlapping with his interest in moral conduct.

We will not be able to find a systematically closed moral system in Bacons work rather practical advice of moral conduct and attempts to improve it. Moreover, Bacon doesn't consider this to be a new branch of philosophy but rather „*a work to be done*“. “*Work over words*” shows his practical approach to his investigations.

Classical moral philosophy was suspicious of and responsible for keeping people away from the more fruitful investigations of nature. The endless controversies about ethics and moral are fruitless and distract man's attention away from his investigations. Bacon had doubts about Socratic philosophy and considered it to be one of the idols you have to brush aside if you want to start new investigations into the essence of nature. Bacon is not interested to challenge the philosophical analysis of good and virtues, but rather curious about the best way to reach these highly esteemed goals.

We'll see two reasons for Bacon's work to be different to traditional moral philosophy: On the one hand he was outspoken against everything theoretical. On the other hand, he was eager to engage in moral philosophy in a Socratic way, which turns away your attention from actual more important investigations of nature.

His fragmented style of writing is evidence against a closed systematic work. Parts of his work were left unfinished when he already proceeded to the next. This fragmented style holds much significance as it proves his constant attempts to question himself. Cons-

tant reflection on his work and thus revision continually expanded his work such as the *Essays*.

Similar to his scientific papers he preferred to initiate investigation and not to provide people with a complete system. He called it a collective undertaking to emphasize investigations and he only wanted to give his support by promoting the value of scientific knowledge in society. Ethics and moral were not his main concern. It was more a useful support to raise the common interests in science. Thus, he spent only a small part of his work in moral and ethical studies, and this was affected by a pragmatistical view.

He preferred an aphoristic or pragmatistical style and not a magisterial or methodical one. His method was to feed bits and pieces in order to attract other people to question and continue his work. He thought that to give only a methodical system makes man careless. His investigations were characterized by putting away all false idols and starting a new task of investigations. The absence of idols enables the mind to be free and opens a gateway for new knowledge. This marks the stage where he reached his utter refusal of all that is of a theoretical nature.

LOGIC AND ETHICS, WERE TWINS BY BIRTH

In the *De Argumetis* he compared science to the branches of a tree. It is a strong organic image for organizing all parts of science. One branch of science is moral knowledge, and he gives recommendations to plant it on a more empirical base. The branch of moral knowledge is divided into two parts: the „*exemplar or platform of good*“, an ethical conduct, and „*the regiment or culture of the mind*“, practical advice to reach

the end of the branch. The other branches are medicine and all its related or subsidiary arts, which are connected to the health of the human body and soul.

The difference to traditional moral philosophy is, that they are only theoretical and an abstract of ethics and give no practical advise to reach the end of the branch of moral conduct.

More importantly moral knowledge is combined with logic, "*as it were twins by birth*". Logic examines the correct functioning of the understanding reasons; moral knowledge deals with the working of will, the appetites and affections.² Logic is an indispensable companion of rationality. Basing moral conduct on logic can prove to be an effective protection against irrational actions. There is a close link between ethics and logic. The importance of logic goes back to Aristotelian philosophy, which accompanies the young Bacon in his school years. This, however, proves to be even more confusing if we take into account that Bacon later refuses to extend individual morality to political conduct which in turn clearly disavows the principles of classic Aristotelian philosophy. In this point, Bacon contradicts Aristotle, who insists that good political conduct exist for a good life.

Bacon will emancipate civilian knowledge. In his opinion politicians, statesmen, and civil servants need other abilities than a private man. Bad habits, like revenge or envy when shown by a statesman can become a positive or acceptable trait for his followers: do not succeed with the same qualities, revenge when taken by the people is highly dangerous. It is curious that a bad quality of moral philosophy can be a good value

² *ibid* p.263

in Bacon's morality. He distinguishes values and puts them into the private and public life and thus a bad virtue can be useful for serving in public life. Therefore, attributes such as love, benevolence, tolerance and generosity are not necessarily good for public life or can be obstructive in private life. In this case Bacon is suspicious like Machiavelli's "*Prince*". Bacon follows his argument that a statesman cannot afford to have "soft" values like compassion, benevolence or generosity with public funds. He is responsible for wealth, order and security of his state.

People are mirroring the leader's virtues. It is contradicting the opinion that a statesman has to be a positive role model for his people. Traditionally bad virtues advance public well-being. It is one of the strangest points in Bacon's moral philosophy, that bad values support the public good. It is a kind of hard power politics comparable to the one we find in the "*Prince*" of Machiavelli. Bacon insists that serving the public needs traditional bad virtues because people are not mature enough. In Bacon's considerations of the good the individual first has to find internal goodness. In overcoming one's internal goodness to achieve the external the individual is apt to serve the public. It provides the base on which the Christian notion of charity is built, which will be discussed at a later time. Does this, however, mean that bad virtues are a necessity in order to advance public goodness?

This isn't in accordance with traditional moral philosophy. It is more the basis of power politics. Moral conduct and ethics have to cross all areas of live and particularly politics. Politicians have to be good role models. People need someone who they can trust without living in constant fear of them. To run a coun-

try (or city) based on these principles implies the danger that people cannot be held responsible for these actions. In Bacon's world there is no middle class without a high value of personal liberty and only wise men, who have overcome their egotism, are governing and serving the public.

Examples for essential qualities can be found in the fable of Ulysses, when he resists the songs of the Sirens. This behavior, so Bacon, marks a true leader. When his crew are waxing their ears to resist the songs, Ulysses is surviving by being tied to the mast and by singing his own paean of praise. Ulysses' resolution to consciously endure the Sirens is an action worthy of a statesman. It clearly shows the willingness to act while his crew reacts in a plebeian way, by evading the clear and present danger. Bacon was impressed by this heroic aristocrat's values, who favors the public over the private and regards action higher than contemplation. These aristocratic values can be dangerous, because they can lead to war. But Bacon will accept it, because an idle peace can easily corrupt the manner. While a war can prompt archaic values like bravery, pride and glory. Although public life doesn't always go hand in hand with the values of Christian charity Bacon holds active men in much higher esteem than those who are of virtue.

OF REVENGE

In his *Essays* we can recognize his pragmatic interest in moral philosophy. In *Of Revenge* Bacon (2024, p.347) classifies revenge as a kind of wild justice. When a man takes revenge, he is on the same level as his enemy. It is like a wild archaic instinct and has nothing to do

with using the ability of rational thinking. When a man suppresses his rationality, he is superior. It is a leader's quality to dismiss and pardon his enemy and it is honorable to cut short an offense. In private life it is a comprehensible way to handle it. But a good and wise man has plenty to do in the present and future to be with business in the past. If revenge should have any meaning whatsoever it needs to be carried out in public. It is not merely a common undertaking to put things in the right order; it is a principle of action and thus to be regarded higher than mere contemplation. Furthermore it serves the purpose as a reminder for leaders not to become corrupted and not to ignore the wishes of those who are governed.

The death of Caesar, Pertinax and Henry III are good examples for Bacon to show what happens when power becomes too extravagant. Bacon's moral philosophy offers this as advise for those who govern. Bundled will and affections in private life will lead to internal goodness. Bacon refers to Machiavelli's virtues in public life only when it is connected to politics and military affairs.

It is difficult to go along with Bacon's political point of view, because it assumes that people are bad by birth and need a mirror or oppressor to develop good values. Moreover, Bacon tries to distinguish private from public life and a clear-cut taxonomy of virtues of which they are a part.

CHRISTIAN CHARITY AS AN IDEAL FOR MORAL PHILOSOPHY

After his considerations on politics and scientific works in moral philosophy he transfers the same motifs onto

the individual. He stated in his scientific working that action is always to be regarded higher than contemplation and public life is always worth more than private life. He founds this on the notion of Christian charity. Bacons approach to moral philosophy is a psychological one. It shall prepare man for handling his will and affections to work for the public good.

Christians overcame the love to oneself with love of other people. If love of oneself is a natural predisposition, Christian charity is the highest level of moral conduct. In this case it becomes clear that public life is always worth more than private life. To serve other people means to overcome individual preferences. Moral philosophy always depends on the interaction with other people. So, it is much more interesting that Bacon abstracts moral conduct from a social context.

It holds a certain curiosity as it is questionable whether it is possible to investigate moral conduct without any social context. A single person has no use for moral conduct and has therefore no reason to take care of other people. Bacon claims that it must start with the individual and needs to be transferred onto the community. At first the individual needs to find his internal goodness before he is able to expand it to other people. The individual can only control his own will and his own affections and is not empowered to take control over his fellow beings. To recognize ones own abilities and bundling ones own will and affections to higher principles enables someone to achieve internal goodness. If a certain level of internal goodness is achieved, it will have a positive effect on others, i.e. external goodness.

Internal goodness affects human interactions in public, has an effect on citizenship as well as family

live. It is exactly this notion of goodness which Christians internalized and use to transfer onto others. The *Vita Activa* is one of the main pillars of Bacon's moral philosophy. Expressing inner goodness externally is an active expression whereas the love of oneself is merely contemplative. Christians value contemplation but simply as a private good and consider action as a preferable way to deal with the public.

There is a close Link between Bacon's idea of science and Christian charity in his work. To improve science is the greatest expression of Christian moral which a researcher can give to society. Inventions and developments can help to advance lifestyle and bring a better quality to human life.

Bacon was against the school of Greek philosophy which advise to find fulfilment in private life and not in public. Bacon's shows discomfort in philosophers who live their life in privacy. Man lives in a social context and needs other people to improve virtues and values. In every circumstance he needs the collective even when he makes a decision to live alone without any social contact. We can find an analogy to the ethics by Emanuel Kant, who said that common welfare counts higher than the happiness of the individual and welfare has to ensure the highest individual happiness possible. It becomes obvious that Bacon does not agree with the individual researching for private purposes.

DOMESTIC VALUES

It is not surprising that he, being a convinced bachelor, did not have a good opinion of family life. Bacon considers having a wife and children as an impediment for people who serve the public good as it simply distracts

man's attention. Raising personal wealth, marriage and taking care of children is part of private life. Only the unmarried and childless statesman can do great benefit for the public. To put his family interests behind public interests is a good indication for good moral value. As already mentioned above the qualities of a good leader do not necessarily include good virtues in the traditional meaning of the expression.

Marriage, for example, although being a perfectly good value for a civilian might become a handicap for a soldier who cannot afford any weakness when carrying out his often-deadly business. The married father focuses his attention too much on private life. One can reach quick satisfaction if he considers having children as an easy way to reach immortality in a figurative manner of speaking. This however cannot lead to internal and external goodness. It is a shortsighted way to to survive or repress the omnipresent death. To immortalize one's name through public action with fortune and great ability is clearly the heroic dimension of Bacon's moral philosophy. In the *Essay Of Death*³ Bacon announces that serving the public need and growing reputation is a motivation to become fearless of death. This supports his statement of the public being of higher importance than private life. He despises domestic life and reserves only minimal space for it even in his scientific work.

