

# VÍAS EN COMUNIDAD

Perspectivas humanísticas  
transdisciplinarias

ELOY SÁNCHEZ CÁRDENAS  
Coordinador



Universidad Autónoma  
del Estado de México



Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales

**Carlos Eduardo Barrera Díaz**

*Rector*

Doctor en Ciencias Computacionales

**José Raymundo Marcial Romero**

*Secretario de Docencia*

Doctora en Ciencias Sociales

**Martha Patricia Zarza Delgado**

*Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados*

Doctor en Ciencias de la Educación

**Marco Aurelio Cienfuegos Terrón**

*Secretario de Rectoría*

Doctora en Humanidades

**María de las Mercedes Portilla Luja**

*Secretaria de Difusión Cultural*

Doctor en Ciencias del Agua

**Francisco Zepeda Mondragón**

*Secretario de Extensión y Vinculación*

Doctor en Educación

**Octavio Crisóforo Bernal Ramos**

*Secretario de Finanzas*

Doctora en Ciencias Económico Administrativas

**Eréndira Fierro Moreno**

*Secretaria de Administración*

Doctora en Ciencias Administrativas

**María Esther Aurora Contreras Lara Vega**

*Secretaria de Planeación y Desarrollo Institucional*

Doctora en Derecho

**Luz María Consuelo Jaimes Legorreta**

*Abogada General*

Doctora en Ciencias de la Educación

**Yolanda Eugenia Ballesteros Senties**

*Secretaria Técnica de la Rectoría*

Licenciada en Comunicación

**Ginarely Valencia Alcántara**

*Directora General de Comunicación Universitaria*

Doctor en Ciencias Sociales

**Luis Raúl Ortiz Ramírez**

*Director General de Centros Universitarios y  
Unidades Académicas Profesionales / A*

Doctora en Ciencias de la Educación

**Sandra Chávez Marín**

*Directora General de Centros Universitarios y  
Unidades Académicas Profesionales / B*

VÍAS EN COMUNIDAD  
Perspectivas humanísticas transdisciplinarias

DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES UNIVERSITARIAS  
*Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México*

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales

**Carlos Eduardo Barrera Díaz**

*Rector*

Doctora en Humanidades

**María de las Mercedes Portilla Luja**

*Secretaria de Difusión Cultural*

Doctor en Administración

**Jorge Eduardo Robles Alvarez**

*Director de Publicaciones Universitarias*



# VÍAS EN COMUNIDAD

## Perspectivas humanísticas transdisciplinarias

ELOY SÁNCHEZ CÁRDENAS  
Coordinador



**Universidad Autónoma del Estado de México**

*“2022, Celebración de los 195 Años de la Apertura de las Clases en el Instituto Literario”*

Este libro fue positivamente dictaminado con el aval de dos revisores externos, conforme al Reglamento de la Función Editorial de la UAEMéx.

Primera edición, noviembre 2022

## VÍAS EN COMUNIDAD

*Perspectivas humanísticas transdisciplinarias*

Eloy Sánchez Cárdenas

Coordinador

María del Coral Herrera Herrera<sup>(†)</sup> | Emma González Carmona | Daniel Alberto Fabila Reyes | Azael Correa Carvajal | Eloy Sánchez Cárdenas | Carlos A. Garduño Comparán | Caleb Mario López Mota | Ian David García Sánchez | Mariano Rodríguez González | Ángel Federico Adaya Leythe | América Luna Martínez | Blanca Aurora Mondragón Espinoza

Autores

Universidad Autónoma del Estado de México

Av. Instituto Literario 100 Ote.

Toluca, Estado de México

C.P. 50000

Tel: 722 481 1800

<http://www.uaemex.mx>

Registro Nacional de Instituciones y Empresas Científicas y Tecnológicas (Reniecyt): 1800233



Esta obra está sujeta a una licencia *Creative Commons* Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional. Los usuarios pueden descargar esta publicación y compartirla con otros, pero no están autorizados a modificar su contenido de ninguna manera ni a utilizarlo para fines comerciales. Disponible para su descarga en acceso abierto en: <http://ri.uaemex.mx>

ISBN: 978-607-633-560-4

Hecho en México

El contenido de esta publicación es responsabilidad de las personas autoras.

Director del equipo editorial: Jorge Eduardo Robles Alvarez

Coordinación editorial: Ixchel Díaz Porras

Gestión de diseño: Liliana Hernández Vilchis

Corrección de estilo: María del Rosario Arias Reyes

Diseño: Eva Laura Rojas Almazán

Diseño de portada: Martha Díaz Cuenca



# CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
--------------	---

## COMUNIDAD, EDUCACIÓN Y ÉTICA

La vida en comunidad: fundamentos éticos para la dignificación del otro y de lo otro <i>Emma González Carmona</i>	17
Universidad y socialización del aprendizaje: complejidad y vulnerabilidad en el discurso ambiental <i>Daniel Alberto Fabila Reyes</i>	35
Escritura académica, pensamiento y formación humana <i>Azael Correa Carvajal</i>	49
Educación y formación <i>Eloy Sánchez Cárdenas</i>	63

## TEMAS DE FILOSOFÍA

La potencia no actualizada de la contemplación en la modernidad <i>Carlos A. Garduño Comparán</i>	85
Afección <i>Caleb Mario López Mota</i>	109
La estética del conocimiento de Schopenhauer <i>Ian David García Sánchez</i>	129

Hermenéutica y diálogo en la Historia Comparada de las  
Religiones de Mircea Eliade  
*Mariano Rodríguez González* 147

La imaginación cultural y la identidad narrativa.  
Una reflexión antropológica desde la filosofía de Paul Ricoeur  
*Ángel Federico Adaya Leythe* 161

#### MUJERES, LITERATURA Y SOCIEDAD

Las espigas doradas, una revisión a la autobiografía de Esther Seligson  
*María del Coral Herrera Herrera* 187

Maternidad y política: Rosario Ibarra de Piedra  
y el movimiento de las madres de l@s desaparecid@s políticos en México  
*América Luna Martínez* 203

La mañana nació rota (o El descuido de Dios). Recorrido narratológico en  
*El abecedario, la ciudad y los días* (novela de México 1968) de Jennie Ostrosky  
*Blanca Aurora Mondragón Espinoza* 223

SOBRE LOS AUTORES 257

## PRESENTACIÓN

El presente volumen se constituye, en un primer sentido, como la posibilidad de poner por escrito una serie de ideas que prefiguran un camino a elucidar sobre temas que nos son comunes como seres humanos. En este orden de pensamiento la palabra comunidad tiene para nosotros una doble significación, por una parte, comunidad en tanto conjunto de personas que se reúnen con afinidad de intereses basándose en el bien común, considerando que no todos aquellos que se reúnen con fines o intereses comunes conforman una comunidad, por ejemplo, los criminales se unen con intereses en común para perjudicar a otras personas, o los empresarios que los une el propósito de obtener ganancias económicas, pero no el bien común. Por otra parte, se encuentra la comunidad de investigadores que conforman un núcleo de trabajo en el que se comparten intereses comunes, todos ellos direccionados al bien comunitario.

Los diferentes escritos que se presentan aquí se inscriben en el ámbito de las humanidades: filosofía, literatura y activismo social; en su conjunto permiten delinear diferentes perspectivas frente a problemáticas actuales. Es por esto que esta compilación se afina en la diversidad, pues consideramos que no hay una única vereda para discurrir sobre problemas actuales, creemos de manera firme en que los diálogos interdisciplinarios son el espacio de reunión de las ideas y de la posibilidad de soluciones.

La labor del coordinador es un campo de múltiples beneficios, de grandes sorpresas y satisfacciones. Es una tarea edificante trabajar con textos inéditos escritos por compañeros quienes investigan líneas de conocimiento que abren horizontes nuevos, en los cuales es esencial la comprensión de nuestro entorno. Es un privilegio presentar estos escritos que tienen como vocación la reflexión de un vivir cotidiano, en donde se despliegan mundos transdisciplinarios que otorgan vías que unifican el estudio de lo humano, en un momento donde este término está en la mira de todos los seres que piensan y que se preocupan por su función.

El texto inicia con un conjunto de cuatro escritos unidos bajo la temática “Comunidad, educación y ética”. Emma González Carmona abre con un ensayo que invita a pensar en un tema sustancial: la vida en comunidad, problema álgido ante



la incapacidad de pensarnos en común con otros, ya que la posmodernidad nos ha situado en un individualismo exacerbado y obnubilante en el cual el ser moral y ético enfrenta un rostro, el del otro que se ha olvidado en aras de una modernidad basada en la indiferencia. Este trabajo tiene como objetivo mostrar los fundamentos éticos que vuelven a la dignificación del otro y a lo otro en la vida en comunidad, especialmente con el referente del Buen Vivir, desde tres ejes de análisis: el primero fija la mirada sobre el modelo económico homogeneizante; el segundo retoma el pensamiento sobre el buen vivir como expresión emancipadora y liberadora, reaccionando ante una cosmogonía que nos antecede y que aún perdura para nuestro beneficio; y la tercera se refiere a las relaciones simbióticas y de equilibrio que guarda la comunidad en sus saberes ancestrales. Se destaca de manera precisa que la vida en comunidad es una práctica que reconoce la sacralidad de la naturaleza en la que se asume la responsabilidad de cuidarla a través de prácticas de producción, comercialización y consumo coherentes al conocimiento de sus ciclos, tema que refresca la memoria olvidada y esencial de lo humano como ser gregario.

Al considerar a la comunidad en tanto un otro a comprender e interactuar con ella, surge la necesidad de equiparar tiempos, pues mientras nos allegamos los lenguajes para lograr esta interacción, se va complejizando el espacio de los temas, alcanzando a uno de los que más peso tienen en la actualidad: la socialización de los aprendizajes, ¿para qué se aprende? Daniel Alberto Fabila Reyes retoma a Edgar Morin para presentar y problematizar un tema básico: ¿cuáles son los elementos del discurso ambiental en la complejidad de la socialización del aprendizaje en estudiantes de la Licenciatura en Psicología? Fabila Reyes nos presenta en su ensayo un vaivén de curiosidades psicosociales en la vida cotidiana de las personas que componen una determinada comunidad en el ámbito de lo académico para su aplicación profesional, tomando en cuenta las prioridades de quienes demandan cada vez más una atención fidedigna y consciente de su replicabilidad con otros grupos sociales. El trabajo entre los académicos y sus funciones va a la par que el mundo de afuera, pues nos encontramos inmersos en una comunidad primordial, la de los encargados sociales de la educación formalizada.

Es importante apropiarse de los problemas sociales y proponer su estudio desde diferentes ámbitos del conocimiento para entender el comportamiento del sujeto, por lo que Azael Correa Carvajal nos muestra desde su espacio geográfico, Colombia, cómo el neoliberalismo en América Latina ha herido de manera tajante a la educación,

en especial la superior, ya que el problema de la escritura académica en este nivel está afectada por una linealidad impuesta, dado que el sistema educativo no toma en cuenta las diferentes idiosincrasias, sino que impone sus objetivos; problema que nos remite a la ética moral y comunitaria de la que habla el texto de Emma González Carmona.

Azazel Correa Carvajal nos pone de nuevo sobre una problemática actual, la alfabetización o literacia académica, y propone una nueva forma de comprender este tema al plantear que detrás del mismo se puede leer una verdadera guerra del neoliberalismo contra los procesos que comporta la universidad y propone un giro teórico: la escritura, antes que estar articulada con los procesos de redacción, está imbricada con el pensamiento y es a la vez un proceso humanizador. Los planteamientos que se presentan en este texto resultan relevantes en el campo de las humanidades, en tanto que indagan acerca de la relación entre escritura académica, pensamiento y formación humana. La reflexión que propone el autor toca todos los diferentes formatos de la educación formal a la que se tiene derecho en una sociedad democrática y que se espera poner en práctica para formar personas con criterios propios y en beneficio de la comunidad.

La educación es un tema de vital importancia en la actualidad; en este sentido, las reflexiones llevadas a cabo por Eloy Sánchez Cárdenas, en su capítulo “Educación y formación”, nos presentan una relación entre estos conceptos, retomando los planteamientos de autores como Platón, Kant y Gadamer. El propósito es plantear la necesidad de que el fin último de la educación sea la vida ética y no reducirla a un mero proceso de aprendizaje, de ahí el escrutinio del concepto formación en relación con el de *paideia*, de origen griego, y *bildung* de origen alemán.

A continuación, se presenta otro apartado denominado “Temas de filosofía”, que incluye cinco capítulos. En el primero, el tema es de nuevo la vida humana y sus diferentes aristas; en este trabajo vislumbramos un análisis de la modernidad y su dimensión contemplativa a través de la obra de Jean-Jacques Rousseau, específicamente en relación con las nociones fundamentales de *El contrato social*, sobre la constitución del poder soberano como ámbito de moralidad fundado en la voluntad general, especificidad tomada a la letra de lo que Carlos Garduño Comparán comenta en su texto. En esta oportunidad encontraremos la posibilidad de actualizar este tema a través de varios escritores contemporáneos y controvertidos como Hannah Arendt, Byung-Chul Han y Giorgio Agamben. La discusión prospera en el ámbito de

la filosofía y nos abre a un horizonte grato de ideas y de posibilidades de facturarlas en bien de nuestros quehaceres cotidianos.

En la propuesta de Caleb Mario López Mota se nota una disposición personal para lograr un paralelo entre lo dicho y la estructura escritural; su tema, el camino y el espacio, se ve problematizado ante la mirada temporal impuesta con la variación del fenómeno que el autor propone y desarrolla, una vida en el tiempo y una extensa reflexión en arco sobre el espacio.

Cualquier trabajo compilatorio prefigura una variedad de sentidos y temas que parten de la voluntad y preocupación de un grupo de pensadores; en esas elucidaciones múltiples encontramos la resignificación de propuestas de pensamiento que están siempre en el quehacer humano. Así, regresamos sobre los pensamientos de los gigantes de la filosofía, como Ian David García Sánchez, quien trabaja dos temas en la filosofía de Arthur Schopenhauer: el principio de razón y el *principium individuationis*; respecto a estos temas, señala:

Ellos ayudarán a componer el planteamiento general de una idea; a saber, la tesis de que el tránsito del sujeto cognoscente al *puro sujeto del conocimiento*, a través de la contemplación estética, es el momento más elevado en la teoría del conocimiento de Schopenhauer. O lo que es lo mismo: que el lado contemplativo que permite conocer la idealidad de los objetos, en un sentido platónico, forma parte de una experiencia estético-epistemológica (García Sánchez, 2022).

Leer con atención este ensayo provoca —entonces— no permanecer indiferente ante uno de los pensadores más potentes del siglo XIX, y mediante un esfuerzo actualizar el acervo sobre el placer de aprender.

Por su parte, Mariano Rodríguez en su escrito se da a la tarea de dilucidar el planteamiento de Mircea Eliade en torno a lo que este especialista de las religiones llama “el camuflaje de lo sagrado”. A partir del análisis de las hierofanías, la manifestación de lo sagrado en las diversas formas culturales de la historia y de una correcta comprensión de los anhelos religiosos, irrenunciables y consustanciales a la condición humana, se determina cómo se da la ocultación de lo sagrado en sociedades secularizadas, como la actual. Así, en este texto se bosqueja el problema que Eliade planteó: descifrar el ocultamiento de lo sagrado en el actual mundo desacralizado.

Ángel Federico Adaya Leythe nos permite acercarnos a uno de los filósofos neohermeneutas más trascendentes del siglo xx, Paul Ricoeur. Este escrito tiene la finalidad de explorar un elemento fundamental en la fenomenología hermenéutica: la constitución de la identidad personal a través de la imaginación social y cultural, de la identidad narrativa y de las dialécticas de la ipseidad-mismidad e ipseidad-alteridad. La importancia de este ensayo radica en la puesta en escena de varios participantes que dialogan y que son: la imaginación social y cultural, la dimensión política de las personas y sociedades, así como la antropología filosófica. La capacidad dialógica del lector con el texto puede prever un resultado nutricional para continuar la conversación sapiencial, en donde tendríamos que situarnos todos aquellos que nos dedicamos a la docencia y al proceso de pensamiento.

Hacia el final de la obra se presentan tres escritos que conforman el capítulo relativo a “Mujeres, literatura y sociedad”. Coral Herrera<sup>(†)</sup> inicia con una aproximación a la obra de una de las escritoras más intensas del siglo xx, la judía mexicana Esther Seligson, en un interesante artículo que permite visualizar someramente el trabajo escritural de una literata irrepetible. Conocer algunos detalles de la autobiografía de Seligson a través de su obra, nos permitirá buscarla posteriormente para admirar su lírica y su prosa, que son un hito en la literatura escrita por mujeres.

América Luna vuelve sobre un tema imprescindible en cualquier obra de orden humanista, el espacio que ocupan las mujeres en lucha en nuestro país, tan desgarrado por las guerras sucias y las personas desaparecidas y asesinadas. En este texto se discute si las madres participantes en los movimientos por la presentación con vida de los desaparecidos políticos en la República Mexicana experimentaron transformaciones en su identidad genérica, destacando particularmente el liderazgo de Rosario Ibarra de Piedra. Sin duda, este trabajo es de gran pertinencia en el actual momento histórico.

Esta obra concluye con el escrito dedicado al trabajo literario de una mujer, Jennie Ostrosky, quien ha merecido la atención de Blanca Aurora Mondragón Espinoza debido a la belleza de su poesía y la capacidad generativa en varios espacios literarios. En este texto se analiza los personajes que desarrolla Ostrosky en su novela *El abecedario, la ciudad y los días*, a partir de tres temas: el conflicto interior del personaje, la confrontación ideológica y el desaliento provocado por uno de los acontecimientos más convulsos de nuestro pasado mexicano, el movimiento del 68, a través de una mirada femenina. Es importante resaltar que este último ensayo referente a una mujer literata está escrito también desde la perspectiva de una escritora, como lo es Blanca Mondragón.





# COMUNIDAD, EDUCACIÓN Y ÉTICA



## LA VIDA EN COMUNIDAD: FUNDAMENTOS ÉTICOS PARA LA DIGNIFICACIÓN DEL OTRO Y DE LO OTRO

*Emma González Carmona<sup>1</sup>*

Frente a la crisis multidimensional que hoy enfrenta la humanidad, surge la necesidad de reflexionar sobre los orígenes del colapso de la existencia. De inicio, se reconoce que ésta es el producto cultural de una lógica hegemónica, planteada por el paradigma de la ciencia moderna y del desarrollo de un modelo económico que ha privilegiado a grupos de las estructuras de poder dominantes. Sin embargo, a la par y de manera asimétrica a estas manifestaciones, emergen expresiones culturales de pueblos originarios, muchas veces híbridas, que son el resultado del actuar cotidiano y de los pensamientos de las reflexiones del ser humano, en lo individual y en lo colectivo acerca de lo que hacen en la vida. Esta forma de ser da sentido a la vida en general y a la vida de cada ser humano. Al mismo tiempo, estas expresiones se reflejan en formas de entendimiento, función y relación con los otros y con lo otro, la naturaleza. En este contexto, desde la ética se reflexiona acerca de estas manifestaciones para develar sus estrategias de resiliencia, cohesión y cooperación en las alternativas de solución a la problemática, vidente de una crisis planetaria en lo general y ambiental en lo particular.

En esta diversidad de revelaciones, los pueblos originarios desarrollan formas que reivindican su historia, su entorno natural y su cosmovisión, expresadas en las costumbres y tradiciones que marcan su patrimonio cultural y natural, al mismo tiempo que permiten identificar a unos de otros. La intención es tratar de recuperar los saberes que se han generado, a pesar de la opresión colonial y mestiza del México contemporáneo.

El objetivo de este trabajo es analizar los fundamentos éticos que dan cuenta de los rasgos de los modelos de vida en comunidad y del modelo homogeneizante. De ahí que se planteen las diferencias sustantivas de relación con lo otro y con los otros en los dos modelos, uno homogeneizador y otro diverso-tradicional. Con ello se rescatan los rasgos éticos para considerar y aprender del otro y de lo otro.

La metodología utilizada se basa en la identificación y análisis de las expresiones éticas que permiten reconocer y dignificar al otro y a lo otro, este último, reconocido como la naturaleza o medioambiente.

---

<sup>1</sup> Instituto de Estudios Sobre la Universidad, de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: emmagcarmona@yahoo.fr

Las expresiones diversas de la cultura humana han develado el conocimiento y reconocimiento del otro y de sí mismo como preámbulo para la comprensión, el cuidado y el respeto de la vida que, de manera concreta, han reflejado las condiciones ecosistémicas, la manera en que funcionan y los saberes que han resuelto problemas universales de sobrevivencia. El conocimiento y la práctica con los cuales otros pueblos han enfrentado los problemas de la vida y la sobrevivencia, proporcionan nuevas perspectivas para dignificar al otro y a lo otro, la naturaleza.

Desde este marco, los ejes de análisis son: el modelo económico homogeneizante; el buen vivir como expresión emancipadora y liberadora; las relaciones simbióticas y de equilibrio que guarda la comunidad en sus saberes ancestrales. Estos ejes se conforman desde una mirada crítica al modelo económico actual y al modelo epistemológico, que se traducen en diversos tipos de expresiones del desarrollo: por un lado, en el desarrollo local, sustentable, en el buen vivir; por otro están las expresiones de mercado que han socavado al otro y a lo otro. Con ello se identifica una práctica de respeto a lo sagrado de la naturaleza y la asunción de responsabilidad en el ser y quehacer cotidiano, en simbiosis con el conocimiento de los ciclos de la naturaleza, así como el reconocimiento de la relación humano-colectividad-naturaleza en el buen vivir, como alternativa y estrategias de sobrevivencia, en donde todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias.

#### EJE 1: MODELO ECONÓMICO HOMOGENEIZANTE

Como crítica al modelo económico de libre mercado, expresión del capitalismo, se han identificado dos expresiones denominadas asimétricas o diferenciadas. La primera propiamente está dirigida por la lógica interna del modelo y la segunda está guiada por la resistencia y resiliencia a éste. La primera se ha impuesto con intensiones hegemónicas, no solo por la justificación política acerca de la distribución de la riqueza, sino por el peso e ideal del progreso,<sup>2</sup> que implícitamente ha privilegiado al antropocentrismo, eurocentrismo, polarización de la riqueza e instrumentalismo.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Actualmente, esta posición privilegiada del ideal de progreso es cuestionada por Rodríguez (2011), por ejemplo, en las prácticas de los centros de investigación más avanzados del mundo anglosajón, al carecer de un marco epistemológico que permita dar cuenta de su propia conciencia, social e histórica y por lo tanto de las implicancias ético-políticas de sus prácticas y de los conocimientos generados.

<sup>3</sup> Morin (2001, en Fair, 2011) señala que el resultado de este paradigma hegemónico condujo a la mutilación del conocimiento, al igual que a su metodología, basada en la verificación empírica y lógica

Estas raíces del paradigma de Occidente en lo social, lo económico, lo cultural y lo psicológico, para Nievas (2011), evidencian los diversos caminos en donde se ha impuesto la modernidad, por ejemplo: la organización tecno-buro-econocrática, la vida cotidiana, las expresiones culturales, las formas de hacer ciencia, la ponderación de tipos de conocimiento, entre otras.

Esta discusión ha llevado a construir la noción de transdisciplinariedad, importante en el campo de la educación, porque para Arancibia (2011) significa no reducir al ser humano a una definición, no diluirlo en estructuras formales, pero sí reconocer la existencia de los diferentes niveles de realidad, regidos por diferentes lógicas; realizar ejercicios que complementen el enfoque disciplinario a través de la confrontación de disciplinas; presuponer una racionalidad abierta, reconociendo la relatividad de las definiciones y subjetividades; considerar que la multidisciplinariedad, interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad son multirreferenciales y multidimensionales en un horizonte transhistórico; volver a evaluar, en la educación transdisciplinaria, la intuición, el imaginario, la sensibilidad y del cuerpo, el aprendizaje de conocimientos; rechazar en la ética transdisciplinaria cualquier comportamiento que niegue el diálogo y la discusión, sea ideológico, religioso, económico, político o filosófico y oriente una comprensión compartida, basada en el respeto absoluto al otro y a lo otro; tener rigor en la argumentación, apertura y tolerancia como características fundamentales de la actitud y visión transdisciplinaria.

El antropocentrismo, que se ha desarrollado a costa del deterioro y contaminación de la naturaleza, considera a ésta como objeto de explotación; sin embargo, es importante reconocer que existe un matiz de reflexiones éticas que comprenden desde el antropocentrismo, fuertes —antropocentrismos— y moderados —anti antropocentrismo—. El antropocentrismo fuerte, utilitario, cede a la naturaleza un valor puramente económico, en función de sus fines; mientras que la posición antropocentrista, enfocada en las relaciones que se establecen entre los seres vivos, concede importancia moral a estos, así como a los ecosistemas y comunidad biótica. Al respecto, Minter y Manning (2003) reconocen posiciones polarizadas: el valor intrínseco *versus* valor instrumental, antropocentrismo *versus* biocentrismo, monismo *versus* pluralismo, etcétera. Esto significa que los alcances de responsabilidad denotados en las discusiones no trascienden en la práctica y en ocasiones solo aletargan las posibilidades de vida digna.

---

y su funcionamiento. Además, señala que en este paradigma tecno-científico, fundado en el *Discurso del Método* de Descartes, se aprecia el sustento lógico, la reducción, simplificación y disyunción.



De manera específica, Kwiatkowska (1998) señala que el antropocentrismo fuerte adscribe *statu* moral exclusivamente a los seres humanos y sus intereses, ya que los considera superiores a los de los animales o a los de la naturaleza en su conjunto, ejemplo de esta expresión es la ética del *cowboy*.

Por otro lado, el antropocentrismo moderado considera la naturaleza solo moralmente por su valor instrumental, lo que significa que es vista como un medio o un recurso para los fines de los seres humanos; por lo tanto, en términos de responsabilidad, es incapaz de proveer soluciones de largo plazo a la degradación del planeta. Por otro lado, Norton señala que un antropocentrismo débil es:

una concepción que aprueba no sólo los deseos humanos de *facto*, [...] que incluye ‘ideales’ (tales como el de vivir en armonía con la naturaleza) que representan patrones de deseos teñidos de consideración. [De hecho...], evita ‘atribuir un valor intrínseco a la naturaleza’, debido al ‘compromiso, cuestionable desde un punto de vista ontológico’, que esta atribución implica (Weston, 2003, p. 100).

En otro sentido, el anti antropocentrismo, para Weston (2003), incluye reflexiones del biocentrismo, el ecocentrismo, la ética de la tierra, la ecología profunda y el ecofeminismo como expresiones que matizan la atribución del valor intrínseco según las características de los seres vivos a los que se incluya. Con ello, se identifica una gama de reflexiones éticas con reconocimiento diferenciado de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza.

Esta discusión ha dado pauta a extender la consideración moral a la colectividad en la naturaleza, representada por el ecosistema; así, Callicott, en su interpretación inicial, reconoce que en la ética de la tierra de Leopold, las comunidades ecológicas —no los individuos— son las residencias reales de los valores en la naturaleza. Esto significa que los individuos tienen valor en tanto contribuyan a los procesos ecosistémicos, que dan sustento a la comunidad. En esta concepción planteada por Weston (2003), la protección del valor inherente en la naturaleza puede sacrificar los especímenes individuales de cualquier especie para mantener lo que denomina la integridad ecológica de la comunidad biótica. Esto conlleva a que “una ética de la tierra cambia el papel del *Homo sapiens*: de conquistador de la comunidad de la tierra a ciudadano y simple miembro de ella” (Cafaro *et al.*, 2003, p. 52).

El capitalismo, con un referente epistemológico basado en la ciencia moderna y el eurocentrismo, ha ocasionado una dinámica dominada por la producción en búsqueda de máximos beneficios a costa de la explotación de la naturaleza y de los seres humanos, especialmente en países no élites. Este desarrollo, transversal en la vida y en la línea de tiempo, se inició como parteaguas histórico de la conquista del imperio español a los pueblos originarios, especialmente en América Latina y el Caribe, en donde se privilegió a estratos sociales, a través del establecimiento de estructuras económicas, formas de organización e ideología, que han balcanizado a los pueblos originarios, aprovechando, por medio de esta estrategia, el saqueo de los bienes naturales y saberes de estos pueblos.

El capitalismo, iniciado a la par que el colonialismo, ha usurpado bienes naturales y humanos de los diversos estados consolidados por la repartición entre España y Portugal, en un inicio para conservar el estatus de élites nacionales y mundiales, a través de modelos extractivistas de corto plazo y su correspondiente grado de consumismo y desecho. Estos modelos fueron implantados a través de diversas estrategias ideológicas que han permeado todas las formas de la organización humana, incluso a los pueblos originarios que, aunque de manera asimétrica, se fueron integrando a lo largo de cinco siglos.