CONCLUSION

His scientific work and his ambition to serve his country influences Bacon's contemplation about moral philosophy. The key pillar of his morality is Christian charity, the overcoming of self-love to love for other

³ *ibid* p. 343

people. But he is less than stringent in his discourse. His biggest mistake is not to expand internal goodness or moral values to political conduct. He therefore becomes an outspoken supporter of brutal power politics in a Machiavellian sense. He has a strange opinion in regard to the qualities of leadership. He insists in the fact that common people cannot be trusted and need a strong hand. This, however, also implies a certain affinity for personality cult.

Moral philosophy is not Bacon's main focus of interest. He simply uses it to advance his research of the being of nature and the improvement of the welfare of the state. Man can reach high honors with investigations into science much rather than as a politician or in the pursuit of personal power.

Bacon believed in the importance of practical ethics aimed at improving individual behaviour and social order. He emphasised the need to live according to moral principles in order to enable harmonious coexistence.

One of his central ideas was the emphasis on reason and understanding as guiding principles of moral behaviour. Bacon argued that reason should be used to recognise the truth and make ethical decisions based on facts and logic.

Bacon identified various virtues that he considered essential for a good life. These included honesty, sincerity, generosity and modesty. He believed that the development of these virtues would help to promote personal growth and create a morally integrated society.

Another important aspect of Bacon's moral philosophy was his emphasis on education and knowledge as a means of moral improvement. He argued that education serves not only to develop intellectual skills, but

also to promote moral values and raise awareness of the importance of ethical behaviour.

Bacon also believed in the importance of social responsibility and community involvement. He emphasised the need to care for the needs of others and to contribute to the well-being of society. For Bacon, a morally fulfilling life was closely linked to service to others and the pursuit of social justice.

Furthermore, Bacon believed that morality was also of great importance on a political level. He argued that good governance should be based on moral principles and that political leaders have an ethical responsibility towards their citizens.

To summarise, Bacon's moral philosophy represents a comprehensive vision of a good life and a just society. By emphasising reason, virtue, education and social responsibility, he strove for a world in which people could live together in peace and harmony.

LITERATURE:

- Bacon, F. (2000). *The new organon*. Cambridge University Press.
- Bacon, F. (2021). *The essays or counsels, civil and moral*. Project Gutenberg <https://www.gutenberg.org/files/575/575-h/575-h.htm>
- Bacon, F. (2002). *The essays or counsels, civil and moral*. <http://www.uoregon.edu/~rbear/bacon.html>
- Bacon, F., & Vickers, B. (Ed.). (1996). *Francis Bacon: The major works*. Oxford University Press.
- Farrington, B. (1964). *The philosophy of Francis Bacon*. University of Chicago Press.

Gaukroger, S. (2001). *Francis Bacon and the transformation of early-modern philosophy*. Cambridge University Press.

van Malssen, T. (2015). *The political philosophy of Francis Bacon: On the unity of knowledge*. SUNY Press.

EL MIEDO, CAUSA-EFECTO DE LA DESCOMPOSICIÓN SOCIAL, MORAL

Eliasib Harim Robles Domínguez

PRESENTACIÓN

La vida contiene diversas experiencias: alegría, tristeza, placer, dolor, miedo, esta última “es una de las sensaciones más desagradables que el ser humano puede llegar a experimentar” (Castany, 2022: 20). Por eso, cuando se padece el impulso es alejarse. El miedo es una respuesta biológica que ha evolucionado, pero también se desarrolla en los individuos a través de un proceso de aprendizaje que es específico de cada persona (Mestres & Vives-Rego, 2014: 2). Sin embargo, hoy día hay una exacerbación: “el miedo no solo nos lleva a hacer el mal. También nos impide hacer bien” (Castany, 2022: 449). En el presente es una dificultad para vivir en armonía, “para sentir miedo solo se necesita cierta consciencia de un peligro que acecha” (Nussbaum, 2019: 40), y en la actualidad hay varios.

En este capítulo se observa, en primer término, como el miedo domina la sociedad a través de los *mass media* y redes sociales. En el segundo apartado, se analiza algunos de los hechos internacionales que lo generan. El tercer punto, es el miedo en la cotidianidad. Finalmente, se realiza una reflexión de la necesidad de encontrar soluciones al estado crítico actual.

LA OMNIPRESENCIA DEL MIEDO: LA INFORMACIÓN QUE NO INFORMA

En las noticias, tanto televisivas como escritas, en las redes sociales desde Facebook, que ya pasó de moda, hasta Tik Tok, que es la tendencia actual, se pueden observar los conflictos que acontecen en todo el mundo, cada uno tiene sus causas, efectos e intereses; sin embargo, algo que tienen en común, es la sensación que dejan: el miedo, una impresión que nace de la angustia, que genera pesar y crece cada vez más. Markus Gabriel apunta:

We all feel the horror of historical evil in our bones, although we ought to have been feeling it for much longer: horrific crimes against humanity never ceased to take place, in this century or the last. Syria, like many other unjust wars should have been our warning that the “end of history” does not mean that from now everything will be fine, in the sense that moral progress will eventually become automatic and no longer require our efforts and even our sacrifice for the higher ideals of human goodness¹ (2022: 19).

¹ “Todos sentimos el horror del mal histórico en nuestros huesos, aunque deberíamos haberlo sentido durante mucho más tiempo: crímenes horribles contra la humanidad nunca dejaron de ocurrir, en este siglo ni en el pasado. Siria, como muchas otras guerras injustas, debería haber sido nuestra advertencia de que el ‘fin de la historia’ no significa que a partir de ahora todo estará bien, en el sentido de que el progreso moral eventualmente se volverá automático y ya no requerirá de nuestros esfuerzos e incluso de nuestro sacrificio por los ideales superiores de la bondad humana”, (traducción propia).

Gabriel nombra a esta época *los tiempos oscuros*, donde el miedo es una posibilidad de vida, creándose una costumbre de subsistir dentro de él. A su vez, puede pasar inadvertido, se encuentra instalado no como una sensación en determinados momentos del día, sino, como un estado latente que no se extingue. La realidad de vivir con miedo es un fenómeno global que provoca estrés, inseguridad, ansiedad y desesperanza; sentimientos y/o emociones que se han vuelto parte de la cotidianidad, dando como resultado una vida de desasosiego.

Un fenómeno, que hoy día es un cáncer, es la desinformación que da lugar a la incertidumbre frenética frente a los sucesos que ocurren provocando un terror general. La desconfianza se genera desde el simple hecho de no conocer lo que está ocurriendo, “una mentira puede convertirse en verdad por el simple hecho de su circulación constante en un contexto determinado” (Ávila, 2021: 10).

La ignorancia es parte del fenómeno que genera miedo; sin embargo, saber la verdad tampoco ayuda a no padecerlo: “The more we can inform ourselves about world events every minute, the more clearly this seems to lead in the direction of unknown, alarming conditions: from the end of democracy, new pandemics and an unstoppable climate crisis to an artificial intelligence that threatens our jobs and perhaps even –as in *Terminator*– humanity as a whole with (self-inflicted) annihilation”² (Gabriel, 2022: 31). El problema es gra-

² “Cuanto más se pueda estar informado sobre los eventos mundiales cada minuto, más parece conducirse en la dirección de condiciones desconocidas y alarmantes: desde el fin de la democracia, nuevas pandemias y una crisis climática imparable hasta una inteligencia artificial que amenaza nuestros trabajos y tal vez

ve, varias vidas se ven trastocadas en todo el mundo. El resultado es miedo ante los sucesos actuales. Desde las guerras internacionales hasta los hechos locales, todo genera una parálisis o enajenamiento, con resultados terribles puesto que desestabilizan los lazos sociales.

En algún momento histórico estar informado era prioritario, se tomaban decisiones y se convivía de una manera eficaz. Sin embargo, con la llegada del capitalismo, el hiperconsumismo y el estilo de vida actual, se realizó una transformación de los intereses sociales. Ahora lo más importante es comprar, estar a la moda, hacer el *trend* y no pensar para estar relajados. Entonces al enterarse de los problemas y tensiones políticas actuales surge una necesidad de negarlo para tratar sin éxito de alejarse de la preocupación o la angustia. “Aumentan los casos de depresión [...] El miedo es síntoma de una situación social de incertidumbre” (Bunde, 2017: 276).

Cuando se vive en un marco moral donde las actitudes de individualismo, hedonismo y enajenación son toleradas e, incluso, forman parte de la cultura moderna de hiperconsumismo, existe una discrepancia en la existencia humana y social. Puesto que tales quieren convencer a las personas que sólo hay felicidad y progreso realizando acciones acordes a ese estilo de vida; sin embargo, no se vaya a osar en cuestionar las razones o se quiera dejar de hacer un día, puesto que la popularidad, el éxito y el amor que se prometen pueden perderse. Debajo de la envoltura de felicidad hay miedo.

El estilo de vida actual estimula el miedo para no conocer, pensar y ni reflexionar sobre lo que ocurre. El estar enterado de lo que acontece es una manera de

incluso, como en *Terminator*, la humanidad en su conjunto con la aniquilación (autoinfligida)”, (traducción propia).

romper con el paradigma impuesto de enajenación, lo cual no es funcional para las esferas de poder que manejan el mundo. Quizá por ello, la desinformación a través de noticias falsas o sensacionalistas sea el medio eficaz para evitarlo. Al sentir miedo surge la inmovilidad, no se puede pensar y se prefiere seguir cautivo dentro del mundo feliz creado para ser comprado.

Ejemplos de las noticias sensacionalistas pueden ser los videos que se encuentran libremente en YouTube y Tik Tok, los cuales destacan por sus títulos tan seductores como alarmantes: “¿Es posible una Tercera Guerra Mundial? Un simulador muestra una guerra nuclear en tiempo real” del canal 26 en el cual se dice que: “el objetivo del video es resaltar las posibles consecuencias catastróficas de una guerra nuclear entre Rusia y la OTAN” (2023) a la par que se ven imágenes del planeta tierra con señalamientos en rojo y azul que figuran ser los misiles y cohetes que se lanzarían al aire durante la posible guerra.

Un ejemplo más es el que lleva por nombre “¿Dónde refugiarse en caso de que estalle la tercera guerra mundial?” perteneciente a Memorias de pez. En el video se enumera los lugares a los que hay que ir para sobrevivir en la próxima guerra. Como bien se puede notar, el efecto que quieren causar es pánico a la vez que morbo. El horror al lado del mercado. Ya que lo que buscan es más espectadores, el objetivo no es informar, es vender. Utilizan a los individuos que ya se hayan acorralados en sus respectivas burbujas personales. Darle un me gusta o dejar un comentario es parte de la dinámica mercantil de la actualidad. Al final, es ganancia económica por patrocinios. El hiperconsumismo es lo que impera.

Sin embargo, no sólo existe en el ámbito privado: “la manipulación es, lamentablemente, una de las prácticas con las que los medios, gobiernos y otras entidades de poder procuran el control de la sociedad” (Cabral, 2019: 146). Es decir, hay intereses de por medio donde resulta importante que las personas se encuentren ignorantes frente a los problemas actuales, pero que surgen de las mismas instituciones gubernamentales que se suponen deben velar por los derechos e intereses de sus sociedades. En este sentido, la manipulación es “cualquier información ‘falsa, desactualizada o engañosa, presentada y promovida intencionalmente para causar daño público o con fines de lucro’. Su impacto alcanza las diferentes esferas sociales, como la salud, la ciencia y la educación, entre otras” (Cabral, 2019: 147).

El objetivo es la división y la parálisis en las acciones sociales que se pudieran realizar. Es muy claro el propósito cuando la falsedad invade los medios de comunicación, o incluso cuando se sesga la manera de transmitir los hechos, la manipulación. Lograr que las personas hagan y no lo que los intereses de las esferas de poder quieren que realicen. Como se mencionaba pueden ocupar los hechos y exagerarlos para cumplir esa finalidad. Lo importante es generar el ambiente propicio para enajenar e individualizar en la sociedad.

El mundo humano está acomodado en la compra-venta del capitalismo donde la sociedad está convencida de que el hiperconsumo es la manera de vivir y que no hay otra opción. Se ha cambiado la importancia del ser por el de tener. “La mano invisible que diseña los estilos de vida y las identidades no es el libre albedrío sino el apremio social por alcanzar los valores que dan dignidad a la persona. El individuo responde a estos valores sociales y al marco de apariencias que debe

mantener para ir en línea con esos valores comprando y realizando actividades dotadas de estatus, mediante las cuales lo evidencia” (Aso, 2021: 106-107).

Con todos estos estándares, los entes sociales se rigen para construirse dentro de una avalancha de acondicionamientos que refuerzan su existencia, pero que los arrojan a una vida determinada por necesidades externas y condicionadas. Lo que los deja ocupados y preocupados por seguir encajando, por buscar la felicidad y éxito que dicho sistema les ha convencido de que existen sólo a través de esos medios. Esta realidad determinante los conduce a vivir en el miedo, uno que se alimenta de sus preocupaciones y deseos de pertenecer.

El miedo aparece a partir de la angustia y preocupación que les causa no existir en ese contexto social. Es condicionante dentro de su estilo de vida. El no conseguir el éxito o la felicidad, estar en sintonía con la oferta y existir en las redes sociales producen una vida con estrés, ansiedad, enfermedades e intranquilidades. Todo por el temor de saberse fuera del entorno impuesto pero que anhelan totalmente; que es una apariencia de lo que verdaderamente importa o que tiene un valor real. De ahí que se pueda calificar el estado actual de la sociedad como de descomposición: “El fin legítimo de la actividad económica ya no era la producción y la acumulación sino el consumo de masas y el incremento del nivel de vida, reflejados en el estatus y el gusto [...] poder tener un mayor nivel de vida con el que satisfacer sus nuevas necesidades de consumo” (Aso, 2021: 50).

En la realidad de consumismo donde todo se produce para la satisfacción, la información se ha vuelto parte del mercado. Ya no hay una congruencia para ser parte del mundo periodístico, porque se trabaja para un patrón que dictamina que información aparecerá en los

titulares y cual no funciona para vender. Utilizando el miedo como telón de fondo, todo lo que la sociedad pueda observar será un ambiente propicio para la angustia y el estrés o, incluso, el desinterés y el rechazo.

EL MIEDO, CAUSA-EFECTO DE LA DESCOMPOSICIÓN SOCIAL

El miedo es una situación latente. Cualquier joven tiene temor de no ser aceptado por no subir una buena foto a Instagram, de no parecer exitoso, de no estar a la moda. Por lo cual se ve obligado a invertir tiempo, recursos y esfuerzo para crear un perfil acorde a los estándares del hiperconsumismo actual. Entonces quienes usan las redes sociales se ven determinados para mostrar una vida que llene las expectativas del mercado donde viven, amenazados por el miedo a perder popularidad, éxito, felicidad, estabilidad, incluso hasta personalidad y relevancia como personas

La búsqueda implacable por la felicidad que el establishment actual ha determinado es un factor que produce miedo en varios sectores sociales condicionados por el mercado y el hiperconsumismo; sin embargo, también están los otros casos, en algunos lugares, cualquier persona, pero sobre todo las mujeres tienen pánico de no regresar a casa. También hay terror de perder la vida en un fuego cruzado ya que en la actualidad hay muchos conflictos y tensiones bélicas alrededor del mundo.

Antes, el miedo era para sobrevivir en momentos precisos, era “un mecanismo de supervivencia, útil y beneficioso ya que permite antecederse y reaccionar ante los peligros del mundo en que estamos inmersos y que debemos afrontar” (Mestres & Vives-Rego, 2014:

2); sin embargo, ahora es una manera de existir frente a la realidad amenazante:

Muchos miedos se han globalizado: el terrorismo, el crimen organizado, las epidemias, el cambio climático, por no mencionar la crisis económica actual son claros ejemplos que hacen que posiblemente tengamos motivos para ser más miedosos que en siglos precedentes. Antes solo se estaba en contacto con los miedos más inmediatos y obvios, en cambio ahora tenemos que confrontarnos con todos los miedos posibles del mundo (Mestres & Vives-Rego, 2014: 3).

Se vive en un halo de preocupación, angustia, inseguridad y desesperación, convirtiendo la pretendida armonía de vivir en sociedad, en un estado de miedo y estrés. Los individuos se ven amenazados de manera física, emocional y psicológica, no teniendo ninguna seguridad de, incluso, seguir viviendo. La pregunta es cómo fue que la humanidad llegó a este punto. Se podría asumir que el problema surgió cuando en algún momento del progreso, la sociedad dejó de lado un valor importante, algo que se supone es parte intrínseca de quienes la forman: la sensibilidad, que es aquello que crea una interacción eficaz entre individuos, que formaba la esencia de una comunidad. Los progresos en los ámbitos científico y tecnológico también terminaron de aportar un poco del individualismo y enajenación:

On the basis of scientific-technological progress, our highly modern society of knowledge in the twenty-first century has produced systems that block our moral progress by eroding our faith in truth, knowledge, reality and our conscience

through fake news, digital surveillance, propaganda and cyberwars. This is the paradox of our time, and it is therefore urgently necessary to place a suitable conception of the human being at the center of moral reflections so that we can correct this imbalance³ (Gabriel, 2022: 496-497).

Todos estos acontecimientos y situaciones encaminan a una vida social sin armonía donde el miedo a no pertenecer o a sufrir alguna desgracia está más que normalizado. Pensar en la guerra resulta habitual para el presente. Los problemas que varios países tienen por diferencias e intereses económicos y políticos son la base de las tensiones que acarrear los conflictos donde varios miles de personas pierden la vida diariamente. Lo que provoca una existencia con miedo, el cual se alimenta de todo lo que las esferas de poder determinan.

El ambiente es propicio para el miedo. Un ejemplo es la problemática en medio oriente. La fuerte tensión entre Israel y Hamas, que ya ha provocado muchos decesos. También Occidente se halla inmerso en este conflicto con la continua intervención de Estados Unidos. La repercusión en ONU es alta y al parecer no hay una solución pacífica a la vista, a pesar de todas las reuniones y diálogos que se realizan alrededor de este hecho.

³ “Sobre la base del progreso científico-tecnológico, nuestra modernísima sociedad del conocimiento del siglo XXI ha producido sistemas que bloquean nuestro progreso moral al erosionar nuestra fe en la verdad, el conocimiento, la realidad y nuestra conciencia a través de noticias falsas, vigilancia digital, propaganda y ciberguerras. Esta es la paradoja de nuestro tiempo, y por ello es urgentemente necesario situar una concepción adecuada del ser humano en el centro de las reflexiones morales para que podamos corregir este desequilibrio”, (traducción propia).

La situación es otro foco de peligro, “entre las más de 35.000 víctimas mortales, casi un centenar son periodistas y trabajadores de medios que han muerto reportando el conflicto” (García, 2024: 1). Vivir en medio de estos números es una constante al miedo. Razón por la cual se han visto movimientos en las universidades de los Estados Unidos que solicitan el freno al apoyo en la guerra, pero son callados a la fuerza (RTVE Noticias, 2024). Al parecer la represión es el antídoto para mantener a raya a la sociedad, lo que provoca miedo, uno generado por el propio gobierno que protege su interés al continuar apoyando a Israel en dicha guerra. También en otras partes del mundo han surgido movimientos de la misma índole (El País, 2024; Milenio, 2024; RTVE Noticias, 2024).

La tensión global se respira en cada momento. En el mundo hay un ambiente angustioso: los conflictos armados en Ucrania, en la República Democrática del Congo (International Crisis Group, 2023: 50), o la persistente enemistad China-Taiwán (VisualPolitik, 2023), entre otras más. La violencia es latente, la posibilidad de destrucción es alta, las personas que viven en esos lugares tienen miedo, algunos han huido, pero el sentimiento de horror no les abandona. La probabilidad de que la guerra escale a un nivel más grave es alta. Las esferas de poder se preocupan por mantener su status. Es la población la que sufre con las decisiones de los altos mandos y padece del horror de vivir con la muerte demasiada cerca.

Como se observa hay una afeción en el bienestar de la sociedad, la violencia actual a la que se ve inmersa se haya en todas partes. Desgraciadamente la gente “se ve obligada a convivir de manera regular con estos hechos, a veces a través de la televisión o en

forma directa. Y aunque muchos acaban por asumirlo con cierta normalización, expertos alertan de las graves consecuencias que esta violencia puede tener para la salud mental de los [...] que están expuestos a ella” (González, 2023: 5).

Hasta ahora se habla de asuntos internacionales donde hay un malestar mental y emocional, la latente realidad que implica que la problemática escale a nuevo nivel es un marco real donde el estado de vida se condiciona al miedo. La creciente preocupación por la subsistencia no sólo de la raza humana sino del planeta mismo crea un desasosiego enorme, el cual no está errado del todo. Quizá alguno podrá decir que Ucrania, Palestina, el Congo, etc., están suficientemente lejos de América Latina, que la afección no sería tan grave si hay una escalada. Pero dónde quedan la empatía, la comunidad, la solidaridad, la propia humanidad como valor moral. Que no pase en casa no quiere decir que no sea un asunto para ser atendido y resuelto.