Tenemos el ejemplo de los grupos hegemónicos en Latinoamérica y el Caribe que, en su mayoría, siguen anteponiendo la economía a la naturaleza y a sus ganancias. En este periodo poscolonial, señala Olivares (2014), han crecido de manera desmedida los monopolios, las fortunas, la desigualdad social y la destrucción del ambiente por la influencia en los gobiernos, que son tratados, por estos grupos, como instrumentos para introducir sus proyectos de extracción.

Como resultado del actuar económico hegemónico, las expresiones culturales de las comunidades han sido desplazadas o aisladas, aunque todavía no son totalmente destruidas.

La segunda dinámica, como resultado de la resistencia, ha generado alternativas de vida, innovadoras, solidarias y de reverencia hacia la naturaleza, en donde se reconoce la simbiosis con ella, el bien común sobre el bien individual, el desarrollo local y/o sustentable con base en los ecosistemas que lo soportan y con expresiones culturales que muestran la empatía social con los ciclos de la naturaleza. Esto es lo que permite una emergencia innovadora de alternativas que reivindican la sabiduría tradicional y las prácticas denominadas con diversas opciones al modelo económico hegemónico, tales

como las prácticas del buen vivir de las comunidades en diversas latitudes, evidentes en formas de adaptación, resiliencia, cohabitación y evolución junto con los ecosistemas de su entorno; pero también se han podido librar, parcialmente, de las inercias de dominación económica, cultural y política y, como resultado, han generado y recuperado prácticas de organización del trabajo, tecnologías, comercio, alimentación, incluso de educación. De ahí que se tome una posición epistemológica decolonial.<sup>4</sup>

A propósito de la *episteme*, Nieves (2011) destaca el trabajo de *Las palabras y las cosas* de Michael Foucault, en donde la define como el conjunto de condiciones que posibilitan un saber, un conocer en épocas y contextos culturales específicos. Al respecto, esta misma autora alude al planteamiento de Morin, para resaltar que el paradigma está recursivamente unido a los discursos y a los sistemas que genera. En esta organización recursiva “el generador tiene necesidad de ser regenerado por aquello que genera, que determina a través de teorías e ideologías, una mentalidad, una visión del mundo” (Nieves, 2011, p. 97). En este sentido, el autor dice que el paradigma tiene una mezcla de características: lingüísticas, lógicas, ideológicas, psíquicas y socioculturales.

Por otro lado, Dussel (2013) identifica que las prácticas del buen vivir tienen sus orígenes en las sociedades equivalenciales<sup>5</sup> porque permiten erradicar la pobreza y hacer posible un mundo más humano, en formas de vivir comunitario. Sin embargo, en la interacción con las diversas manifestaciones de los enclaves del capital, surgen híbridos innovadores que dan cuenta del desarrollo espiritual, del conocimiento de los ciclos naturales y de la consiguiente simbiosis de la relación estrecha entre el ser humano-colectividad-naturaleza; esto es evidente en las formas de producción, comercialización y consumo, pero sobre todo en la gestión de su entorno natural, como lo es el agua y el suelo.

Las expresiones actuales del buen vivir han trascendido en formas de convivencia intercultural, expresas en Estados multinacionales. Las implicaciones trascienden en el reconocimiento a sí mismo y al otro y a lo otro, desde su humanidad, así como

---

<sup>4</sup> Representantes del pensamiento decolonial son: Enrique Dussel, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos, entre otros, cuyas elaboraciones teórico-conceptuales permiten problematizar los significantes excluidos por la reflexión epistemológica estándar: valores, ideología, afectividad, deseo, política y contexto social (Rodríguez Zoya, 2010a. En Rodríguez, 2011, p. 23).

<sup>5</sup> La equivalencia, para Dussel (2013), se muestra en la gestión del excedente de los sistemas económicos, y la igualdad (o equivalencialidad) consiste en la distribución justa de ese excedente entre los agentes de la producción.

en las estrategias que hacen posible la construcción de un mundo donde quepan todos los mundos, sin que nadie viva mal para que otro viva mejor, como lo plantean los zapatistas.

Esta forma de vida emergente está en permanente construcción; en tanto planteamiento holístico, convoca al diálogo<sup>6</sup> de saberes tradicionales y científicos, en el cual subyace el principio de la relacionalidad, en donde todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias.

Las expresiones de la vida en comunidad plantean soluciones elaboradas *ad hoc* a los problemas y presiones de la vida, con el fin de satisfacer sus necesidades de alimento, vestido y albergue en su medio ambiente y los subyacentes valores. En este marco, tanto Ember como Peter y Pearson (2004) muestran las expresiones culturales de numerosos aspectos de la vida, como de las conductas aprendidas, las creencias, las actitudes, los valores e ideales, que muestran la cohesión de un grupo y de una comunidad, donde se aprenden y reproducen los saberes.

## EJE 2: EL BUEN VIVIR COMO EXPRESIÓN EMANCIPADORA Y LIBERADORA

El buen vivir es una categoría en permanente construcción, que da cuenta del conocimiento holístico y por lo tanto de la conciencia de la complejidad de las relaciones del ser humano con la naturaleza, Pachamama. Esto demuestra la posibilidad de romper epistemológicamente con el paradigma de la ciencia moderna, basada en el modelo baconiano, centrado en conocer las leyes de la naturaleza para dominarla, usarla y cambiarla a su servicio. De manera fehaciente, las economías surgidas del modelo de progreso emanado de la Ilustración se han enfocado en extraer de la naturaleza lo ‘potencialmente útil’, desde la idea de recursos infinitos. Pero también el *sumak kawsay*, como también se le conoce al buen vivir, permite dar cuenta de las diversas formas de organización que posibilitan trazar lazos de solidaridad, de desarrollo local, contrarias a imposiciones de modelos económicos que extraen, producen, comercian y consumen con formas utilitarias, que irrumpen los ciclos de la naturaleza.

---

<sup>6</sup> Aludiendo al principio de la complejidad general, Morin (2008, en Fair, 2011) habla del diálogo, con la idea de incorporar un marco ético y político que articule o religue las diferentes disciplinas en encuentro mutuo y permita constituir una “hologramática” u “holográfica”, para favorecer un nuevo método de análisis, a su vez multidimensional e interdisciplinar. Este diálogo fecundo, abierto y multidimensional nunca pierde su autonomía relativa. La religación contribuye a un mayor conocimiento del ‘objeto’ y a una necesaria transformación.

El concepto de buen vivir, como estrategia de las comunidades que forjan su identidad, se basa en la defensa de la soberanía alimentaria y el mandato a los gobiernos comunitarios para dar prioridad a cultivos nativos, consumo interno y economías comunitarias, dado que la tendencia de sujeción de la naturaleza se ha llevado al extremo por el modelo económico capitalista. En no más de 100 años y de manera cualitativa, los corporativos perfilan el destino de la humanidad, que a todas luces es de contaminación y deterioro.

Las prácticas de la comunidad se orientan a la defensa de la autosuficiencia y contra la industria de alimentos, hidrocarburos y minerales que trasgreden las regiones bioculturales para producir alimentos modificados genéticamente, a la par del uso de tóxicos que matan plagas y malezas, pero también de contaminación y desaparición de especies y extracción de petróleo y minerales para sostener un desarrollo económico y una forma de vida que ha cambiado las cadenas alimenticias y los ciclos de la naturaleza, lo que incluye las cadenas alimenticias y los ciclos bioquímicos del agua, oxígeno, nitrógeno, carbono y fósforo, con el argumento de generar riqueza y sostener la vida en las urbes. A la par, está implícita la usurpación a través del control de espacios, ya sea por propaganda ideológica o por guerras.

Cabe señalar que Toledo (2009) muestra que los impactos de un ‘experimento sin control’ ha llevado a la especie humana durante los recientes cien años, pero sobre todo ha modificado y/o afectado los ecosistemas del planeta Tierra de una forma extensa y rápida que en ningún otro periodo de la historia humana.

En este sentido, no hay solución económica, tecnológica, energética, social, política, institucional, epistemológica<sup>7</sup> o ambiental, si no hay fuerzas que enarbolan el lema de que ‘otro mundo es posible’; es decir, que

las crisis son superables, entonces ese mundo visualizado debe construirse sobre la justicia social, el respeto a la naturaleza, la reconfiguración de los sistemas financieros, el cambio de fuentes energéticas, la autogestión local y regional, la creación de nuevas tecnologías y sistemas de conocimientos, etcétera (Toledo, 2009, p. 2).

---

<sup>7</sup> El marco epistémico “representa un sistema de pensamiento, rara vez explicitado, que permea las concepciones de la época en una cultura dada y condiciona el tipo de teorizaciones que van surgiendo en diversos campos del conocimiento” (García, 2000, p. 157. En Rodríguez, 2011, p. 27). De hecho, muestra la trama de factores sociales (incluyendo aquí aspectos políticos, económicos, filosóficos, religiosos e ideológicos) que influye en la organización de una cosmovisión o concepción del mundo, de la sociedad y de la naturaleza.

Como planteamiento comunitario e intercultural, para Bartra (2009) las expresiones de las comunidades se encaminan a construir un mundo inclusivo de otros mundos, en armonía con los otros y con la naturaleza, sin que nadie viva mal para que otro viva mejor, como plantean los zapatistas. En este sentido, los Estados plurinacionales comunitarios basan sus relaciones en el autogobierno, por consiguiente, cuentan con determinación de reconstruir sus territorios y naciones originarias, con referentes legislativos, judiciales, electorales y de políticas propias sin mediación de partidos políticos.

Al respecto, Morin (2008) señala que “el paradigma emergente de la ‘complejidad generalizada’ concierne a nuestro conocimiento como ser humano, individuo, persona y ciudadano, [...] se trata de una propuesta ‘bio-antropo-cultural’” (Morin, 1998, p. 22. En Fair, 2011, p. 51) que, a partir de poner de manifiesto la historicidad, la relatividad del conocimiento y la forma fragmentada y parcial en la que se instituyen las disciplinas, es, a su vez, epistemológica, ética y política.

Morin expresa que el proceso de conciencia comporta el reconocimiento de la existencia, la realidad y el poder del paradigma que trasciende en “todas las instancias cerebrales, espirituales, psíquicas, noológicas, culturales, sociales” (Morin, 1991. En Nievas, 2011, p. 106).

“Es a partir de esta verdadera propuesta y apuesta de acción ético-política, contraria a la tradicional visión de la ciencia como dominación racional de la naturaleza” (Morin, 1998, p. 227. En Fair, 2011, p. 52), que “se refiere a la necesidad de promover lo que denomina una ‘ecología de la acción’” (Morin, 2008, p. 46. En Fair, 2011, p. 52), “complementada con la ‘ecología del conocimiento’” (Morin, 1998, p. 11. En Fair, 2011, p. 52), que tome en cuenta la complejidad constitutiva del conocimiento, del ser humano y de la propia realidad social, en interrelación directa con los componentes biológicos, culturales, psicológicos y sociales (Morin, 1999. En Fair, 2011).

### EJE 3: RELACIONES SIMBIÓTICAS Y DE EQUILIBRIO QUE GUARDA LA COMUNIDAD EN SUS SABERES ANCESTRALES

La base dialogal de la discusión entre las éticas de filiación ambiental, para Arancibia (2011), tiene como horizonte explicativo el rescate de la dignidad de la naturaleza como una tarea categórica. Así,

el mundo de los fenómenos constituye una parte de la realidad cierta, de la que el orden y la organización espacio-temporal son caracteres intrínsecos. [Esto explica] que las estructuras cognitivas hayan podido formarse y desarrollarse en el curso de una dialógica auto-eco-productora, donde los *a priori* de la sensibilidad y del intelecto serían elaborados por absorción/integración/transformación de los principios de orden y de organización del mundo fenoménico (Arancibia, 2011, p. 82).

Aquí aplica Morin su perspectiva biológica, en donde

todo desarrollo viviente obedece a la lógica auto-eco-organizadora que inscribe los principios organizacionales del mundo exterior en el interior del ser [Esto explica] que el conocimiento sea el fruto de una proyección de esquemas de inteligibilidad *a priori* sobre los datos provistos [...] que restablece en nuestra visión la identidad de un objeto o de un ser (Arancibia, 2011, p. 83).

Esto explica, para Bartra (2012), la razón para comprender que el buen vivir conlleva de manera implícita la simbiosis entre las comunidades y la Pachamama, a partir de redes de relación complejas en los ecosistemas; por lo tanto, se crean posibilidades de la riqueza de alimentos, prácticas productivas, técnicas sustentables, interpretaciones del mundo y saberes de los ciclos de la naturaleza. Los pueblos originarios exigen tener autogobierno de sus territorios, el reconocimiento a los ámbitos y soportes de la religiosidad y la cultura tradicionales, así como la preservación del medioambiente y las prácticas agroecológicas, el derecho a la alimentación y la soberanía alimentaria como ejercicios que reivindican el usufructo por parte de las comunidades de la tierra y de todos los bienes naturales, incluyendo los del subsuelo.

En cuanto a la alimentación, Rudiño (2020) reconoce dos complementos: uno que se llama mercados de la tierra, puesto que fomenta la relación entre los productores y personas encargadas de las compras en los pueblos; y el segundo lo integran “las comunidades de alimento” que involucran a los participantes de toda la cadena para que sean copartícipes de la viabilidad de cada alimento en su localidad.

La otra tendencia de relación con la naturaleza se evidencia en la capacidad de resiliencia de las comunidades en sus ecosistemas. Al respecto, Acosta (2013) señala que las muestras de prácticas en este camino alternativo tocan todos los ámbitos del actuar, sean económicos, sociales, políticos, culturales, ambientales, tecnológicos y de gestión,

entre otros. Esto permite reconocer que la diversidad cultural y medioambiental es una riqueza intangible, base del sustento económico, social y cultural; por esta razón su cuidado, preservación y promoción ha sido el punto central en las gestiones de gobiernos y comunidades que reconocen a la naturaleza como la fuente de su calidad de vida, por los lazos solidarios que la sostienen y reverencias de respeto a todo lo que la integra. América Latina, a partir de una crítica al desarrollo convencional, se halla un proceso de reencuentro con sus raíces.

El buen vivir, como estrategias de sobrevivencia, para Cervantes y García (2013), recupera saberes y prácticas propios de los pueblos, nacionalidades ancestrales y comunidades de diversas latitudes. Ha desarrollado la *chakra* andina como modo de producción campesino de la unidad familiar y opción viable productiva, ecológica, económica, social y cultural, con base productiva de policultivos en especies y variedades, con fines principalmente de autoconsumo; se erige del trabajo familiar, en el que subyace como principio el manejo integral ecológico de plantas de sombra, maderables, medicinales, comestibles, etcétera.