LA VIOLENCIA HABITUAL GENERA EL MIEDO COTIDIANO

En Latinoamérica, y en específico México, la cotidianidad está empañada por la violencia, la cual “se manifiesta en robos, asaltos, secuestros, y lo que es más grave, en asesinatos que cada día destruyen más vidas humanas y llenan de dolor a las familias y a la sociedad entera. No se trata de hechos aislados o infrecuentes, sino de una situación que se ha vuelto habitual, estructural, que tiene distintas manifestaciones y en la que participan diversos agentes” (Valero, 2022: 7).

La violencia se haya acomodada dentro de la cotidianidad. Lo que genera un estado de alerta, preocu-

pación y angustia común. La afectación sobre la vida social se vuelve palpable, la tranquilidad desaparece ante un miedo desorbitante de ser víctima de algún suceso violento. Existen varios efectos que la violencia produce, se habla, incluso, de problemas psicológicos. “Cuando hablamos de trastornos mentales no hay un factor unicausal, pero está muy claro que la violencia es uno de los factores más importantes para desarrollar depresión, ansiedad, trastorno postraumático y otras agregadas como el abuso de alcohol, la alteración del sueño y el aumento en el comportamiento suicida en la población” (González, 2023:11).

Problemas que no se resuelven de una manera sencilla. La ansiedad de volver a ser víctima es una huela que perdura por un largo tiempo. Como se menciona puede surgir depresión, un enemigo silencioso que agobia a las personas que puede terminar en suicidio sino es atendido a tiempo. La incapacidad de vivir con tranquilidad es un resultado terrible de haber sido víctima de violencia. Y debajo de todos esto se encuentra el miedo, el cual se instala para no irse. Lo peor es cuando este estilo de vida es visto como normal, es decir, se vive con el día a día, e incluso se nace inmerso en un mundo de violencia creando en los afectados una imposibilidad de diferenciarla y, sobre todo, de erradicarla:

Muchas familias han sufrido por años o décadas situaciones violentas que han normalizado. Pero no por ello dejan de comportar un estrés. El estrés crónico que produce la violencia continuada o un gran evento violento aumenta la producción de cortisol, lo que llamamos la hormona del estrés. Y eso no solamente va a traer consecuencias a nivel de nuestra

salud mental, sino también física (González, 2023: 14-16).

No sólo es la violencia de un asalto o una violación fuera de casa. También son aquellas situaciones en el ámbito familiar que generan un estado de miedo latente al cual las personas suelen acostumbrarse. Cada parte de la sociedad es afectada, existe un imperativo de sobrevivencia a toda costa dentro de esta situación:

La vida comunitaria es la primera víctima de la violencia, la percepción de inseguridad y el miedo llevan a las personas a buscar espacios seguros refugiándose en sus propias casas, aislándose, encerrándose en el individualismo y en la desconfianza, en el enojo, en el resentimiento y en el deseo de venganza. Se establece un círculo vicioso: la violencia acaba con la vida comunitaria y cuando esto sucede, se propicia la violencia (Valero, 2022: 7-8).

Hay un terrible e imperante miedo como marco de existencia puesto que no se desea ser víctima. El miedo ha trastocado la cotidianidad, la tranquilidad ha sido desterrada, por ello se busca soluciones que acortan las relaciones sociales, ya no hay un contacto directo con el otro. El individualismo y la enajenación se consolidan. Ya no se vela por el bienestar común, ya sólo se busca el individual. Lo que encaja perfectamente con el establishment actual, donde se vende seguridad: cámaras de vigilancia, cercas electrificadas, guardias de seguridad. La vida queda afectada, se renuncia a diversas experiencias por el temor a padecer de la violencia. Un ambiente enfermo es lo que se crea. “Cuando lamentablemente una persona es víctima de violencia [...] se lo hace saber a los demás y crecen las sensaciones de

inseguridad, de amenaza, de saber que uno o una está en peligro. Entonces la gente comienza a tener reacciones de estrés y angustia con un fuerte impacto tanto en la salud mental como en la manera de vincularse con la comunidad” (González, 2023 : 37-38).

La amenaza que el individuo siente de repetir la situación es alta, por lo cual los sentimientos y sensaciones de angustia, preocupación y estrés están a flor de piel. El ambiente es propicio para que el miedo absorba su vida. Dando como resultado un desequilibrio en la salud mental, e incluso, física. La situación se complica porque las emociones de estrés y angustia que se viven son causa y consecuencia del miedo, es un círculo vicioso que no ofrece una salida. La sociedad está enferma por la violencia, la cual “está íntimamente ligada a la vulnerabilidad de la población. Al deteriorarse la vida comunitaria por el clima de inseguridad que provoca miedo, aislamiento y que desanima a participar en la vida común, se debilita el tejido social que brinda seguridad a los miembros de la comunidad” (Valero, 2022: 8).

No es una problemática que se detiene en la individualidad de los que sufren de ella. Sino que, al cortar su vida social, la afección se extiende a los demás. Si se piensa en los ataques del narcotráfico, los asaltos, asesinatos, violaciones y demás actos violentos, se puede comprender que las víctimas han sido trastocadas, lastimadas y su vida no será la misma. Por otro lado, cuando hay contacto con la violencia desde edad temprana el resultado es desalentador, puesto que se normaliza:

Si siempre [se ha] vivido rodeado de violencia, [se dirá] que eso es lo habitual: lo normalizas y te acostumbra [...]. Y cuando vives durante años en esa

violencia constante, uno empieza a negligir, es decir, empieza a dejar de verla, a tener cierta ceguera o a normalizarla como manera de defensa. Pero esa violencia tiene que ser algo constante, casi permanente para que llegamos a pensar que así es la vida (González, 2023: 49-51).

Se ha habituado tanto al miedo, dolor, angustia que se produce de la violencia que ya no se puede pensar en una existencia fuera de esa dinámica cotidiana. Quizá este estilo de vida sea el más peligroso, pues el normalizar un contexto, en este caso, la violencia, significa que pierde el impacto de su alcance, es decir, sigue siendo grave, pero ya no se le ve como eso, entonces el miedo pasa a ser algo habitual. Por lo cual no es necesario realizar un cambio. Exponerlo de esta manera es alarmante. No es posible que haya personas e, incluso, sociedades que se hayan acostumbrado a vivir así, es inhumano, atenta contra todo lo bueno, eficaz o digno que se tiene al hablar de vida.

Se ha mencionado que es normal tener miedo, funciona como un método de supervivencia, pero lo que no es correcto es no dejar de sentirlo, incluso durmiendo. No hay un equilibrio en la cotidianidad, entonces el miedo ya no es por conservación de la vida, sino una existencia condicionada para sobrevivir, deja de disfrutar para someterse en un sistema de resistencia:

Entre las repercusiones de esta problemática destaca el miedo al delito, aunque sus efectos negativos en la vida cotidiana son poco percibidos, este sentimiento ha permitido que el individuo genere medidas preventivas, que en algunos casos han llevado a la ruptura de la comunicación interpersonal, a fracturar los lazos sociales, al desgaste del tejido

social en las comunidades, así como el abandono y la pérdida de control sobre los espacios públicos, de la misma manera representan un peligro para la seguridad individual y colectiva, tal es el caso del uso de armas de fuego o cerrar la calle y colonia (Valero, 2022: 9).

Como se logra observar las soluciones no son las más eficaces o adecuadas, simplemente permiten una enajenación y ruptura del conjunto social. Ya no importa el bienestar del otro, sólo el propio. El miedo a su vez tiene un uso como proteccionismo contra lo diferente. “Cuando las personas se temen unas a otras, y temen lo que les depara un futuro desconocido, el miedo las lleva fácilmente a culpar a unos cabezas de turco, a fantasear venganzas y a que cunda una tóxica envidia de la suerte de los afortunados” (Nussbaum, 2019, 20). Nussbaum coloca la venganza y la envidia como marcos en los que el miedo se haya de fondo. Es preocupante como esta sensación desencadena actitudes problemáticas. Puesto que la posibilidad de que devengan en acciones perjudiciales es alta. Nussbaum comienza su capítulo 3, titulado: *La ira, hija del miedo*, de la siguiente manera.

Estados Unidos es un país enfadado. Es una historia que viene de lejos, pero la ira parece hoy más generalizada y estridente. Los hombres culpan a las mujeres, las mujeres culpan a los hombres de clase trabajadora. A la derecha, nos encontramos con una histérica culpabilización de los musulmanes; a la izquierda, se cargan furibundamente las culpas sobre quienes critican a los musulmanes. Los inmigrantes echan la culpa de sus vidas al nuevo régimen político. Los grupos dominantes culpan a

los inmigrantes de la inestabilidad de todas nuestras vidas (2019: 76).

El miedo se haya inmiscuido de forma palpable en la vida social; puesto que es un reflejo de la separación que existe gracias a notar y exponer la diferencia, ya sea de sexo, clase social, lugar de origen. Creando un enojo desmedido porque el otro es culpable de la problemática actual. Y no sólo ocurre en los Estados Unidos, es muy cierto que en muchas naciones lo diferente es el enemigo, ese que produce miedo y con el que se pelea por la subsistencia.

El otro observado como lo diferente es lo que causa la división, puesto que en lugar de comprender las oportunidades de desarrollo que se pueden hallar en la diversidad, se encuentran motivos para segregarse con el fin de un proteccionismo exagerado. Se observa al diferente por su país de origen, preferencia sexual, idioma, creencia religiosa, asociación política, incluso por su sexo. Es decir que todo aquello que define la individualidad de un ser lo pueden volver blanco de ira. Ese sentimiento y/o emoción que Nussbaum coloca como hija del miedo y que a su vez lo produce para aquellos desgraciadamente elegidos como causantes de la problemática. Detallando la situación de las mujeres, en la actualidad hay un fuerte movimiento de reivindicación puesto que existen los feminicidios.

Observando a México, ser mujer es estar siempre alerta para no ser una víctima. Este sector poblacional padece de una violencia sumamente marcada y arraigada en el ámbito sociocultural, para entenderlo, hay que observar cuál es el significado de la violencia que se ejerce sobre ellas lo que sería: “cualquier acción u omisión, basada en su género, que les cause daño o su-

frimiento psicológico, físico, patrimonial, económico, sexual o la muerte tanto en el ámbito privado como en el público” (INEGI, 2022: 1). Como se denota la gama de violencia que se ejerce sobre este sector poblacional es amplia. Entonces el miedo es parte de su cotidiano. Hay temor de salir a la calle y no regresar a casa.

La violencia contra las mujeres desde el simple hecho de no dividir los quehaceres domésticos en casa hasta el asesinato por ser mujer, son situaciones que deben ser cuestionadas. Este tipo de acciones se hayan afincadas en el estilo de vida actual, que es fruto de varios años de una cultura donde el lugar de las mujeres ha sido el segundo. “Las mujeres en México pagan con su vida la factura de una sociedad misógina y violenta; y de un sistema impune y corrupto” (Valero, 2022: 12); viven un estado de alerta provocado por la ansiedad, la preocupación y el estrés de convivir con posibles agresores, es una realidad totalmente alejada del bienestar y de la armonía.

Este es un ejemplo de la realidad para un sector social, pero que se puede aplicar a otros, con sus respectivas similitudes y diferencias, como son los pobres, los indígenas, las mujeres trans, etc., Al final, el ambiente social se ve oscurecido por el halo de la violencia. “El miedo al delito no es un fenómeno exclusivo de las víctimas, sino que también es un sentimiento compartido por las personas que no han sido víctimas de la delincuencia” (Valero, 2022: 9).

Todos padecen el miedo, producido por la violencia cotidiana, ya siendo víctima o por la posibilidad de serlo; observando los problemas económicos, políticos, culturales que se encuentran en otros continentes que generan tensiones y guerras; la desinformación; la vida impuesta por el hiperconsumismo o por todas juntas y

algunas más. Es un fenómeno que supera la geografía de una región, es una situación global. Es una pulsación cotidiana de problemas, situaciones agravantes y conflictos que definen el estilo contemporáneo de vivir. Con este panorama puede ser entendido que la sociedad se haya enmarcada por el miedo exacerbado, condicionado y normalizado. Una situación que debe ser atendida con clara imperiosidad.

REFLEXIONES

Se han observado las condiciones donde el miedo es el sentimiento imperante, el estilo de vida utilizado por las esferas de poder con el fin de dominar. El miedo ya no es una simple reacción biológica para la supervivencia humana, se ha transformado en el modo vigente de vida. El miedo está normalizado, se sale a la calle con temor a ser víctima de un asalto, de un robo, de que estalle la guerra mundial. Se encierra uno en casa para evitar los problemas sociales, pero se aleja de la comunidad, atribuyéndole un valor superior al enajenamiento y al egoísmo, ya no importan los demás, sólo que uno mismo sobreviva. Pero ni siquiera en casa el miedo desaparece, la vida virtual debe ser perfecta por lo cual la apariencia, el consumismo y la inmediatez del placer son los marcos para existir en el mundo *online*.

La pregunta que surge entonces es cómo salir de esta situación, el primer paso es estar consciente, es decir, observar la realidad, y comprender cómo se vive, cuáles son los lineamientos en los que se permite al miedo establecerse en la vida cotidiana. La sociedad requiere de un nuevo paradigma para convivir, pero este no se gestará hasta que el espíritu crítico sea parte primordial en la interacción humana. Por lo cual el es-

tudio y las expresiones artísticas pueden ser los recintos para llegar a conocer, reconocer y proponer el significado de la humanidad, una que vive en este siglo y que se enfrenta a la sobrevivencia más que en otras épocas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aso Miranda, L. (2021). *El triunfo de la apariencia sobre el ser. La construcción de la identidad mediante el consumo continuo de experiencias y su exhibición en redes sociales*. (Tesis doctoral). Recuperada de la base de datos Dialnet. (Núm. 301053).
- Ávila Izquierdo, P. E. (2021). *Influencia de las noticias falsas en redes sociales en el contexto de la Covid-19*. (Tesis de maestría). Recuperado de la base de datos de la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil. <http://repositorio.ucsg.edu.ec/handle/3317/16326>
- Bude, H. (2017). *La sociedad del miedo*. Barcelona: Herder.
- Cabral Vargas, B. (2019). “Manipulación de la información en medios de comunicación digitales e impresos”. En G. A. Torres Vargas y M. T. Fernández Bajón (coord.) *Verdad y falsedad*. (145-165). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castany Prado, B. (2022). *Una filosofía del miedo*. Barcelona: Anagrama.
- Canal 26. (2023) *¿Es posible una Tercera Guerra Mundial? Un simulador muestra una guerra nuclear en tiempo real*. Recuperado abril 30 de 2024, de <https://www.youtube.com/watch?v=1bIaN7c6pxw>
- El país. (2024). *España. Las protestas estudiantiles por Palestina llegan a la Universidad Complutense*

- de Madrid*. Recuperado mayo 8 de 2024, de https://www.youtube.com/watch?v=IzhDxoY_APA
- Gabriel, M. (2022) *Moral progress in dark times. Universal values for the twenty-first century*, Cambridge: Polity Press.
- García, Yeny. (2024). “*La muerte de cerca*”, *el peligro de reportar la guerra entre Israel-Hamás*. Voz de América. Recuperado mayo 2 de 2024, de <https://www.vozdeamerica.com/a/retos-reporteros-gaza-israel-hamas-libertad-de-prensa/7589461.html>
- González Díaz, Marcos. (2023). *Violencia en México: “Cuando vives durante años en una violencia constante, uno empieza a dejar de verla o a normalizarla como manera de defensa”*. BBC News Mundo. Recuperado mayo 5 de 2024, de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-61173421>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2022) *Violencia contra las mujeres en México*, INEGI, recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/tableroses-tadisticos/vcmm/>
- International Crisis Group. (2023). *10 conflictos para tener en la mira en 2023*. Recuperado mayo 1 de 2024, de <https://www.crisisgroup.org/es/global/10-conflicts-watch-2023>
- Memorias de pez. (2024). *¿Dónde refugiarse en caso de que estalle la tercera guerra mundial?* Recuperado abril 30 de 2024, de <https://www.youtube.com/watch?v=Cc5efTcu2Q4>
- Mestres, F. & J. Vives-Rego. (2014). “Reflexiones sobre el miedo en el siglo XXI: filosofía, política, genética y evolución”. *Arbor*. 190 (769): 1-11.
- Milenio (2024) *Estudiantes de la UNAM se suman al movimiento pro Palestina en México*. Recuperado

- mayo 14 de 2024, de <https://www.youtube.com/watch?v=ci9RhQRNHII>
- Nussbaum, M. C. (2019). *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Barcelona: Paidós.
- RTVE Noticias. (2024). *EE.UU.: Las protestas de estudiantes preocupan a los demócratas por la pérdida de apoyos a Biden*. Recuperado mayo 2 del 2024, de <https://www.youtube.com/watch?v=KLHe8RK94HU>
- RTVE Noticias. (2024). *Francia. La policía de París desaloja a estudiantes pro palestinos en Sciences Po*. Recuperado mayo 14 de 2024, de <https://www.youtube.com/watch?v=7cUFZ4skrVQ>
- Valero Chávez, Aída Imelda. (2022). *Violencia social en México: su impacto en la seguridad ciudadana*. UMD. Recuperado de la base de datos del Gobierno de México: <https://generaconocimiento.segob.gob.mx/biblioteca/violencia-social-en-mexico-su-impacto-en-la-seguridad-ciudadana>
- VisualPolitik. (2023). *¿Qué dicen las simulaciones sobre una guerra en Taiwán?* Recuperado abril 29 de 2024, de <https://www.youtube.com/watch?v=uYOF42vHLTw>

LA SOLEDAD, UN PROBLEMA EN LA TRANSICIÓN AL SIGLO XXI

Juan Jesús Monroy Mendoza

INTRODUCCIÓN

Con mucha extrañeza, desde América Latina, nos preguntamos *¿Qué es el Ministerio de la Soledad y por qué algunos países han creado esta cartera?*¹, pues, tal cual, este es el encabezado del diario La República, de Perú, e investigando sólo un poco más a fondo, nos encontramos con que no es solamente un Ministerio de la soledad, sino que existen varios países, tratando de ocuparse del mismo menester, la “soledad”. En la actualidad la *soledad*, es un problema tan relevante, por lo menos, para Japón y Reino Unido, como para que el estado tome cartas en el asunto. De lo anterior, surge la siguiente interrogante, será el problema de la *soledad* un caso excepcional y aislado, que solamente aqueja a japoneses y británicos, o es por el contrario un problema que nos atañe a todo ser humano, además, de ser lo uno o lo otro, cuáles son los factores que lo originan y si se puede hacer algo, desde la reflexión filosófica, para tratar de atenuarlo, entenderlo o por lo menos visibilizarlo.

¹ El artículo aquí mencionado es publicado el 24 de octubre de 2022 en el Diario La República, se agrega a continuación el link, para su consulta: <https://larepublica.pe/datos-lr/2022/10/24/que-es-el-ministerio-de-la-soledad-y-por-que-algunos-paises-han-creado-esta-cartera-japon-reino-unido-oms-lrtm#:~:text=¿Cuáles%20son%20las%20funciones%20del,los%20lazos%20entre%20los%20ciudadanos.>

Lo más común, en este primer cuarto del siglo XXI, es pensar que el problema de la *soledad* se encuentra íntimamente vinculado con el gran malestar que ha marcado el inicio de siglo, es decir, la pandemia por la COVID-19, como bien podemos leer en el artículo, antes recurrido, pero el presente trabajo de investigación pretende hacer un análisis más profundo, pues, creo que hay algunas evidencias de que este problema se ha gestado desde antes y que es la consecuencia de una serie de descuidos en materia de una crisis humanista, que se viene extendiendo desde el siglo pasado, que además, no es únicamente problema singular que aqueje a la población de ciertos países particulares, sino que es un malestar globalizado, que amenaza, silenciosamente, con cubrir al mundo, de no tomarse las medidas necesarias.

ORIGEN IDEOLÓGICO DEL PROBLEMA

Si bien es sabido que, en la filosofía occidental, la mayoría de los cuestionamientos encuentran antecedentes desde el periodo griego clásico, y que se desenvuelven durante el medievo, pasando por la modernidad y la posmodernidad, hasta llegar a la contemporaneidad, en esta ocasión considero, para los fines requeridos, no recurrir hasta el origen, pero sí hasta uno de los pináculos fundamentales de la filosofía política y que será esencial para el desarrollo ético-político, que considero es el más conveniente, para poder abordar, con pertinencia, el problema de la *soledad*, pues *soledad* implica, aunque burdamente, la ausencia del *otro*.

Por consiguiente, iniciaremos el análisis genealógico del problema en el periodo moderno, muy concretamente con la corriente contractualista, porque me

parece sumamente necesario recalcar la polaridad de ambos periodos, quiero referirme a la modernidad y la contemporaneidad; pues, iniciando el análisis con la metáfora contractualista, distinto de los periodos y nociones que anteceden, nos encontramos en el momento donde la dualidad individuo-colectividad pudiera empezar a ser un conflicto. No antes, pues en las interpretaciones medievales, queda clara la necesidad de una guía externa, atribuida a una causa divina, incluso en el luteranismo, queda manifiesta, la necesidad de una guía espiritual, llamémosle ética o moral que se ve materializada en la traducción de la biblia, pero, pese a todas las consecuencias bélicas que implicó el movimiento protestante, el Hombre seguía siendo sometido a la imposición externa de una *Ciudad de Dios* hablando en términos agustinianos.