Con respecto al modelo de producción, Bartra (2012) evidencia la práctica de la colectividad fraterna y solidaria; cuya lógica campesina se basa en la articulación, producción y consumo en evaluaciones unitarias; donde el factor decisivo es determinado por las necesidades y aspiraciones de la familia. Ejemplo de ello es la milpa, tal como se le conoce en México. En este espacio se desarrollan prácticas innovadoras que adoptan particularidades en relación con los diversos ecosistemas y, como agrosistema mestizo, incorpora especies y labores agrícolas de diferentes orígenes, según las condiciones ecosistemas. Esto se traduce en que, al sembrar milpa, se aprovecha la diversidad natural, a partir de estrategias productivas —unas de autoconsumo y otras comerciales—, que incluyen semillas nativas y mejoradas. Con ello se recurre a diversas prácticas de monocultivo y policultivo, así como al empleo de tecnologías de vanguardia, pero también de saberes ancestrales.

De hecho, Quintal (2014) señala que la milpa es un indiscutible sistema productivo, porque se realizan diversas formas de producción, organización familiar y comunal, además de representar la manifestación de aspectos culturales de las comunidades. Asimismo, Boege (2014) señala que el sistema milpa ha sido considerado como el laboratorio central de la domesticación de más de cien especies comestibles en Mesoamérica, aunque también reconoce la agresión, la destrucción y la sustitución de este sistema por la agricultura industrial.



Una práctica cultural, de trascendencia en la comunidad, para Mendizábal y Tibán (2013), es la minga, conocida en México como el tequio, en donde la labor colectiva que hacen las comunidades se ofrenda para el bien común.

Otra expresión de la comunidad se relaciona con el cuidado de la salud, González (2014) señala que en la lengua macegual se define la palabra salud como un estado de felicidad o bienestar profundo. Así, el *nipaktok* es el estar bien y alegre, el cual introduce al anhelo de una vida saludable y la importancia del equilibrio en el propio cuerpo, la interacción considerada con el otro y las prácticas respetuosas sobre el entorno.

La salud, desde el punto de vista de Toledo (2009), se alcanza mediante la acción conjunta del consumo de alimentos sanos, materiales no tóxicos, agua limpia, adecuados dispositivos sanitarios y el empleo no de una, sino de varias tradiciones médicas.

La salud en el buen vivir de las comunidades se expresa, según González (2014), como una práctica donde los elementos que intervienen para tener una vida saludable, incluye: a) equilibrio en el cuerpo. En náhuatl, lo contrario a la salud es tener alguna enfermedad. Es por esto que, para contar con una vida saludable, es necesario el manejo adecuado de estos dos elementos; b) los alimentos que son maneras de regular nuestro bienestar, de acuerdo con nuestra naturaleza para encontrar esa armonía y la armonía con el otro y con el entorno. Desde la cosmovisión macegual, en similitud con otras culturas y pueblos originarios, la tierra es nuestra madre y en el entorno coexisten los guardianes que resguardan los elementos como el agua y el fuego.

El buen vivir, como estrategia de conservación de la biodiversidad, muestra el patrimonio biocultural que sostuvieron y sostienen las comunidades de indígenas y de campesinos; es decir, el desarrollo de las diferentes prácticas sociales se realizó estrechamente con las características ambientales de las diversas zonas que permitieron formar una identidad colectiva, cuya adaptación y preservación permitió la generación de tecnologías y formas de organización. Con ello se reconoce que el buen vivir, en el marco de los pueblos originarios, permite “recoger nuestras raíces” indígenas con “principios y prácticas de equilibrio entre los hombres, mujeres, Madre Tierra, espiritualidades, culturas y pueblos” (Olivé, 2014, p. 11).

Un ejemplo es el caso de México que es el centro de origen del maíz y a la vez representa la mayor riqueza en diversidad genética de este alimento y de sus parientes silvestres en el mundo. Cada año nuestro país representa “20 veces la biodiversidad que hay en los bancos de semilla del mundo, sobre la que se ejerce gran presión de selección (una semilla de cada cien) para favorecer aquellas que, por sus rasgos

morfológicos, representan el ideal para su consumo pluricultural” (Turrent y Espinosa, 2013, p. 20).

Por el contrario, el modelo de extracción capitalista ha llevado a que, en una quinta parte de la Tierra, todavía se puedan encontrar recursos forestales nativos. Al respecto, Sfeir-Younis (2009) expresa que aproximadamente el 20% de todas las especies se extinguirán en los próximos 20 años y, hoy, casi el 50% de las especies de plantas están en riesgo de extinción.

Sfeir-Younis (2009) exhibe las grandes variables como: la población y el cambio demográfico; la pobreza aguda; la destrucción ambiental global y local; la velocidad del cambio social; el de los sistemas de valores, y la creación de bienes públicos nacionales y globales.

En este sentido, Boege (2014) identifica que los territorios de los pueblos originarios o indígenas son y han sido centros de origen y/o de diversificación biocultural y de organización social que ha promovido el cuidado, la conservación, el desarrollo y el enriquecimiento fitogenético en los ecosistemas; cuya base cultural se manifiesta en los proyectos del buen vivir. En estas expresiones se han construido proyectos endógenos de desarrollo económico, político y social, como los de los territorios zapatistas. De hecho, esta territorialidad es la expresión de formas de organizar y ocupar los territorios mediante el ejercicio del poder.

La biodiversidad se relaciona con la diversidad cultural; esto se traduce en considerar a las regiones de México como centros de diversificación biocultural. Se trata de territorios ocupados desde antes de la Colonia por pueblos indígenas y comunidades campesinas de origen mesoamericano, que han logrado sobrevivir por la incorporación de saberes, tecnologías y especies ajenas a los propios ecosistemas de otras partes del mundo que, a la par, generan paisajes resilientes<sup>8</sup> —aunque no siempre— en donde la producción y adaptación de variedades provenientes de latitudes a ecosistemas nativos se vincularon con estrategias productivas adaptadas a cambios económicos, biofísicos y culturales, como es el caso de la milpa.

---

<sup>8</sup> En términos generales, resiliencia se refiere a la capacidad de un organismo o sistema de asumir flexibilidad en situaciones límite y sobreponerse a ellas. Este término ha sido utilizado por las Naciones Unidas como estrategia para la reducción de riesgo en comunidades, tanto en lo cultural como en lo material, desde la premisa de que la resistencia o adaptación permite la funcionalidad del sistema, determinado por el grado en que cada sistema social es capaz de organizarse a sí mismo y la habilidad de incrementar su capacidad de aprender y adaptarse, incluyendo la capacidad de recuperarse de un desastre (Naciones Unidas. En Moreno, 2013, p. 6).

El papel de la organización social de las comunidades agrarias para Boege (2014), sean indígenas y/o comunidades campesinas, ha permitido controlar los bienes colectivos y la comercialización. Se trata de organizaciones con preceptos comunitarios que resisten al despojo de las empresas transnacionales, a los medios de difusión cooptados, al crimen organizado, y a la par, defienden y protegen la vida en sus territorios.

Esta práctica social de organización, como sistema dinámico, según Olivé (2014), incluye elementos que están íntimamente relacionados e interactúan entre ellos. Destaca un conjunto de agentes con capacidades y propósitos comunes, quienes interactúan entre sí y tienen transacciones con el medio, proponiéndose tareas colectivas y coordinadas; los agentes tienen transacciones con los objetos e interactúan con otros agentes; un conjunto de acciones que están estructuradas. Las acciones involucran intenciones, propósitos, fines, proyectos, tareas, representaciones, creencias, valores, normas, reglas, juicios de valor y emociones.

Ahora, en relación con la gestión y manejo del agua, como líquido vital, Rodríguez (2014) explica que muchas comunidades y organizaciones de la sociedad civil que acompañan estos procesos están relacionadas con el agua, con el medio ambiente o con el derecho a la alimentación, a través de prácticas de captación, almacenamiento de agua de lluvia para uso doméstico; lo que permite tanto el consumo humano directo como el riego de traspatios. Debido a las responsabilidades en la alimentación familiar, el conjunto de trabajos domésticos y el cuidado de los animales, las mujeres son quienes usan el agua para los traspatios, lo que abona a una alimentación de mejor calidad para sus familias y quizá, en cierto momento, para comercializar parte de su producción.

Estas prácticas comunitarias, para Moctezuma e Illsley (2014), son un ejemplo de soluciones a los problemas hídricos a escala local, y en el conjunto de las cuencas del país, puede potenciarse con pequeñas soluciones autogestivas 'de abajo' que incorporen el saber y el trabajo comunitarios.

## CONCLUSIONES/RESULTADOS

La vida en comunidad, en el marco del buen vivir, es una práctica de respeto a lo sagrado de la naturaleza; en tal sentido, ésta es sujeto de consideración moral y por lo tanto las comunidades han asumido el cuidado de manera responsable con sus

prácticas de producción, comercialización y consumo. El planteamiento que resume el sistema ético que sustenta estas prácticas en comunidad, es que haya posibilidad de construir un mundo donde quepan todos los mundos, sin que nadie viva mal para que otro viva mejor.

El reconocimiento implícito de la relación humano-colectividad-naturaleza en el buen vivir muestra un camino alternativo e híbrido, con estrategias de sobrevivencia que se sustentan en la vida cotidiana del pueblo, de los saberes ancestrales transmitidos, así como del ejercicio de responsabilidades de la convivencia fraterna y de amor a la naturaleza; en donde se practica el principio de la relacionalidad, donde todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias.

El *sumak kawsay* o buen vivir, hoy, incluye las reivindicaciones tradicionales de las comunidades mestizas de campesinos y de poblaciones indígenas, que por cinco siglos han estado marginadas; sin embargo, una vez que se han reconocido, han incursionado en caminos de liberación para lograr ser lo que nunca fueron.

Las comunidades han tomado el poder con sus propias formas de gobierno. La gestión de sus actividades que los religan con la naturaleza se basa en el respeto a la *Pachamama* con un sentido de sacralidad; sus prácticas agrícolas y formas de trabajo son parte de la simbiosis de las diversas comunidades con los distintos ecosistemas, lo que derivaron en un reconocido origen de diversos cultivos.

La esencia del buen vivir es la relación entre comunidad, tierra y naturaleza, expresada en su vida cotidiana y en poblaciones que están en proceso de aprendizaje, a partir de sus diversos contextos de emancipación y liberación.

Este diseño social de la comunidad, buen vivir, es producto de luchas por la emancipación, autodeterminación y la liberación de prácticas de explotación impuestas desde la Colonia. Como expresiones de una ética práctica, el buen vivir se convierte en un referente ético, donde se construyen puentes dialogales de todos los que participan al interior y exterior de las dinámicas de la comunidad; al ponderar la conciencia de la identidad de los pueblos originarios, ha producido una revolución paradigmática, lo que ha permitido modificar las condiciones socioculturales impuestas por el paradigma occidental en todas sus expresiones, a saber, antropocéntricas, eurocéntricas e instrumentales, entre otras.

América Latina es espacio emergente de reflexiones éticas discutidas desde la periferia en donde se integran los ejes de educación, política, sociedad, ecología, ciencia y tecnología.

## REFERENCIAS

- Acosta, A., 2013. El Buen Vivir, una alternativa al desarrollo. *La jornada del campo*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2013/10/19/cam-vivir.html> [consultado el 7 de noviembre de 2022].
- Arancibia, M. D., 2011. La estimulación del pensamiento complejo desde la noción de Sujeto de Edgar Morin. En: L. G. Rodríguez Zoya (coord.), *Exploraciones de la complejidad. Aproximación introductoria al pensamiento complejo y a la teoría de los sistemas complejos*. Buenos Aires: Centro Iberoamericano de Estudios en Comunicación, Información y Desarrollo (CIECID), pp.77-92.
- Bartra, A., 2009. Sumak Kawsay. Utopía maya. *La jornada del campo*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2009/07/21/sumak.html> [consultado el 8 de octubre de 2022].
- Bartra, A., 2012a. Polifónicas virtudes de la diversidad sinérgica. *La jornada del campo*, Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2012/05/26/delcampo.html> [consultado el 3 de noviembre de 2022].
- Bartra, A., 2012b. Vivir en el campo. *La jornada del campo*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2012/07/21/delcampo.html> [consultado el 5 de noviembre de 2022].
- Boege, E., 2014. Las regiones bioculturales de México. *La jornada del campo*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2014/01/18/cam-regiones.html> [consultado el 7 de noviembre de 2022].
- Cafaro *et al.*, 2003. Hacia una ética ambiental de la virtud. En T. Kwiatkowskay J. Issa (comp.), *Los caminos de la ética ambiental*, Volumen II. México: Conacyt/Plaza y Valdés Editores, pp. 45-59.
- Cervantes, W. H. y García, S. E., 2013. La Chakra Andina como Paradigma. *La jornada del campo*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2013/10/19/cam-riqueza.html> [consultado el 7 de octubre de 2022].
- Dussel, E., 2013. *16 Tesis de Economía Política. Una filosofía de la Economía*. Buenos Aires: Biblioteca Testimonial del Bicentenario. Edición Declarada de Interés Cultural. Obras Selectas 28.
- Ember, C. R., *et al.*, 2004. *Antropología*. 10ª. Pearson/Prentice Hall.
- Fair, H., 2011. Desafíos e implicancias epistemológicas, éticas y políticas del paradigma de la complejidad general de Edgar Morin. En L. G. Rodríguez Zoya (coord.), *Exploraciones de la complejidad. Aproximación introductoria al pensamiento complejo y a la teoría de los*

- sistemas complejos*. Buenos Aires: Centro Iberoamericano de Estudios en Comunicación, Información y Desarrollo (CIECID), pp. 41-55.
- González, A., 2014. Vida saludable: el Bien-estar como salud. *La jornada del campo*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2014/02/15/cam-palabras.html> [consultado el 15 de noviembre de 2022].
- Kwiatkowska, T., 1998. Una perspectiva centrada en el humanismo. En T. Kwiatkowska y J. Issa (comp.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. México: Conacyt/Plaza y Valdés Editores, pp. 163-165.
- Mendizábal, L. y Tibán, A., 2013. TV MICCC, una televisión desde el pueblo para el pueblo. *La jornada del campo*. Disponible en: [http://issuu.com/la\\_jornada\\_del\\_campo/docs/jornada\\_del\\_campo\\_73\\_web](http://issuu.com/la_jornada_del_campo/docs/jornada_del_campo_73_web)
- Minteer, B. A. y Manning, R. E., 2003. Pragmatismo en ética ambiental: democracia, pluralismo y administración de la naturaleza. En T. Kwiatkowska y J. Issa (comp.), *Los caminos de la ética ambiental*, Volumen II. México: Conacyt/Plaza y Valdés Editores, pp. 137-154.
- Moctezuma, A. e Illsley, C., 2014. Soluciones locales en vez de trasvases. *La jornada del campo*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2014/06/21/cam-pesca.html> [consultado el 13 de noviembre de 2022].
- Moreno Flores, O., 2013. Paisajes Resilientes. Reflexiones en torno a la reconstrucción de territorios desde el manejo y diseño de infraestructuras verdes, en el marco de las estrategias de gestión de riesgo ante desastres. *Nadir: revista electrónica geográfica austral*. Disponible en: <http://revistanadir.yolasite.com/resources/paisajes%20resilientes%20-%20Oswaldo%20Moreno.pdf>. [Consultado el 7 de agosto de 2022].
- Nievas, L. A., 2011. El concepto de paradigma y el estudio del pensamiento subyacente en la obra de Edgar Morin. En L. G. Rodríguez Zoya (coord.), *Exploraciones de la complejidad. Aproximación introductoria al pensamiento complejo y a la teoría de los sistemas complejos*. Buenos Aires: Centro Iberoamericano de Estudios en Comunicación, Información y Desarrollo (CIECID), pp. 93-109.
- Olivares, A. E., 2014. Supervivencia y derechos del ser humano, ejes de reflexión. Protección del medio ambiente, tema que exige un enfoque ético: especialista. *La Jornada*. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2014/01/22/sociedad/037n2soc>
- Olivé, L., 2014. Ética y patrimonio biocultural. *La jornada del campo*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2014/01/18/cam-regiones.html> [consultado el 9 de noviembre de 2022].