Pero en el periodo moderno, el enaltecimiento antropocentrista, desplaza la idea de Dios para imponer al Hombre como “medida de todas las cosas”, situación que alertaría y supondría la imposición de un Hombre que pretendiera ponerse en una posición privilegiada, en relación de prácticamente todas las cosas, pero, curiosamente esto no ocurrió así, pues la metáfora contractualista, implica según Hobbes un “pacto de unión”, es decir, la preferencia de lo colectivo por sobre de lo individual, una exaltación de lo humano por sobre los intereses individuales. Por eso considero interesante que iniciemos formalmente esta reflexión en este momento particular.

UNA NOCIÓN DE MECANICISMO EN HOBBS Y SUS IMPLICACIONES

Inaugurando este apartado respecto a la visión que nos muestra la metáfora contractualista, es relevante hacer la comparación respecto de una noción de Hombre y posteriormente una visión humanista que se contraponen radicalmente a la encontrada en la posmodernidad, en el siglo XX, y que mejor obra para iniciar el análisis que con el *Leviatán*² de Thomas Hobbes, filósofo inglés denominado iusnaturalista³, y que por consiguiente, creía que hay una serie de derechos naturales que todos poseemos, de donde se puede interpolar que hay una noción de “derecho natural”, fundamentalmente perceptible, en su obra magna *Leviatán*, pues el autor creía que por medio de la razón el universo, la cultura y la naturaleza tienen un orden y una armonía determinada.

Y al respecto se describe que: *mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres.* (Hobbes 2012, §XVI 75)

Circunstancia que enmarca meritoriamente lo que se conoce, en Hobbes, como “estado natural”: un

² Concretamente en el capítulo XIV *De la primera y de la segunda leyes naturales y de los contratos.*

³ Del latín *jus naturale*, que para Hobbes “es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.” (Hobbes 2012, §XIV 75)

estado donde, por la preservación de la vida propia, esta permitido hacer la guerra contra quien sea.

Entonces, en Hobbes encontramos que todos los Hombres son iguales respecto de un derecho natural, pero también intelectivamente, pues él menciona:

En cuanto a las facultades mentales (si se prescinde de las artes fundadas sobre las palabras, y, en particular, de la destreza en actuar según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aún éstos en muy pocas cosas, ya que no se trata de una facultad innata, o nacida con nosotros, ni alcanzada, como la prudencia, mientras perseguimos algo distinto) yo encuentro aún una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza. Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual. (Hobbes 2012, §XIII 71)

Pero, también señala que “perseguimos algo distinto”, exaltando la parte liberalista del autor, que reconoce el *deseo* como parte fundamental del Hombre, así como también la competencia por alcanzar el *objeto de deseo*, ocasionando discordias, pues “tales recursos son insuficientes (...) y están sujetos a enajenación y disminución.” (Hobbes 2012, §XXIV 71)

Es por lo anterior que resulta necesario el denominado “pacto de unión” y con ello el paso al “estado civilizado”⁴. Por consiguiente, el reconocimiento del

⁴ Del latín *estado civitas*, que Hobbes interpreta como: “algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos:

*otro*⁵, el surgimiento de una ética y la concepción del Hombre como ser social, están dotados de características muy peculiares, concretamente en el marco de la competencia por los recursos materiales y un descontrol del deseo, lo que produce una enajenación mecanicista, o como algunos críticos puntualizarían:

El materialismo de Hobbes es un materialismo mecanicista. Por eso, Marx, comparando a Hobbes con Bacon, escribía que la materia de Bacon <<sonríe al hombre con todo su poético y sensual esplendor>>, mientras que en Hobbes <<la materialidad pierde su flor y se convierte en la materialidad abstracta de un geómetra>>. (Rosental 1946, 139, 140)

En resumen, en la filosofía de Hobbes encontramos un “materialismo determinista” que influye en la condición humana sin tomar en cuenta sus dimensiones metafísicas o teológicas. Esta omisión se evidencia en el siguiente pasaje del libro *Leviatán*: “Y los que investigan poco o, simplemente, no investigan en las causas naturales de las cosas, tienen inclinación a suponer e

autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera.” (Hobbes 2012, §XVII 101, 102)

⁵ En este punto cabe aclarar que se entiende por “el otro”, en este trabajo de investigación, la concepción del filósofo lituano Emmanuel Lévinas, expuesta en su obra *El Tiempo y el Otro*: “el Otro, como rostro que me interpela y restituye, no es mera representación y mismidad, sino por el contrario, hay en él la presencia ausente de la idea de infinito, que me ordena y que lo hace incapaz de ser sometido por mí.” Confróntese (Lévinas 1993, 20-24)

imaginar varias clases de fuerzas invisibles.” (Hobbes 2012, §XI 61, 62)

Al analizar la perspectiva de Hobbes, identificamos uno de los principales riesgos de la modernidad: la tendencia a limitar la naturaleza humana únicamente a su aspecto racional y formal, ignorando su dimensión emocional e instintiva, tal como se evidencia en el siguiente extracto:

Resulta evidente que la cosa vista se encuentra en una parte, y la apariencia en otra. Y aunque a cierta distancia lo real, el objeto visto parece revestido por la fantasía que en nosotros produce, lo cierto es que una cosa es el objeto y otra la imagen o fantasía. Así que las sensaciones, en todos los casos, no son otra cosa que fantasía original, causada, como ya he dicho, por la presión, es decir, por los movimientos de las cosas externas sobre nuestros ojos, oídos y otros órganos. (Hobbes 2012, §I 5)

La cita sugiere cierta influencia platónica, ya que denota un menosprecio hacia el cuerpo y una sobrevaloración de la sustancia, aunque también reconoce cierto empirismo, del cual el autor menciona, debemos ser cautelosos. Aunque Hobbes se centra en temas políticos, no puede escapar del problema fundamental que surge en la era moderna con René Descartes, es decir, el problema de la certeza. Ya más avanzado el discurso del *Leviatán*, Hobbes retomará este asunto, resumiendo su postura materialista afirmando que “Todo lo que es real es material, y lo que no es material no es real”. (Hobbes 2012, §XXI p58)

En suma, el materialismo de Hobbes es determinista, en tanto que condiciona lo humano, en este caso a la técnica, lo factual y comprobable, sobreestimado

por encima de lo metafísico, lo sensible y subjetivo, por consiguiente, podemos identificar este mecanicismo como una pérdida de la posibilidad de interpretación teleológica para el individuo y lo humano. En la interpretación del filósofo británico, el individuo está coartado por el contrato, sometido por el Leviatán, en aparente beneficio de lo colectivo, pero menguado respecto de su humanidad dual que no solamente es racional, ordenada y estructurada, sino que también es pasional y sensible; como lo mostraría Nietzsche posteriormente, apolíneo y dionisiaco. En el siguiente apartado se analiza lo anterior con más detenimiento.

LA NOCIÓN DE HOMBRE EN HOBBS DESDE EL CONTRACTUALISMO MODERNO

Derivado de la noción mecanicista de Hobbes se visibiliza una, igualmente fría y cruel, visión del ser humano, pues, en su entendimiento, “Cada hombre es enemigo de cada hombre” (Hobbes 2012, §XIII 73), porque, en esta perspectiva, la vida es una contienda por los recursos limitados, y el autor enfatiza que en el estado de naturaleza, donde reina la libertad sin restricciones, el ser humano es incapaz de avanzar o progresar, ya que la ausencia de seguridad impide cualquier posibilidad de mejora.

El afán de lucha se origina en la competencia. La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra. Porque el medio que un competidor utiliza para la consecución de sus deseos es matar y sojuzgar, suplantar o repeler a otro. (Hobbes 2012, §XI 56)

Hobbes sostiene firmemente que el enfoque mecanicista del ser humano conduce a ser enemigo de su prójimo en el estado natural, y finalmente rechaza las cualidades que nos ofrece ese estado natural, a las que Nietzsche se referirá como lo “dionisiaco”.

Sin embargo, a pesar de que no se manifieste de manera evidente en el *Leviatán*, en contraste con las ideas expuestas en *El contrato social* de Rousseau, Hobbes aboga por ciertos aspectos *dionisiacos* al tratar de resaltar la importancia del estado civilizado, tal como se ilustra en la siguiente frase:

Y en el amor a las artes. El afán de saber, y las artes de la paz inclinan a los hombres a obedecer un poder común, porque tal deseo lleva consigo un deseo de ocio, y, por consiguiente, de tener la protección de algún otro poder distinto del propio. (Hobbes 2012, §XI 56)

Hobbes sostiene que es dentro del contexto de un estado civilizado donde pueden florecer las artes, la cultura y la paz. Sin embargo, esta concepción se entiende únicamente como un orden *apolíneo*, si nos basamos en el marco conceptual de Nietzsche. En consecuencia, Hobbes termina haciendo una apología ingenua de lo que implica el estado civilizado, ya que no percibe que las artes, la cultura y la filosofía son manifestaciones que abarcan tanto la porción pasional e instintiva, lo *dionisiaco*, como el orden proporcionado por la razón, lo *apolíneo*. Esta unión implica la complementaria contradicción que es el Hombre.

Lo anterior es ejemplo de los peligros que implica la reducción del Hombre y de lo humano a circunstancias netamente mecanicistas, pues el ser humano no es solamente razón y no es únicamente estructura que

condiciona su acontecer, es también la posibilidad de crear algo nuevo impulsado por el libre albedrío de su pensamiento, el ser humano también es pecado, pasión y carne sintiente, es la posibilidad de elección del mal por encima del canon convencional.

La noción del mecanismo en Hobbes, como aquí se pretende visibilizar, es una fría y calculada competencia, de todos contra todos, por el recurso limitado, por consiguiente, desencadenará una relación con el *otro* sin ninguna responsabilidad ética, el estado en Hobbes, pretende ser la incubadora sintética que remplazará el cuidado del Hombre por su prójimo, dando como resultado una relación indirecta con el *otro*, o una relación mediatizada por el estado. Por consecuencia, el alejamiento y la extrañeza respecto del *otro*, nos imposibilita para poder siquiera acompañar o ser acompañados, entonces, el Leviatán resultará ser no sólo el demonio que simboliza al estado coercitivo, sino el demonio que nos arroja a la *soledad*, en un intento por homogeneizar el comportamiento del Hombre colectivo.

Igual que en la famosa novela de Anthony Burgess, *A Clockwork Orange*, las estructuras de poder, son un arma ideológica de doble filo, que dan pero también quitan y que no dejan de ser sintéticas, pues la misma ironía de imaginar una naranja mecánica no deja de ser una crítica de la ideología homogeneizante, que desposee al individuo de la posibilidad de hacer una crítica, como se muestra en el siguiente fragmento del clásico inglés: “Los horribles y grasños brachnos (sucios bastardos) de aquel terrible mesto (lugar) blanco me habían hecho así, obligándome a necesitar bondad y ayuda, e imponiéndome el deseo de dar yo mismo bondad y ayuda, si alguien quería recibirlas.” (Burgess 2001, 86) Aquí se muestra la imposición de

una moral dogmática, ajena por completo a una ética orgánica, pues el protagonista, Alex DeLarge, ha sido homogeneizado hasta ser transformado en el ente “mecanizado” para quien es tortuoso concebir el mal e imposible hacer el mal, situación sumamente preocupante, siendo que en la actualidad la realidad ha superado a la literatura. Pues como ya lo advertía Hannah Arendt, denunciando los peligros de “la banalización del mal” o también Jean Baudrillard en su libro *La transparencia del mal*, el mecanicismo que aquí intento plantear, recurriendo al fragmento de la naranja mecánica, es paralelo a la noción de “simulacro” en Baudrillard, una moral simulada, carente en todo sentido de una espontaneidad orgánica.

Retomando entonces el hilo principal, respecto a una noción de Hombre desde el contractualismo en Hobbes, resulta ser que este sería un Hombre “mecanizado” es decir una *simulación* de Hombre desprovisto en esta concepción de una ética orgánica parte de su misma naturaleza humana, que le permite entablar una relación con *el otro* de una manera directa y una relación de mutuo cuidado, permitiendo así un verdadero acompañamiento y por consiguiente una fuerza que se sobrepone a la *soledad*; pero en cambio el ser humano, que ha heredado esta ideología que prioriza la competencia por el recurso material, vive en la *simulación* de una relación con los demás, dejando de lado lo más importante en una especie de ironía kafkiana, tal como se muestra en *La metamorfosis*, donde Gregorio Samsa se muestra más preocupado por perder su trabajo que por la misma situación de estar imposibilitado para poder ponerse en pie, pues se encuentra transformado en un insecto gigante.

Pero no todo el contractualismo y mucho menos la filosofía política entera se encamina de esta misma manera, pues en términos generales Carl Marx, así como varios postmarxistas, nos hacen ver la importancia de la crítica, presente tácitamente en su dialéctica del amo y el esclavo, que es un pilar fundamental para dar continuidad al cambio y “mover a la historia”. Pero sin ir tan lejos encontramos en Rousseau un buen contraste que, desde el planteamiento de una visión más humanizada del Hombre, viene a darnos una pista de cómo podemos vislumbrar una alternativa que nos ayude a no caer en la *soledad*.

UNA VISIÓN DEL HOMBRE MODERNO DESDE EL CONTRACTUALISMO ÉTICO DE ROUSSEAU Y SUS IMPLICACIONES.

En la metáfora del contractualismo moderno, encontramos dos momentos claros de transformación y cambio. El primero, llamado por Thomas Hobbes “pacto de unión”, marca el surgimiento de la colectividad con el objetivo de unir fuerzas y superar el caos predominante, protegiendo así la vida al cuidar unos de otros y encontrar por primera vez un “lugar seguro”. Simultáneamente, en el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Jean-Jacques Rousseau dirá que “El primer sentimiento del hombre fue el de su propia existencia; su primera preocupación, la de su conservación.” (Rousseau 1993, 34) Y con el surgimiento del Hombre surge también lo humano como tal. Según la interpretación de Jean-Jacques Rousseau, no sólo existen el “estado natural” y el “estado civilizado”, sino también un “estado intermedio” en el que el Hombre disfruta de los beneficios de ambos: los instintos

naturales y el orden proporcionado por la razón, según los estados descritos por Hobbes.

En ese momento, surge el Hombre tal como lo conocemos, en la dualidad de ser sensible y racional, como también menciona Carmen Demárquez. Para ella, el Hombre “no se ha consumado en el estado ‘puro’ de [la] naturaleza [del hombre], por lo que se puede afirmar que lo humano en su plenitud no está aún presente en él” (Demárquez 2006, 108). Así, en el estado intermedio no sólo emerge el Hombre, sino también lo humano, es decir: una ética, una política, una sociedad, entre otras cosas, así como la necesidad de un “espacio seguro”. En suma, Rousseau tiene una interpretación de lo humano no sólo como orden y estructuras político-sociales, sino que él comprende que lo humano es también deseo, pasión e incluso la posibilidad del sin sentido o la posibilidad de hacer el mal, lo que le permite tener a lo largo del *Contrato social* y el *Emilio* una noción del Hombre en el pleno entendimiento de lo que implica su dualidad, *apolínea* y *dionisiaca*.

Esto nos conduce a un segundo momento y al pensamiento de John Locke, quien enfoca su reflexión en la metáfora del contractualismo para explicar el surgimiento de la propiedad privada y la necesidad de que el estado garantice su preservación.

Entonces, ambos momentos, como se expresan aquí, son producto del miedo, en primera instancia, el miedo a que “el otro” nos dañe y en segunda instancia miedo de que “el otro” nos quite lo que es de nuestra propiedad, hablando burdamente. Partiendo de esta reflexión no es extraño que en la interpolación del liberalismo nos encontremos “solos”, si “el otro” es aquel de quien debemos cuidarnos, pero en Rousseau hay más que el mecanicismo y materialismo que ya se ha des-

crito, previamente en Hobbes; porque Rousseau, como ya se explicó en párrafos anteriores comprende al hombre como un ser que debe gozar plenamente de los beneficios del estado natural y del estado civilizado, por consiguiente, goza de la bondad inocente del prójimo heredada del estado natural:

El primero, a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró gentes lo bastante simples para crearle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil, ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores hubiera ahorrado al género humano aquel que, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes: «Guardaos de es-cuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie!». (Rousseau 1993, 33)

Para Rousseau, “somos libres, iguales y felices por naturaleza”. En su estado natural, las personas son buenas; es la sociedad la que las corrompe, pues el autor explica que el inicio de la sociedad civil marca el origen de la desigualdad y muchos de nuestros males. Rousseau estaba convencido de que somos libres, iguales y felices por naturaleza, y que la sociedad es la fuente de la desigualdad humana. Pero el autor también es sumamente directo afirmando que el origen del mal, por decirlo de algún modo, es la propiedad privada. En este sentido, recapitulando e hilando las ideas aquí planteadas Rousseau entiende que el surgimiento de la sociedad civil es algo necesario para salvaguardar la existencia del hombre y forzosamente debe surgir como parte de lo humano, pero al mismo tiempo nos sólo ve “al otro” como alguien de quien cuidarse, sino

también como alguien bueno por naturaleza, alguien de quien cuidar y alguien que me va a cuidar.

Distinto de Hobbes, en Rousseau no encontramos un determinismo dogmático que reduce al Hombre y a lo humano a un mecanicismo coercitivo por parte del Leviatán, sino que encontramos la posibilidad, en función de un libre albedrío, poder escoger entre el bien y mal, no hay una relación indirecta a través del Leviatán únicamente, sino una relación ética y directa con “el otro”, en este sentido, en la propuesta de Rousseau el *otro* esta más cerca.

En suma, el propósito de la comparación del concepto de Hombre, entre Hobbes y Rousseau, pretende visibilizar el peligro de la ausencia de una perspectiva humanista en el diseño de las estructuras socio políticas, así como también permitimos intuir, en función de la búsqueda de la resolución de problemas vigentes, que conceptos son eje central en torno al cual giran los problemas contemporáneos, así como su desarrollo a través del tiempo y el resultado aquí encontrado muestra que la ética es uno de los pilares fundamentales para el rescate del Hombre y de lo humano. Como coincide Shaday Santos Moreno-López en su artículo *La condición humana según Erich Fromm*, donde se lee:

La condición humana consiste en estar separado de la naturaleza a través de la autoconciencia, dicha condición genera sentimientos de soledad, angustia, miedo, etc.; para superar estos sentimientos el hombre intenta buscar una nueva armonía con la naturaleza y darle un sentido a su existencia, lo que puede obtener haciendo el bien o el mal. (Santos 2016, 151)

Es decir que, en la perspectiva de Erich Fromm, la “soledad”, entre otros sentimientos, es parte de la condición humana desde ese momento en que nos alejamos del estado natural, pero aún así “arrojados a la nada”, en el sentido heideggeriano, aquello que daría ahora, en el estado civilizado, un nuevo sentido al ser humano sería una ética, pues, “desde la visión humanista frommiana, —el Hombre— hace el bien cuando desarrolla sus potencialidades humanas, tales como el amor y la razón y realiza el mal cuando paraliza dichas potencialidades.” (Santos 2016, 151)

Si algo empieza a mostrar el presente análisis es que, en el periodo moderno, mediante la metáfora contractualista, podemos encontrar una tentativa de origen de los modelos neoliberales, así como también el fundamento de la gestación de un modelo ideológico capitalista que pretende homogeneizar al Hombre en una especie de erradicación de lo diferente, lo cual esta en contra de un humanismo y concretamente ignorando la ética del cuidado se sí y del cuidado del *otro*.

3.1 EL DESCARTE DEL OTRO, EL RESULTADO DE LA COMPETENCIA CAPITALISTA

La ideología liberalista permeada de ese fuerte espíritu de competencia por el recurso limitado y por la preservación de este mismo, nos lleva a un exceso de liberación por acumulación, como lo menciona Baudrillard en su texto *Las estrategias fatales*, pues el exceso hace del todo una mercancía, cosifica al Hombre, quien ahora “está entregado, desnudo, sin secreto, a la devoración inmediata”. (Baudrillard 1983, 58)

Situación que inevitablemente evoca al texto de Byung-Chul Han *La sociedad de la transparencia*, donde se lee:

La sociedad expuesta es una sociedad pornográfica. Todo está vuelto hacia fuera, descubierto, despojado, desvestido y expuesto. (...) La economía capitalista lo somete todo a la coacción de la exposición. Sólo la escenificación expositiva engendra el valor; se renuncia a toda peculiaridad de las cosas. (Han 2013, 29)

Hilando las ideas de Baudrillard y Han el “exceso” de “exposición” diluye la diferencia, *el otro* se vuelve “transparente” ante un proceso de homogenización, mediante la ideología, que para muchos es imperceptible; lo que vincula, como ya se venía sospechando en apartados anteriores de este trabajo, al neoliberalismo y su ideología despojan al individuo de su peculiaridad para ser ahora exhibido como una mercancía producida en serie, cosificado y mediatizado, alejado de aquello que le daba un sentido humano y lo rescataba del estar arrojado a la existencia, sin un propósito teleológico, me refiero nuevamente a la ética del cuidado de sí y del cuidado del *otro*. Pero, de esto último, continuaremos profundizando más en el siguiente apartado.

El fin teleológico del Hombre por muchos años se ha identificado con un proceso de autotransformación y de transformación de su entorno, la gracia o desgracia del humano, depende de quién lo interprete, es que puede hacerse su propio fin, pues no tiene un fin teleológico definido, circunstancia que muchos autores emplearán para traer a colación conceptos como el “pensamiento abismal”, la catarsis, la nada o la condición humana entre otras..., pero en ese primer momento se necesita

amor y respeto por uno mismo, para poder llegar a la plenitud del cuidado de sí, y no se debe caer en el error del narcisista pues también cuando se transforma lo que nos rodea se debe hacer con el mismo amor y respeto, pues el cuidado del *otro* ejercido “responsablemente” es una manifestación de ese amor y respeto.