- Quintal, E F., 2014. Ixi'im wíinko'on: somos de maíz. La jornada del campo. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2014/01/18/cam-maiz.html> [consultado el 11 de noviembre de 2022].
- Rodríguez, B., 2014. Irracionalidad y falta de equidad en el uso del agua: mujer y medio ambiente. *La jornada del campo*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2014/06/21/cam-brenda.html> [consultado el 15 de noviembre de 2022].
- Rudiño, L. E., 2010. Despertar de la conciencia ética en producción y consumo de alimentos. La jornada del campo. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2010/02/13/despertar.html>
- Sfeir-Younis, A., 2009. Educación, economía ambiental y espiritualidad. *Revista de Estudios Sociales*. Disponible en: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0123-885X2009000100017&lang=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2009000100017&lang=pt) [consultado el 11 de noviembre de 2022].
- Toledo, V. M., 2009. Dimensiones de la Crisis. Otro mundo ¿es realmente posible? *La jornada del campo*. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/03/17/crisis.html> [consultado el 12 de noviembre de 2022].
- Turrent, A. y Espinosa, A., 2013. Transgénicos y contaminación del maíz nativo. La jornada del campo. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2013/05/18/delcampo.html> [consultado el 15 de noviembre de 2022].
- Weston, A., 2003. Más allá del valor intrínseco: el pragmatismo en la ética ambiental. En T. Kwiatkowskay J. Issa (comp.), 2003. *Los caminos de la ética ambiental*, Volumen II. México: Conacyt/Plaza y Valdés Editores, pp. 93-116.

## UNIVERSIDAD Y SOCIALIZACIÓN DEL APRENDIZAJE: COMPLEJIDAD Y VULNERABILIDAD EN EL DISCURSO AMBIENTAL

*Daniel Alberto Fabila Reyes<sup>1</sup>*

El presente texto tiene por finalidad introducir al lector en la problemática de la educación de acuerdo con la conceptualización de la complejidad que desarrolla Morin, ya que, en la formación educativa del psicólogo, en el ramo instruccional, se implementa este tipo de orden, pero es necesario crear hábitos relacionados con la formación en la práctica entre los docentes y los estudiantes (Amadeo, 1999). La enseñanza resulta bidireccional, tanto teórica como práctica (García, 1988), propiciando un aprendizaje independiente.

La propuesta que aquí se presenta está dividida en cuatro apartados y una conclusión; el primero se refiere a la consolidación de la socialización del aprendizaje, que en sus adentros fundamenta las acciones que remiten a la historia en particular de cada estudiante; en segundo lugar, se describe a la complejidad en un discurso ambiental, que coadyuva a posicionar el contexto como un aliciente a lo que se ha obtenido en una formación académica, aquí es cuando el aprendiz se vuelve maestro con la pericia de su ámbito profesional.

En el tercer apartado se establece lo referente a la postura del *framing*, es decir, el reconocimiento de posibilidades y limitaciones en la toma de decisiones respecto a los elementos necesarios en una dirección personal y activa. El cuarto remite a la vulnerabilidad en el discurso ambiental, que no es otra cosa más que la manera asertiva de la puesta en práctica de lo revisado en el proceso áulico, en una formación integral y sumativa.

Respecto a la pregunta de ¿cuáles son los elementos del discurso ambiental en la complejidad de la socialización del aprendizaje en estudiantes de la Licenciatura en Psicología? en las conclusiones se da como respuestas que esos elementos los encontramos en todo aquel agente que pueda componer a la complejidad, ya que se involucra al profesional con su pericia para desenvolverse dentro de una comunidad determinada, por lo cual, también se analizará aquellas herramientas con que se cuentan para este logro educativo, en una construcción constante (Ausubel, 1976).

---

<sup>1</sup> Facultad de Ciencias de la Conducta, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: danpsico21@hotmail.com



Es así que la teoría del pensamiento complejo de Morín es un campo de accertamiento donde el autor francés ahonda en los confines del pensamiento reflexivo y moral, lugar que añade reconocer cuando argumenta que cada persona tiene su propia visión de los hechos sin claudicar en errores, además de estar influida, e incluso hasta cierto punto adoctrinada, por los principios en los que, inconscientemente, su centro educativo, su grupo social o familia le han inmerso.

Se encuentra explícito que la moral es algo que varía en demasía dependiendo la función de donde se ha originado; empero, lo cierto es que con el desarrollo de la sociedad tal y como se presenta en la actualidad, parece ser que la moral local ya no es algo tan sólido y efectivo en el válido tenor de antaño.

En lo que respecta al tópicico de enlace que es el *framing* para conceptualizar las delimitaciones de las diversas formaciones profesionales, en este caso se toma como ejemplo a los estudiantes de la Facultad de Ciencias de la Conducta de la Universidad Autónoma del Estado de México y se alude a sus alcances personales en el ámbito de lo profesional, por lo cual, dentro de la filosofía de Morín, se propone la idea de optar por una visión más holística de lo que acontece alrededor del sujeto, tanto en términos de conocimiento científico como de percepción ético-moral, y con ello comprender que, más que culturas diferenciadas, se forma parte de una enorme cultura planetaria.

Lo que resalta en un análisis con etiopatía constructiva, derivado del conocer la teoría del pensamiento complejo, es que trata de exponer cómo se debería fomentar esta visión. Precisamente este artículo va enfocado a tratar de explicar con mayor detalle dicha propuesta, aunado a una postura de *framing* donde se reconocen los límites y alternativas de acción.

En suma, parece ser que la teoría del pensamiento complejo indica una noción alterna con una implicabilidad de momentos y construcciones metafóricas acuñadas por el filósofo y sociólogo francés de origen sefardí Morin (2011); esta idea hace referencia a la capacidad de conectar diferentes dimensiones de la realidad, la cual se ha caracterizado por ir adquiriendo cada vez más componentes a medida que la humanidad ha progresado.

## SOCIALIZACIÓN DEL APRENDIZAJE

En sus escritos, Morin (2005) llama a tomar conciencia de lo que identifica como 'inteligencia ciega', es decir, la que produce ignorancia del mundo real y de la forma de ser humana. Este concepto lo retoma de Descartes, quien formuló el paradigma, basado en los principios de disyunción, reducción y abstracción, cuyo conjunto constituye el 'paradigma de simplificación'; este paradigma desarticuló al sujeto pensante y a la cosa extensa, con ello a la filosofía en relación con la ciencia; postula como principio de verdad las ideas 'claras'; esto es, el pensamiento disyuntor mismo.

Con este paradigma se produjeron grandes avances en el conocimiento científico y en la reflexión filosófica, pero en el siglo xx comienzan a revelarse sus consecuencias negativas. Es así como se observa el divorcio entre ciencia y filosofía que privó a la primera de toda posibilidad de conocerse, además de reflexionar y tener una visión científica de sí misma.

Dentro de la época, Morin (2011) observa el mundo como un todo indisociable, donde el espíritu individual de las personas posee conocimientos ambiguos, desordenados, que necesitan acciones retroalimentadoras (Amadeo, 1999) y propone un abordaje de manera multidisciplinaria. Pues el hecho se construye a partir de lo que se desea (Fabila, 2013) y se quiere realizar (intención de vida) y no en la suposición de un futuro que además supone un régimen incierto y hasta frustrante (proyecto de vida).

Morin manifiesta que la innovación presupone una cierta desorganización y relajamiento de tensiones estrechamente vinculados con la acción de un principio reorganizado. Por lo cual, según Ausubel (1976), la enseñanza debe congraciarse a necesidades reales, ya que en países como Reino Unido, Alemania, Estados Unidos y Japón así se fundamentaron sus diversas modalidades de formación profesional.

A mayor complejidad, más detalles sobre la sociedad en la que se vive; aquí la persona no debería pensar reduciendo lo que se evidencia con su actitud, ni decantarse por una postura en función de uno o pocos hechos. Así pues, en el terreno de la educación, debido a las características de la sociedad actual, es evidente que los sujetos son óptimos para tener una opinión bien fundamentada, se debe instaurar un momento de reflexión acerca de la información que recibe; a dicha capacidad reflexiva es lo que en Morin se encuentra como pensamiento complejo.

El pensamiento complejo es, en esencia, una alternativa que tiene intención globalizadora, es decir, que trata de abarcar todos los fenómenos de los que se forma

parte vital, pero considerando que sus particularidades son eventos diferentes, por lo que se respeta su unicidad en la estructura; alegóricamente, dicho concepto es totalmente contrario al del pensamiento simplificante, el cual unifica todo el conocimiento a una sola cosmovisión, anulando la posible diversidad y encaminando a la persona, sea estudiante o incluso el propio profesor, a una situación de inteligencia ciega en la que lo relevante es dirimir su realidad y garantizar sus recursos.

En estos recursos, el término de complejidad, dentro del pensamiento de Morin, puede ser representado como una especie de gran red, cuyos delgados hilos se entrelazan y relacionan sus componentes; dichos elementos son eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, o bien, azares que conforman al mundo de las ideas en comunidad.

El pensamiento complejo en la socialización del aprendizaje atiende a cuestiones tanto profundas como banales, nunca a un ensimismamiento conceptual ni gradual, como la preocupación atemporal sobre hacia dónde irá a parar la especie humana y si esta cualificación se está perdiendo en un limbo desidentificado moralmente; con ello, los problemas sociales que van surgiendo cada década y la forma en que se pueden resolver con una adecuada educación, se evitan posibles embates personales que se congracian en su actividad en un *framing* profesional.

Este enmarcamiento del *framing* para el pensamiento complejo no es algo innato, tiene su proceso y proceder en el que se debe educar y potenciar su aplicación. El filósofo especializado en pedagogía, Lipman (1991), opinaba que era extremadamente necesario inculcar este tipo de pensamiento a los niños desde edades tempranas. El pensamiento complejo tiene la destacable característica de no aceptar un hecho como algo tajante e indudablemente creíble, sino potencializar la búsqueda de otras opciones, explorar e indagar hasta qué punto lo percibido es cierto o no, corroborando la precariedad o asertividad de los gestos que fundamentaran la sapiencia en el acontecer humano.

En definitiva, la socialización del aprendizaje dentro de un alud de ideas inertes, insiste en su aplicabilidad y replicabilidad; por ello, desde la perspectiva de Morin (2005), se presentaría como una forma de inteligencia ciega, pues las aulas expresan un A-B-C y en la aplicabilidad social el psicólogo se enfrenta a un C-A-B, e incluso un Z redimensionado; por ello la complejidad hace vulnerable a dicha socialización en la proyección de estudiante a necesidad contextual, por lo cual, se debe esmerar en la utilización de la cognición psicosocial que promueve de mejor forma su reproducción

del salón de clases directo a casos concretos en lo externo de la vida cotidiana, en una comunidad determinada (Berger y Luckmann, 1983).

#### COMPLEJIDAD EN EL DISCURSO AMBIENTAL

Para llegar al discurso ambiental, Morin (2004) define la complejidad como un fenómeno cuantitativo, una cantidad extrema de interacciones e interferencias, donde todo sistema autoorganizador (viviente) combina un número importante de unidades; este fenómeno lo podemos observar en las moléculas de una célula que permiten la reproducción celular en un organismo. Análogamente, cada elemento microscópico sería cada discente, lo que propondría una fuerza evidente en su captación para reelaborar una realidad social determinada, colocando el conocimiento académico en aras de una solución real a las afueras de su ámbito, pues es una sociedad necesitada de soluciones concretas, sin ficción ni estereotipos.

La complejidad comprende incertidumbres, indeterminaciones, fenómenos aleatorios. En cierto sentido, siempre está relacionada con el azar. Es una situación de orden y desorden, pero una mezcla íntima, necesaria en la continuidad de la cotidianidad, diferente del orden y desorden que se puede apreciar desde el cúmulo estadístico (Morin, 2005).

En el terreno de la complejidad en el discurso ambiental existen cuantiosas definiciones basadas en su aplicación, situación y problemas; para dimensionar el término se debe establecer que, en este caso, se colocan a consideración de su exégesis dos paradigmas que en lingüística hacen diferentes asunciones sobre la naturaleza general de la lengua y los objetivos de esta. A dichas muestras a veces se les designa con diferentes acepciones, realidad expresa en lo que Newmeyer (1983) llama paradigma formalista, que es similar al estructuralista de Hymes (1974) y a lo que Hopper (1988) llama gramática a priori.

Cabe señalar que el paradigma funcionalista se le conoce también como emergente o interactivo, donde ambos paradigmas adoptan diferentes asunciones sobre los objetivos de una teoría lingüística; por ello, como se puede argüir, en los adentros de la complejidad en el discurso ambiental se promueven métodos precisos para el estudio de la lengua y su interpretación, al igual que en la naturaleza de los datos y el tipo de evidencia promovida.