Pero actualmente estamos viviendo una crisis del amor como lo denuncia Byung-Chul Han en su texto *La agonía del Eros*: “No solo el exceso de oferta de «otros» otros conduce a la crisis del amor, sino también la erosión del «otro», que tiene lugar en todos los ámbitos de la vida y va unida a un excesivo narcisismo de la propia mismidad.” (Han 2014, 9) La competencia contra *el otro* nos esta llevando lenta pero ineludiblemente a la agonía del *eros*, denuncia Han, y con ello a la “transparencia del mal”, en términos de Baudrillard, la erradicación de lo distinto. “En realidad, el hecho de que «el otro» desaparezca es un proceso dramático, pero se trata de un proceso que progresa sin que, por desgracia, muchos lo adviertan.” (Han, *La agonía del Eros* 2014)

La desaparición del “otro”, con la sola remanencia de la mismidad, es una situación peligrosa para el individuo, sobre todo cuando no hemos logrado tampoco el suficiente cuidado de sí, pues como ya lo tenía claro Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, “Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también este mira dentro de ti”. (Nietzsche 2005, §146) Porque cuando nos diluimos en la mismidad lo único que queda somos nosotros mismos y mirar dentro de nosotros mismos es, cuanto menos, incómodo y, algunas veces, hasta peligroso, si no estamos preparados para lo que podemos encontrar en la introspección.

La desaparición del *otro*, como ya lo insinuamos en párrafos anteriores, tiene como consecuencia una crisis del amor en todo sentido, como se muestra en el siguiente fragmento de Han: “El Eros se dirige al «otro», en sentido enfático, que no puede alcanzarse bajo el régimen del yo, por eso, en el infierno de lo igual, al que la sociedad actual se asemeja cada vez más, no hay ninguna experiencia erótica”. Es decir, que en la mismidad no hay la posibilidad de amor, ni siquiera amor propio, pues el cuidado de sí queda desprovisto de un fin teleológico en materia de una ética, como se demostrará en el siguiente apartado de la reflexión.

3.2 *EL TELOS DE ZARATUSTRA, UNA INTERPRETACIÓN ÉTICA DEL ETERNO RETORNO NIETZSCHEANO*

A la pretendida erradicación del “otro”, le acompaña un debilitamiento de los vínculos fraternos y por consecuencia un evidente debilitamiento del vínculo individuo colectividad, lo que le resta al Hombre contemporáneo es una “soledad abismal”, que no nos permite mirar más allá de nosotros mismos; el *otro* ya no nos acompaña.

Si intentamos vincular la imagen del filósofo ideal nietzscheano, me refiero en esta ocasión a Zaratustra, con las cualidades del Hombre contemporáneo hasta el final del apartado anterior, resultaría que la introspección y el aislamiento (soledad ascética) son ambas características virtuosas como se muestra su obra magistral *Así habló Zaratustra*: “Cuando Zaratustra tenía treinta años abandonó (...) —se—marchó a las montañas. Allí gozó de su espíritu y de su soledad y

durante diez años (...). Pero al fin su corazón se transformó”. (Nietzsche 2003, 33)

Gracias a la interpretación de Michell Foucault, en su texto *Nietzsche Freud y Marx*, hace notar que la postura vitalista de Nietzsche, está impulsada por una indudable desconfianza, de parte del alemán, hacia lo “humano”, que, en palabras de Foucault, serían una “interpretación condicionante”, sea esta la sociedad, la política, el poder, la economía, por mencionar algunas de las estructuras que indudablemente condicionan la vida del Hombre, de aquí que Nietzsche siempre “sospeche” de lo *humano*, siendo este el motivo tácito del alejamiento de Zaratustra.

Pero como está escrito al final de la cita ese alejamiento concluiría con una “transformación de su corazón” y continúa versando así el prólogo del Zaratustra:

y una mañana (...) se colocó delante del sol y le habló así: —¡Tú gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas! (...), tengo que bajar a la profundidad: como haces tú al atardecer, cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo, (...) Yo, lo mismo que tú, tengo que hundirme en mi ocaso, como dicen los hombres a quienes quiero bajar. (Nietzsche 2003, 33)

En este sentido, vemos que la propuesta de Nietzsche va más lejos que un narcicismo lastimero, respecto de la introspección y la *soledad*, pues esa transformación del corazón, bien puede ser una transformación de amor al prójimo, como lo hemos analizado gracias a Byung-Chul Han, un llamado ético de cuidado del *otro*, mostrado en la misma narrativa:

¡Mira! Estoy hastiado de mi sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel, tengo necesidad de manos que se extiendan. Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres, con su riqueza. (Nietzsche 2003, 33)

De este modo, podemos encontrar una similitud sustancial ente Foucault y Nietzsche, pues en Zaratustra podemos encontrar dos momentos, uno de ascensión, o alejamiento, y otro de descenso, o retorno, donde el primer momento de erudición asemejaría al proceso de transformación que Foucault denomina como de cuidado de sí, mientras que el segundo momento, o del descenso metafórico, lo podemos identificar con el cuidado del *otro*, entonces, interpolando lo anteriormente dilucidado Zaratustra se da cuenta, en esa plática con el sol, que su proyecto de transformación no es el fin teleológico del Hombre, sino que el *telos* del Hombre es una responsabilidad ética, cuidar del *otro*. En suma, cuidar de sí sólo tiene sentido cuando es con el fin de, en algún momento, cuidar del *otro*.

En este sentido, el “retorno” de Nietzsche, simbolizado en el personaje de Zaratustra, es un retorno a lo social, un retorno de compañía mutua con *el otro*. Así como cuando se menciona en la lectura que el sabio se regocije de la locura y los pobres con riqueza, haciendo apología de la “otredad”; pues lo que Zaratustra pretende hacer es salvar a los Hombres de la “mismidad” y al mismo tiempo el también salir de ese abismo de *soledad* e introspección. “En la soledad vivías como en el mar, y el mar te llevaba. Ay, ¿quieres bajar a tierra? Ay, ¿quieres volver a arrastrar tú mismo tu cuerpo?” (Nietzsche 2003, 34, 35) Y Zaratustra ahora ya no es-

taría condenado al mecanicismo que lo “mismifica”, libera al *otro* y se libera a sí mismo, en esa relación dialéctica de alteridad. “Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto: ¿qué quieres hacer ahora entre los que duermen?” (Nietzsche 2003, 36)

Zaratustra no regresa ninguna de las veces que se aleja, durante toda la narrativa, con la prepotencia de ser el erudito, muy por el contrario, él considera que en la alteridad esta la virtud que él esta buscando y tratando de enseñar. “Siniestra es la existencia humana, y carente aún de sentido. (...) Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre.” (Nietzsche 2003, 52) Pero, resulta que no es tan fácil llegar a hacer de mentor, si el *otro* no esta dispuesto a hacer de aprendiz, pues como se menciona en el texto:

Una cosa es abandono, y otra cosa distinta, soledad: ¡Esto lo has aprendido ahora! Y que entre los hombres serás tú siempre salvaje y extraño — pues— (...) El mero hecho de vivir en medio de los hombres no garantiza que vivamos en comunión con ellos, a saber, en común unión, como una unidad conjunta; es más, no es tan siquiera menester la comunicación, ¿pues quién tiene menos que comunicar que el «mensch» moderno? Él no escucha, no piensa ni tampoco habla. En su lugar, opta por la vida aburrida y confortable del materialismo, los placeres, las tendencias, el culto a las celebridades y otros medios superficiales de excitación y escape (Nietzsche 2003, 274)

La *soledad*, aunque irónicamente, puede presentarse en el bullicio de las grandes ciudades, rodeado de

personas, pero que no se escuchan o que no se hablan, que no se comparten, por estar distraídos con falsas ilusiones de fugaz satisfacción.

El verdadero fin teleológico, del Hombre sería en el Zaratustra esa constante búsqueda de “mejoramiento” no quedándose en el conformismo del “hombre moderno”⁶ y compartiéndose en la situación dialéctica que implica cuidar del *otro* responsablemente.

CONCLUSIONES

El presente trabajo tiene como principal pretensión mostrar que el problema de la *soledad* tiene antecedentes y que no es simplemente el malestar que surge con el nuevo siglo, sino que, por el contrario, resulta ser manifestación de una serie de malestares que han quedado invisibilizados, opacados o desatendidos, pero que se pueden rastrear desde el periodo moderno y en su transición por la posmodernidad, hasta tener una manifestación en la contemporaneidad.

Filósofos como Rousseau, Foucault, Nietzsche, Baudrillard, y Han, entre muchos otros, ya advierten que la ideología neoliberal homogeneizante es un peligro para la humanidad, y este pequeño trabajo reflexivo solamente es un intento más por reivindicar la importancia del pensamiento crítico, que es esa bandera del mal, pero necesario, rehabilitar la imagen del *otro*, el *malo* o el *antagonista* que se mueve en contracorriente

⁶ Y Nietzsche juega con esta palabra, como es su costumbre, conformándola de dos vocablos: *Hälfte*, *medius* (intermedio) y Berg, *ocris* (montaña); haciendo alusión al hombre que se quedó a medias de la escalada de la montaña. Haciendo ver al “hombre moderno” como un hombre *medius-ocris*, es decir mediocre, a media escalada de la montaña.

para poder brindarnos un punto de vista que “desmismifique” al pensamiento unívoco, es necesaria la antítesis marxista, la dialéctica del amo y el esclavo, el antagonista que con su crítica, en ocasiones hasta utópica, cambia lo establecido y nos permite, aunque sea de a poco seguir transformando nuestra realidad, nuestras sociedades, la política, la vida y al individuo, esto siempre con una perspectiva humanista que dignifique nuestro acontecer como seres humanos.

BIBLIOGRAFIA

- Lévinas, Emmanuel. 1993. *El tiempo y el otro*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Baudrillard, Jean. 1983. *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Burgess, Anthony. 2001. *La naranja mecánica*. Barcelona: Minotauro.
- Foucault, Michel. 1967. *Nietzsche, Freud, Marx*. Madrid: ePub.
- Han, Byung-Chul. 2014. *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.
- . 2013. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Hobbes, Thomas. 2012. *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesástico civil*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- . 2005. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Rosental, Mark. 1946. *Diccionario filosófico marxista*. Montevideo : Ediciones Pueblos Unidos.

- Rousseau, Jean-Jacques. 1993. *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Tecnos.
- . 2012. *Emilio o de la educación*. Madrid: Alianza.
- . 2012. *El contrato social*. Madrid: Alianza.
- Santos, Shaday. 2016. «La condición humana según Erich Fromm.» *Pensamiento, Papeles de filosofía* (UAEMex) 151-171.