Sin embargo, se concluye que existen dos enfoques básicos del término discurso ambiental, el primero es el de Steele (1975. En Heritage, 1990), quien lo define, en términos de consultoría, como un asunto que proporciona ayuda sobre el contenido, proceso o estructura de una o de un conjunto de tareas, en que el consultor (docente) no es efectivamente responsable de la ejecución de la misma” (pp. 290-350), sino que ayuda a los que lo son. El segundo enfoque es el de Greiner y Metzger (1983, citado en Heritage, 1990), quienes arguyen que la consultoría en un proceso de discurso ambiental “es un servicio de asesoramiento contratado por y proporcionado a organizaciones por personas especialmente capacitadas y calificadas que prestan asistencia” (pp. 290-350), de manera objetiva e independiente, para poner al descubierto los problemas de gestión, analizarlos, recomendar soluciones a esos problemas y coadyuvar, si se les solicita, en la aplicación de soluciones.

Para el presente documento, es conveniente señalar que se considera como ejemplo dentro de la Universidad Autónoma del Estado de México, a los alumnos de la Licenciatura en Psicología, y así congraciar su correspondiente socialización del aprendizaje en aras de la aplicación de los conocimientos obtenidos en el transcurso de su formación profesional, a las posibles implicaciones dentro de las diversas comunidades que se pueden encontrar en un país como México. Entonces, la complejidad y la vulnerabilidad en el discurso ambiental se observa en el quehacer de los profesionistas cuando se adhieren a la cotidianidad social, por eso se expone como discurso ambiental, ya que inerva a los intereses de los estudiantes en esta disciplina, a ponderar su cualificación profesional, si su formación fue integral y, desde luego, si el individuo se esmeró todo el tiempo en ser experto en la materia, gestando así la posibilidad de defender su trayectoria académica con los embates de la práctica profesional, en la cual se tienen que cubrir necesidades científicas de una sociedad determinada.

La complejidad en el discurso ambiental atiende el ser que considera, en esta perspectiva, que la educación debe ir encaminada a fomentar la reflexión en sus estudiantes, pues la práctica se dirige a un encuentro sustancioso y sin prolegómenos en que los alumnos no deben aceptar los hechos como algo indudablemente verdadero, sino que deben inmiscuirse hábilmente en su sustancia; así, auténticamente hicieran uso del método científico, deben abrirse a un debate cualitativo que arroje posibles explicaciones alternativas al conocimiento aprendido.

Así pues, Morin expone los principios básicos para la educación del futuro basándose en la complejidad comprendida en sus adentros; complejidad que no quebranta la cualidad de absorto en el discurso ambiental, sino que constata la incipiente idea en la que toda sociedad, independientemente de su cultura, sus artes y costumbres, debería tratar de fomentar la reflexión en su población.

#### *FRAMING CON DIRECCIÓN DE ASSESMENT*

Para los estudiantes de pregrado en una disciplina como la psicología, se debe considerar que la teoría del encuadre o *framing* explica primordialmente la forma en que se focaliza la percepción con respecto a lo que acontece en la vida cotidiana, ya que la manera de percibir el mundo depende mucho de cómo se adquiere la información; lo que conlleva a conocer y dimensionar de mejor manera el enmarcado de actuación.

En un presagio de optimismo y equidad de oportunidades adquiridas súbitamente en un anclaje comercial de la percepción derivada de una población, es que posturas como la de Castoriadis (1983) arguyen que el imaginario social arremete a la vocación del servir, con ello se observa un colectivo que incide en la imagen que se tiene de la profesión en psicología. Dichas aportaciones, generadas mediante estudios, se han englobado en lo que en el mundo científico se ha denominado teoría del *framing*.

Es necesario precisar que al utilizar el término inglés *framing*, se ha pretendido asumir una postura ecléctica que concilie las distintas traducciones posibles, como “enfoque”, “encuadre”, “marco” o incluso “formato”. Ahora bien, desde este trabajo se propone considerar el empleo de “teoría del encuadre” como equivalente a “teoría del *framing*”, puesto que ambos modos de expresión responden al mismo objeto de análisis, sobre todo cuando se refieren al ámbito de los medios de comunicación, así como su interpretación. No obstante, en algunas ocasiones y precisamente por su utilización en otros dominios científicos, parece más adecuado hablar de *frames* o *framing*, puesto que la traducción no resulta tan precisa.

Ahora bien, la diferencia entre los hechos de un discurso ambiental y el *framing* estriba en la forma de inclusión; aquí se puede observar el proceso de *assesment* que es un recurso de evaluación basado en diversos enfoques, uno de ellos es el de competencias, pues el discurso ambiental se promueve como observador, mientras que el *framing* es un modelo de aplicación en el que existe una corresponsabilidad de

los resultados obtenidos de la asesoría. En dichas acciones se contempla un carácter que responde a una dirimida unidad docente-discente (Tobón, 2009).

El binomio docente-discente se comporta como vigía durante toda su evolución, lo que conllevaría a un debate similar al que presentaban Taylor, Frank y Gilbreth, así como Gantt y Emerson, como parte de la organización científica del trabajo, y quienes impulsaron de alguna forma el desarrollo de la consultoría apremiando y atenuando la cualificación de los egresados de una formación académica, en este caso, como lo es la psicología.

En el binomio ambiente y formación, la complejidad es la cualidad de lo que está compuesto de diversos elementos interrelacionados. En términos coloquiales, la palabra complejidad dentro de la estructura del *framing* tiende a ser utilizada para caracterizar un conjunto intrincado y difícil de comprender, lo que conlleva una serie de interpretaciones locales que emancipan a la obviedad del hecho en su existir.

En este acto de la obviedad, se propone un reconocimiento y acercamiento a las conductas del ser humano, lo que conlleva a que la complejidad se presente en torno a un sistema compuesto de partes interrelacionadas que, como un conjunto, exhiben propiedades y comportamientos no evidentes a partir de la suma de las partes individuales, para no ser deterioradas por situaciones grupales (Lakoff, 2007); se puede decir que un sistema complejo normalmente no es complicado, lo que permite estudiarlo; una vez entendido, se encuentran mecanismos muy simples que producen complejidad.

Los procesos de enmarcado (*framing process*) de la persona en la vida cotidiana constituyen los procesos de producción de significaciones a través de los cuales se asigna significado comunitario a las situaciones y luego se les interpreta, por lo cual, las definiciones de una situación son construidas con base en los principios de organización que gobiernan tanto a los eventos sociales como a la participación de los actores, pues mediante el concepto de *framing* Goffman (2006) explica esos principios de organización, donde un marco de referencia primario permite a su usuario situar, percibir, identificar y etiquetar una serie de sucesos que le emancipan de un desvío en sus metas.

En suma, la consultoría en un ámbito científico donde se preestablece un modelo representativo e interpretativo, como lo es el *framing* con dirección de *assessment*, permite que la formación académica en la actualidad se presente bajo modelos cuya iniciativa es siempre el observar el contexto real de su aplicación y los sujetos con los

que se trabaja en un proceso situacional de verdad; aquí los marcos de significación para la acción colectiva son marcos que irrumpen en una arena ya ocupada por un marco ya establecido con el cual entran en competencia.

## VULNERABILIDAD EN EL DISCURSO AMBIENTAL

La vulnerabilidad es un proceso que logra su expansión cuando se abre a elementos que pueden incidir en un cambio radical en los agentes que la presentan. La formalidad en la educación no es un campo excepcional ante esta posibilidad y es aquí cuando se advierte un trasfondo inocuo que puede reelaborar sus intenciones; se puede decir que hay complejidad dondequiera que se produzca un momento de vulnerabilidad en un enmarañamiento de acciones e interacciones (Ruiz, 2012). Por lo cual, el discurso ambiental se refiere a los procesos en los que se encuentra inmerso el estudiante de psicología dentro de su formación profesional, pues le muestra una complejidad envolvente y rapaz que proviene de la existencia de fenómenos aleatorios donde no se pueden determinar y que, además, empíricamente, agregan incertidumbre al pensamiento.

Existe la posibilidad de que un ser humano conozca la complejidad y la forma es a través de las vicisitudes de la vida misma, donde se puede observar un polo empírico y un polo lógico; la complejidad aparece cuando concurre a la vez en dificultades empíricas y dificultades lógicas.

Se conoce como dificultades empíricas cuando en la complejidad se reconoce el efecto mariposa, que alude a los cambios que puede producir una mariposa que bate sus alas en un lugar lejano y que, por una serie de causas y efectos puestos en movimiento, se llega a provocar un tornado en otro sitio del mundo. Esta vulnerabilidad en el discurso ambiental lleva a conocer el trasfondo de la complejidad, que tiene que ver con lo que Pascal había expresado en su tiempo, arguyendo que todas las cosas son ayudadas y ayudantes, todas las cosas son mediatas e inmediatas, y todas están ligadas entre sí por un lazo que conecta unas a otras, aun las más alejadas.

En esas condiciones se considera imposible conocer las partes si no se tiene el todo, pero quizá sea imposible conocer el todo si no se conoce las partes. Esta es la complejidad y Morin (2005) resalta el hecho de que nada está realmente aislado, sino que está en relación.



En esta perspectiva psicosocial, actualmente la exégesis de un movimiento global de la vulnerabilidad en la plataforma educativa (Sahlberg, 2012) presenta lo que se ha modificado en aras de la búsqueda de objetividad dentro de la escolarización, que es lo referente a lo mercantil (Anderson, 2013), la llamada transnacionalización de las políticas educativas (Ball, 2008), propiciada por el triunfo y consolidación de un proyecto globalizado.

Y es que la manera en que se ha incentivado al hallazgo de una pluralidad en los procesos de enseñanza-aprendizaje, ha sido por medio de un transcurrir psicosociohistórico y hasta biológico. Hargreaves y Shirley (2009) plantean que estas transformaciones con carácter general y mundial pueden ser comprendidas con diversas alternativas para el leve cambio educativo.

La cognición es un elemento vital en los estudiantes para exponerlo al servicio de la mejora de los objetivos del aprendizaje, resguardando los principios democráticos y el sentido directivo en el mundo áulico que cada escuela brinda a su pertinencia formativa (Hargreaves y Shirley, 2009), basadas en las lógicas mercantiles y de gestión empresarial, lo que define un novedoso valor a las relaciones y subjetividades del escenario educativo (Ball, 2008; Carrasco, 2013).

A partir de Cornejo (2005), en el panorama educativo se vierte inevitablemente un marcateje de normatividad donde la vulnerabilidad social preexistente con el marco del contexto nacional se instala gradualmente en un ámbito de regimiento ambiental, así en como una derivación negativa originada por las características socioculturales del hogar, las cuales actuarían sobre el rendimiento y desempeño educativo.

Entonces, se puede comprender por vulnerabilidad en el discurso ambiental, aquella condición dinámica y con complejidad que resulta de la interacción de una multiplicidad de elementos de riesgo, también de protección, que transcurren en el ciclo vital de un ser humano y que se manifiesta en conductas o hechos que proveen de un determinado riesgo social, económico, psicológico, cultural y ambiental (Sabuda, 2010).

En cuanto a la pregunta: ¿cuáles son los elementos del discurso ambiental en la complejidad de la socialización del aprendizaje en estudiantes de la Licenciatura en Psicología? se tiene por respuesta que todo aquel agente que pueda componer a la complejidad, ya que se involucra el experto con su pericia para desenvolverse dentro de una comunidad determinada, lo que comprende desde incertidumbres, indeterminaciones, fenómenos aleatorios, hasta el azar.

La intencionalidad alude al concepto de rigor de lo que se obtiene como conocimiento en las aulas de educación superior, pues se expresa con la vida cotidiana (Berger y Luckmann, 1983), presentando en todo momento su replicabilidad en aras de soluciones sociales. En el campo educativo algunos autores como Martínez, Quintanal y Téllez (2002) señalan a Patouillet, en Estados Unidos, como el pionero de la consulta en la socialización del aprendizaje en un discurso ambiental integral entre docente y discente.

La condición de las actividades de *framing* de todo movimiento social es la construcción de un marco de injusticia; entonces, en el quehacer docente se originaría un posible campo de fructificación para sosegar dicho panel de incertidumbre; solamente en la escucha activa está el interés por el cual todo movimiento importante se apoya y promueve, en algún tipo de revisión normativa, en el entender moralmente su camino.

La forma más importante de revisión normativa que pueden traer consigo los movimientos sociales consiste en la producción de nuevos sentidos de lo que es justo e injusto dentro de una sociedad, por lo que se debe incentivar el constante debate; en este sentido la injusticia no equivale a la concepción de un problema y los intentos por solucionarlo, más bien se relaciona con la forma en que un conflicto es percibido; de esta manera se puede decir que, en general, un bien social puede ser percibido ya sea como un infortunio o como un estado de injusticia, quedando claro a través de la reflexión que no es el contenido mismo de la dificultad lo que determina una u otra percepción.

Es importante enfatizar que la complejidad que desarrolla Morin no se reduce a la incertidumbre, sino que resulta ser una propuesta que presenta un eje crucial para la formación educativa que aplica el psicólogo en el ramo instruccional, lo que indica la necesidad de crear hábitos y costumbres que sean bidireccionales en la relación entre docentes y estudiantes, tanto en la teoría como práctica; en esto se encuentra la consolidación de la socialización del aprendizaje. La vulnerabilidad siempre se encontrará presente, pero depende el estigma social y profesional que impere en la personalidad del sujeto respecto a las actitudes y aptitudes necesarias para corroborar la teoría en comunión con la idea empírica del ser, que en sus adentros fundamenta el discurso ambiental.

En el contexto universitario se corrobora la capacidad de ser aprendiz para que, en un tiempo posterior, se vuelque en el ámbito profesional de forma óptima. Si bien

es cierto que el *framing* reconoce las posibilidades y limitaciones en lo que respecta a la toma de decisiones para llevar a cabo los elementos necesarios en una dirección personal y activa, la vulnerabilidad en el discurso ambiental resuelve de manera asertiva la apuesta en el proceso áulico, lo que seguramente la complejidad de la socialización del aprendizaje en estudiantes de la Licenciatura en Psicología puede componer a la complejidad, ya que se involucra al experto con su destreza para desenvolverse dentro de una comunidad determinada.

En una perspectiva empírica, la teoría del encuadre o teoría de los marcos (*framing theory*) utiliza la metáfora del ‘marco’ para analizar cómo se estructuran los procesos mentales, como las creencias, percepciones o el sentido común en relación con el lenguaje, y a su vez, cómo es que estos pueden ser manipulados.

El *framing* resulta ser parte vital de los elementos que se encuentran presentes en el discurso ambiental, moderados por la complejidad de la socialización del aprendizaje en estudiantes de la licenciatura en psicología; por lo que se llega a soslayar que la teoría del encuadre se ha vuelto un paradigma multidisciplinario muy popular en las ciencias sociales y de la comunicación.

En especial, el *framing* se ha considerado un excelente recurso de la lingüística cognitiva, lo que le ha permitido estudiar cómo se construye la opinión pública en relación con la información que recibe el ser humano proveniente de dispositivos concretos como los medios de comunicación masiva, entre otros; la teoría del encuadre ha perpetuado algunas explicaciones sobre cómo se congenia la información ofrecida del docente al discente.

Es menester crear un debate que sea óptimo a la irrigación de señales con cierto sentido a la apertura de la realidad, solo entonces el aula puede considerarse como un sitio único de desenvolvimiento profesional en el que no existe lugar a dudas y se reconoce la unidad comunitaria en este proceso de esquemas complejos, que incentivan ideas o percepciones que evocan una determinada reflexión del quehacer profesional, a partir de palabras que se instituyen como parte de una situación de vida.

Todo esto remite a una mezcla de orden y desorden, pero también a una unidad íntimamente ligada a un ambiente con necesidades e interpretaciones subjetivas muy específicas, diferentes a lo que se puede apreciar en un discurso estadístico, por ende, las consideraciones anteriores aluden a los efectos de los procesos de enseñanza-aprendizaje en un *framing* de complejidad constante.

En estos procesos los individuos producen significaciones, es decir, a los significados ofrecidos por la comunidad, se suman determinadas experiencias de los individuos y ello le ofrece una alternativa de elaboración profesional para salir adelante con sus recursos intelectuales. En definitiva, el efecto *framing*, en el quehacer de los mensajes emitidos en el proceso áulico, demuestra que la autonomía del sujeto es imperiosa en la interpretación de su contenido, así como su responsabilidad profesional influye en la construcción de significados más reales para la comunidad.

## REFERENCIAS

- Amadeo, B., 1999. *La aplicación de la teoría del framing a la cobertura de la corrupción política en Argentina (1991-1996)*. Tesis inédita. Universidad de Navarra.
- Anderson, G., 2013. Cambios macropolíticos e institucionales, nuevos paradigmas e impacto en el trabajo docente. En M. Poggi (ed.), *Políticas docentes: formación, trabajo y desarrollo profesional*. Argentina: UNESCO, pp. 73-120.
- Ausubel, D., 1976. *Psicología Educativa: un punto de vista cognoscitivo*. México: Trillas.
- Ball, S., 2008. *The education debate*. Londres: Bristol, The Policy Press.
- Berger, P. y Luckmann, T., 1983. *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.
- Carrasco, A., 2013. Mecanismos performativos de la institucionalidad educativa. *Chile: pasos hacia un nuevo sujeto cultural. Observatorio Cultural*, 15(1), pp. 4-10.
- Cornejo, R., 2005. El experimento educativo chileno 20 años después: ¿Mejora la calidad de la Educación con el Mercado y la Competencia? *Revista Pluma y Pincel*, 186, pp. 19-25.
- Castoriadis, C., 1983. *La institución imaginaria de la sociedad: Marxismo y teoría revolucionaria*. España: Tusquets.
- Fabila, D. A., 2013. *Construcción de la identidad ocupacional y realización del proyecto de vida en personal administrativo de la UAEMéx: estudio exploratorio*. Tesis de Licenciatura. Universidad Autónoma del Estado de México.
- García, L., 1988. El aprender adulto y a distancia. *Educadores*, 145, pp. 18-19.
- Goffman, E., 2006. *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Centro de Investigaciones Sociológicas. España: Siglo XXI.
- Hargreaves, A. y Shirley, D., 2009. *The fourth way: The inspiring future for educational change*. Thousand Oaks, CA: Corwin Press.

- Heritage, J., 1990. Etnometodología. En: A. Giddens y J. Turner (coord.), *La teoría social hoy*. España: Alianza, pp. 290-350.
- Hopper, P., 1988. Emergent grammar and the a priori grammar postulate. En: D. Tannen (coord.), *Linguistics in Context: Connecting Observations and Understanding* (pp. 117-34). Norwood, NJ: Ablex Press, pp. 117-34.
- Hymes, D., 1974. Why linguistics needs the sociologist. En *Foundations in Sociolinguistics: an Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 69-82.
- Lakoff, G., 2007. *No pienses en un elefante*. Madrid: Editorial Complutense.
- Lipman, M., 1991. *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: Torre.
- Martínez, M. C., Quintanal, J., y Téllez, J. A., 2002. *La Orientación Escolar: Fundamentos y Desarrollo*. Madrid: Dykinson.
- Morín, E., 2004. *Introducción al pensamiento complejo*. México: Gedisa.
- Morín, E., 2005. *El paradigma perdido*. España: Kairos.
- Morín, E., 2011. *El cine o el hombre imaginario*. España: Paidós.
- Newmeyer, F., 1983. *Grammatical Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ruiz, N., 2012. La definición y medición de la vulnerabilidad social. Un enfoque normativo. *Investigaciones geográficas*, 77, pp. 63-74.
- Sabuda, F., 2010. ¿Quién es vulnerable en la escuela? Análisis territorial de rendimientos educativos y contexto sociocultural en el Partido de General Pueyrredón, Argentina. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, [en línea]. Disponible en: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/13018/38456>
- Sahlberg, P., 2012. *El cambio educativo en Finlandia ¿Qué puede aprender el mundo?* Argentina: Paidós.
- Tobón, S., 2009. *Formación basada en competencias: pensamiento complejo, diseño curricular y didáctica*. Bogotá: Ecoe.

## ESCRITURA ACADÉMICA, PENSAMIENTO Y FORMACIÓN HUMANA

*Azael Correa Carvajal<sup>1</sup>*

El debate sobre el problema de la escritura académica en la educación superior no es nuevo ni ocioso, ha hecho parte de las discusiones sociales en las últimas cinco décadas. Entre los temas de mayor polémica se pueden mencionar: alto desinterés por los libros; factores socioculturales asociados al éxito escolar; dispersión en los cursos de escritura orientados a resolver problemas de redacción, gramaticales o de carácter lingüístico; promoción de cursos de crítica literaria en ausencia de procesos para construir identidad como escritores; otros portadores de información como el internet, el uso de computadoras personales y del celular, la televisión, el cine, entre otros, que ayudan a desvirtuar el interés de la escritura y a que los estudiantes sean consumidores de información y no verdaderos productores de conocimiento; resultados de las pruebas externas que señalan serias dificultades en los modos de leer y de escribir de los estudiantes, lo que pone en evidencia que los estudiantes *ad portas* de graduarse de la universidad carecen de los conocimientos y capacidades necesarias para escribir un determinado texto (planear, esquematizar, redactar, revisar, corregir, etc.), y dificultades de los estudiantes de maestría y doctorado en la escritura de textos académicos, entre otros temas.

En respuesta a la crisis de la enseñanza de los procesos de escritura en la educación superior, han surgido algunos movimientos y tendencias que han pensado el problema de la escritura en términos de alfabetización o literacia académica y de objetivación del saber, lo cual ha ayudado a configurar un determinado tipo de persona en la universidad. Estos movimientos y tendencias de escritura académica: 1) han promovido cierto tipo de cultura académica y configurado un determinado tipo de representaciones sobre la formación de los profesionales a partir de las prácticas pedagógicas y didácticas de escritura académica desarrolladas; 2) han desligado la idea de alfabetización de una etapa concreta de la educación humana; 3) han ayudado a los estudiantes a resolver los problemas de escritura con los que llegan a la educación superior, y 4) han eliminado los discursos generalizados sobre alfabetización

---

<sup>1</sup> Facultad de Educación, Universidad de la Amazonia, Colombia. Correo electrónico: azael.correa@hotmail.com

académica, al entender la escritura inmersa en contextos académicos y disciplinares determinados. Sin embargo, pensar el problema de la escritura académica en términos de alfabetización o literacia académica, es decir, los problemas de escritura que comportan los estudiantes de educación superior y cómo ayudarles a resolverlos, es una versión bastante romántica de este problema, porque detrás del mismo se esconde una verdadera guerra del neoliberalismo contra la educación superior, el desmantelamiento del pensamiento crítico y el uso competitivo y comercial de la escritura académica, además de haberse tejido una discusión superficial sobre la relación entre escritura académica, pensamiento y formación humana.

Esta situación demanda cambios en la concepción y en la acción: 1) hay que revisar y analizar el impacto del neoliberalismo contra la educación superior, el pensamiento crítico y la escritura académica; 2) el problema de la escritura académica no se resuelve con movimientos y tendencias, con ríos de tinta sobre alfabetización o literacia académica, sino que pensar en un proyecto de escritura académica implica tejer una relación fuerte entre escritura académica, pensamiento y formación humana; 3) la escritura académica debe abrirse a un replanteamiento de lo que significa y comporta, que supere la mirada de sí misma como proceso de redacción, sino, antes que todo, como un proceso superior de la mente que instaure nuevas formas de relacionarse con el conocimiento; 4) tampoco se puede desconocer que la escritura académica, al ser un proceso superior de la mente y movilizar las estructuras cognitivas, transforma la identidad personal y posibilita la condición de autor de nuevos conocimientos y saberes en medio de un escenario neoliberal académico de globalización ideológica.

En concreto, detrás de las prácticas de escritura académica promovidas en la educación superior es posible leer el tipo de escritura, persona y sociedad académica que circula en la actualidad. Surgen las siguientes preguntas: ¿qué se ha estado entendiendo por escritura académica? ¿Qué tipo de ser humano se ha venido construyendo a partir de las prácticas de escritura académica en la educación superior? y, en el fondo: ¿qué tipo de persona se puede tejer a partir de un proyecto de escritura académica que comporte una relación entre pensamiento y formación humana?

## LA GUERRA DEL NEOLIBERALISMO CONTRA EL PENSAMIENTO CRÍTICO

El antropólogo Giorgio Raimondo Cardona en su libro *Antropología de la escritura*, explicita una de las ideas más potentes y sugestivas sobre lo que, desde su perspectiva, sería el ideal de la escritura, esto es que “confiere al ser social, la dignidad humana, el significado espiritual” (Cardona, 2013, p. 185), pero contrario a esa idea, en la realidad del mundo académico y social, la educación superior se parece cada vez más a una empresa en la que, con los clavos del neoliberalismo, se asegura la muerte del ideal de brindar a los estudiantes una educación que les proporcione las competencias y las habilidades para escribir y actuar desde una posición de agencia y empoderamiento; la escritura se ha constituido en un negocio y una estrategia que ha ayudado, en cierta medida, en la configuración de la educación superior como especie de empresa que deshumaniza al ser humano.

En el fondo, detrás del problema de la escritura se puede leer una verdadera guerra del neoliberalismo contra los procesos que comporta la educación superior, al estilo del estadounidense Henry A. Giroux en el libro *La guerra del neoliberalismo contra la educación superior*, una pedagogía del desprecio como lo manifiesta el argentino Pablo Gentili en el libro *Pedagogía de la desigualdad*, que se traduce en un vaciamiento de contenido e intelectualidad, como lo explicita el español José Sánchez Tortosa en el libro *El Culto pedagógico*.

En esta perspectiva de ideas, en las siguientes líneas se buscará, a la luz del pensamiento crítico, trazar algunos elementos de conexidad entre la educación, el neoliberalismo y la escritura académica, entretejiendo los planteamientos de Giroux sobre la educación neoliberal, Gentili sobre la educación desigual y Sánchez sobre el populismo pedagógico y vaciamiento de contenido e intelectualidad de la educación, para posteriormente proponer como posible veta de salida, apoyado en el libro del antropólogo alemán Karl Dienelt, *Antropología pedagógica*, una formación para la conciencia, para el pensamiento crítico. Por último, los planteamientos de Fernando Vásquez en los libros *Educación con Maestría* y *El quehacer docente*, en coherencia con una formación para la conciencia, permitirán presentar a la escritura académica como palestra para mover los engranajes del pensamiento crítico.

El neoliberalismo, tanto desde la perspectiva de Giroux como la de Gentili, es un fundamentalismo de libre mercado que empezó a fraguarse desde 1970 y, ponderado en exceso, ha dado forma a todos los aspectos de la vida hasta convertirse en un fenómeno



global depredador. Rápidamente se ha convertido en una ideología predominante. Convince a las personas que de forma individual se puede y debe asumir la vida que ofrece la cultura capitalista y ha venido configurando un sistema pobre para los pobres y preservando intacto un inventario de privilegios y oportunidades para los sectores más ricos. Pero eso no es todo, considera a la sociedad como ilusión y ha introducido la idea de la hipercompetitividad, trayendo consigo sobre el escenario social la destrucción de la democracia y sobre el campo de la educación el desmantelamiento del pensamiento crítico.

La educación como bien estructurante para la construcción de una sociedad mejor, cada día se hace más frágil. La lucha por la destrucción de sentidos, el desmantelamiento del pensamiento crítico y la obtención de grandes beneficios se ha lanzado con todas sus fuerzas contra la educación, pues los banqueros privados y un número cuantioso de multimillonarios invierten actualmente en Estados, ministerios, gobiernos, secretarías, academias e instancias con afán de lucro. Giroux es explícito en decir que “los ricos controlan ahora los medios de enseñanza”, trayendo consigo efectos perversos a partir de reformas educativas radicales que intentan “reestructurar la educación en niveles”, de esta manera “se establecen modos de gestión similares a las de las [estructuras empresariales]” (Giroux, 2018, p. 23), pues aumentan el poder de los administradores a expensas de la calidad de la educación.

En este escenario de mercado educativo, Gentili afirma que la academia se ha convertido en el lugar predilecto donde se realizan los “intercambios de bienes y servicios educacionales orientados a la adquisición de títulos y certificados para el intercambio en otros mercados” (Giroux, 2011, p. 52). La lógica empresarial de la educación ha reproducido las nociones de sentido común que consolida las relaciones y los valores básicos para sostener el mercado educativo, desinvirtiendo en educación crítica y apoyando reformas que incrementan la ignorancia intelectual, la propagación de una amnesia social que borra la democracia, el pensamiento crítico, la responsabilidad social, los valores públicos y el bien común.

Las universidades se ven imposibilitadas para formar estudiantes críticos y comprometidos socialmente. Temas como la alfabetización académica al igual que otros como los derechos humanos y los bienes públicos se convierten en conceptos débiles, despojados de toda verdad, responsabilidad y obligación para con la sociedad. Una mirada más profunda sobre la cuestión vislumbra la muerte social de la academia como fuente vital del pensamiento crítico y una amenaza directa

contra las humanidades. La academia se ha convertido en un aparato disciplinario destinado a preparar a los estudiantes para que aparentemente sean competitivos en el mercado global, “poniendo en ridículo el sentido y la misión de la universidad en cuanto espacio tanto para reflexionar como para proporcionar la cultura formativa y los agentes que hacen posible la democracia” (Giroux, 2018, p. 47).

Esto resulta particularmente inquietante, habida cuenta del giro que, sin remordimiento alguno, ha dado la academia en su deseo de imitar a la cultura empresarial. Los planes de estudio se parecen cada vez más a una receta en función de los intereses mercantiles, la investigación padece el fenómeno de la militarización y la escritura se arrastra tras la fiebre de la puntitis. Con su consolidación, el poder empresarial ha podido apropiarse en gran medida de la escritura académica como proceso superior de la mente que, en otro tiempo, posibilitaba el planteamiento y la argumentación de ideas sobre temas sociales urgentes.

Los docentes y estudiantes, ahora empresarios del conocimiento, dedican gran parte de su trabajo científico y académico a la caza de puntos que reciben tras la publicación de sus textos, dejando a un lado la construcción de saberes críticos vinculados con asuntos sociales importantes. Peor aún, se consolida una cultura de políticas científicas y editoriales que solo reconoce como científicas o académicas a aquellas formas convencionales de escritura que cumpla con las políticas previamente estipuladas por los departamentos administrativos de ciencia, tecnología e innovación, sus estrictas orientaciones bibliométricas, sus estrategias de citación actualizada, siendo una de las más conocidas el *yo te cito, tú me citas* y el basamento en determinados referentes académicos que ayudan a visibilizar a determinados autores y bases de datos.

Este tipo de prácticas gremiales, laborales y económicas son para Sánchez una muestra real de que la educación actual “procede a un adoctrinamiento por ausencia tendencial de contenido intelectual y académico y a una degradación de la enseñanza por masificación, pura *democratización de la ignorancia*” (Sánchez, 2018, p. 414). Los Estados modernos han consumado una educación antiautoritaria, reducido los centros educativos a cauces de contentación de bolsas de población en edad no laboral y vaciado materialmente a la enseñanza bajo la aureola santificante de la educación competitiva. Su resultado es la mitificación de la educación democrática, la materialización de la educación en una escuela y universidad basura.

La universidad ha perdido su papel científico, académico y social en la sociedad actual y lejos de aumentar la competitividad en el mercado, se ha transformado

en una fuente de incompetencia. Incluso, en esta situación de debilitamiento, la universidad es el escenario apropiado para producir un saber crítico y vincular la enseñanza y la producción académica a asuntos sociales importantes. La defensa de la universidad y de las humanidades comporta más que un espacio académico para aprender saberes. Implica la formación de agentes sociales críticos y comprometidos, expandir la imaginación y promover el pensamiento crítico, además de un cambio frente al sentido y el propósito de la educación superior.

Hoy más que nunca cobra vitalidad la pregunta acerca del tipo de educación, sujetos y modos de agencia social necesarios para la construcción de personas con carácter crítico pues la universidad se ha entregado plenamente al servicio de los intereses económicos, a la construcción de una racionalidad instrumental y a la preparación de una fuerza laboral que se alaba de ser competitiva, promoviendo la lógica neoliberal que identifica los establecimientos educacionales con los centros comerciales, a los estudiantes con los consumidores y al profesorado con el empresariado, como se puede concluir a partir de los planteamientos de Giroux, Gentili y Sánchez, dejando a un lado la formación crítica que le permita al ser humano asumir posición sobre la realidad y explicitarla.

Las condiciones actuales de la sociedad reclaman un tipo de humanidad capaz de pensar y agenciar críticamente. En consecuencia, como posible veta de salida es necesario una formación para el pensamiento crítico que sitúe en su médula la defensa de la preparación académica e intelectual de los estudiantes, pues si algo humaniza al ser humano, esto es que se le eduque para pensar de forma crítica, que se le asuma como agente social y no como un cliente del mercado educativo, ni entendiendo la universidad como empresa de saberes dedicadas a la racionalidad instrumental, sino como institución en donde se deben cristalizar unas condiciones técnicas y materiales de formación y producción del conocimiento, objetivado en el lenguaje como código común y fundamentado críticamente.

En coherencia con una formación para el pensamiento crítico y la producción del conocimiento, Giroux ve en la escritura una posibilidad para asumir posición sobre la realidad. Los académicos y los estudiantes pueden escribir para un amplio número de lectores, con el propósito de abordar cuestiones sociales, como la relación entre el ataque contra el Estado social y la falta de inversión en educación superior. De igual forma se puede luchar por una educación gratuita, decente, formidable, crítica, no sujeta a los valores empresariales o corporativos, esto implica desmitificar la idea de

que la escritura académica y científica es solo aquella que logra visibilizarse a través de redes de publicaciones indexadas, sujetas a determinadas políticas editoriales, que en muchos casos son arbitrarias, ridículas, altisonantes. Por último, hay que abordar y ofrecer resistencia ante el cambio que en la actualidad se está produciendo en las relaciones de poder entre los docentes y la clase directiva, conformada en la mayoría de los casos por apóstoles del neoliberalismo.

#### LA CONCIENCIA COMO ARCANO DE FORMACIÓN HUMANA

El problema de una educación para el pensamiento crítico no puede resolverse en ninguna circunstancia sin una claridad sobre la conciencia como instancia ante la cual el ser humano es responsable. Dienelt, antropólogo de la pedagogía alemana, da crédito al austriaco fundador del análisis existencial V. E. Frankl respecto a considerar la espiritualidad, la libertad y la responsabilidad como existenciales del ser del hombre. Estos existenciales “no solo caracterizan la existencia humana en cuanto tal, en cuanto humana, sino que más bien la constituyen” (Dienelt, 1979, p. 89).

El hombre, *ab ovo*, es un ser histórico, es decir, es un ser espiritual. No es que el hombre sea espíritu, sino que el espíritu hace parte de la realidad constitutiva del hombre. De igual forma, el análisis de la existencialidad declara al hombre libre y con capacidad de agencia. Pero no solo lo declara libre, sino también responsable. En cuanto libre, es el hombre un ser que decide conforme a su voluntad. En cuanto responsable, lo es de algo y ante algo y este algo es la conciencia. “La instancia ante la cual somos responsables es la conciencia” (Frankl, 1964. En Dienelt, 1979, p. 96).

La responsabilidad se convierte en un rasgo fundamental constitutivo de la disposición pedagógica del hombre. Y. N. Perquin, a quien Dienelt cita en sus planteamientos, ve en el estado adulto y en la madurez la meta de la educación, haciendo notar expresamente que madurar implica crecer a la responsabilidad y como ser responsable, el hombre es responsable de perseguir el cumplimiento de un sentido. Sin querer reducir el margen de la libertad en la educación, hay que dar validez a las palabras de V. von Weizsacker en cuanto a que ya no se debería enseñar que el hombre es libre, sino que es responsable ante su conciencia, arcano de toda formación con carácter humanista.

Frente a las diversas teorías que tienen como fundamento la doctrina del superyó o algún punto de vista biológico que terminan restringiendo la amplitud de la mirada sobre la conciencia, en el ámbito de la ciencia de la educación habría que citar a Frankl para quien la conciencia es un fenómeno que viene dado con la espiritualidad del hombre, es un fenómeno específicamente humano, demasiado humano, que participa de la *condition humaine* y a la vez enteramente aprehensible psicológicamente. La conciencia obra al encontrar el sentido de las cosas, ‘aprehensión de figura’ y esto se debe a la ‘voluntad de sentido’, no solo en lo real, sino también en lo posible.

Conviene recordar que mientras los animales son determinados por el instinto y aspiran al placer, el hombre aspira al valor y está orientado por el sentido. En la medida que el hombre es atraído por lo valioso y no impulsado por lo instintivo, puede ser educado. La conciencia se presenta entonces como sistema pedagógico de referencia, no ya el hombre sujeto de experiencias, sino la conciencia misma. Derbolav, a quien Dienelt recurre ideológicamente, conduce a pesar que la mejor y única manera de servir al beneficio pedagógico del hombre es conduciéndolo, a través de la comprensión objetiva, a la concepción del sentido, llevando ante su conciencia aquellos contenidos, exigencias y pretensiones en una forma adecuada a sus características, de modo que pueda reconocerlos por intelección y hacerlos propios.

En este proceso de educar para la conciencia, parece conferirse al educador la significación de medio. Al educador, llámese pedagogo, docente escolar o universitario, padre, o quien represente una institución social, le atañe la tarea de provocar sublimaciones, de las que se derivan los bienes supremos de la sociedad, como la investigación, la escritura, el arte, entre otras. Las sublimaciones “tienen por consecuencia que podamos *pensar* [la negrilla y cursiva son mías] [...], al despertar en nosotros la necesidad de regirnos por ideales eternos y de aproximarnos a ellos” (H. Zulliger, 1960. En Dienelt, 1979, p. 151).

Por lo que respecta a la situación de la universidad, le corresponde al educador dar perspectivas vitales, acercar a partir de sus disciplinas y espacios académicos al *educandus* y poner ante su conciencia las estructuras necesarias a las motivaciones de los ámbitos objetivos para que aprenda por experiencia y, al comprometer su sentido, proceda de acuerdo con este. Una educación para la conciencia crítica implica entonces un proceso de transferencia personal del educador, en quien la obra educativa está contenida en su representación personal, al *educandus*, quien, al aprender a valorar, se esforzará en encontrar caminos por donde aplicar valores a situaciones concretas.

El encuentro existencial entre educador y *educandus* señala a la comunicación como una auténtica posibilidad de diálogo entre estos. Resulta necesario recordar aquí a Jasper, a quien Dienelt cita en sus planteamientos, en cuanto considera a la comunicación existencial como método socrático que, desde antiguo, permite ver una forma determinante de comportamiento pedagógico. Así las cosas, “el método socrático se presenta como un despertamiento mayéutico a través del cual debe [avivarse] la conciencia de problema y suscitarse una inquietud interior” (Dienelt, 1979, p. 243).

La práctica del método socrático implica efectuar una serie de preguntas alrededor de un tema o idea central y responder las otras preguntas que aparezcan para luego ser usadas como plataforma para alcanzar valoraciones más generales. Los resultados de este método no serán nunca resultados fijos, conducirá a la búsqueda de nuevas ideas, conceptos o prismas subyacentes a los saberes. De esta forma, una educación para la responsabilidad ante la conciencia ve en la consideración socrática el desenvolvimiento de una conciencia crítica y una pretensión legítima de nuevas perspectivas de sentido.

La más magna perspectiva vital de sentido del *educandus* será sin duda alguna revestir su conciencia de pensamientos críticos y posteriormente la actividad. La conciencia se alimenta de impulsos de ideas que se constituyen en pensamientos y conducen luego al discurso y a la acción. Una acción comienza con un pensamiento, pero a la vez, el pensamiento es acción en el nivel más sutil. Quien logra ser conducido hacia la responsabilidad de su conciencia, orientará sus pensamientos de forma crítica y quien piensa de esta manera, pondrá en coherencia sus pensamientos y sus acciones.

La relación pensamientos y acciones se traduce en el plano de la educación superior, por ejemplo, en la defensa de una educación pública, gratuita y de calidad, en la lucha por una formación de agentes que hagan posible la democracia, en asumir posición sobre el modelo de producción académica que pone en ridículo el verdadero sentido y la misión de la universidad, en ser parte de los procesos de carácter investigativo y de extensión a la comunidad y en la capacidad de escribir desde una posición de agencia y empoderamiento para un amplio número de lectores abordando asuntos sociales importantes, pues el discurso científico se arroga una autoridad que precisamente es la escritura la que debe poner en cuestión.

## LA ESCRITURA ACADÉMICA COMO PALESTRA PARA MOVER LOS ENGRANAJES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

El pensamiento crítico ha estado en el centro de lo más recio de la guerra del neoliberalismo contra la educación superior. Consecuencia de ello, la educación en Latinoamérica y el mundo está en crisis y difícilmente conduce al ser humano hacia la responsabilidad, es decir, hacia la conciencia. Sin embargo, aun en medio de estas condiciones, la universidad es el escenario más apropiado para provocar sublimaciones de las que se deriven los bienes supremos de la sociedad, como la investigación, la escritura o el arte que orientan al ser humano hacia el pensamiento y despiertan la necesidad que este se conduzca por ideales eternos.

En medio de este panorama de guerra neoliberal contra el pensamiento crítico que ha hecho de la educación superior una especie de empresa y ayudado a configurar una sociedad sin valores, ideales eternos o sentidos, adormecida por los espejismos del mercado y las continuas avalanchas de información basura, atraída por la puntitis y las habladurías sin fundamento, la escritura académica se presenta como un proceso superior de la mente que posibilita unas nuevas formas de relacionarse con el conocimiento o en palabras más gráficas, como palestra para mover los engranajes del pensamiento crítico, como una poderosa metáfora polivalente que realiza el lenguaje en su totalidad.

Conviene citar aquí a Vásquez, quien en sus planteamientos deja ver atisbos sobre este tipo de escritura. Para este autor la escritura académica “es un proceso superior del pensamiento a través del cual logramos, entre muchas otras cosas, disociar nuestra subjetividad. Con la escritura lo que se dice se escinde de quien lo dice. La escritura no es solo un ejercicio de las palabras sino un alto proceso de cognición” (Vásquez, 2007, p. 155). La escritura moviliza procesos cognitivos de orden superior, modifica las estructuras mentales y permite poner de manifiesto lo que se piensa, precisamente en esta época en la que la universidad se ha especializado en reproducir voces ajenas.

Los académicos se han caracterizado por servir de simples replicantes, transmisores de información, bustos parlantes a través de los cuales circula un saber que no se ha interiorizado. Pero esa información necesita ser tocada por la propia escritura, pues “cuando nos atrevemos a llevar al concierto de las voces de otros nuestra propia voz, ese conocimiento empieza a teñirse no de lo ya dado, no de lo incuestionable, no de la autoridad a ultranza, sino de lo que está en evolución, en proyecto, en obra” (Vásquez,

2007, p. 157). Esto indica que la escritura académica adquiere su propia identidad en la objetividad, en la interacción con otras voces y en la explicitación de la propia voz del escritor.

La escritura académica permite liberar las potencias del pensamiento y entrar en una activa conversación con diferentes autores, referentes o investigadores de un tema, de manera que dicha conversación revele con claridad la identidad del escritor, como resultado de la asistencia al concierto de diferentes voces que se movilizan en contextos disciplinarios, multi o interdisciplinarios con un interés comunicativo en particular. Por lo mismo, este tipo de escritura implica de quien escribe combinar su condición de académico, de retórico de la oralidad, con la de productor de conocimiento y trascender de ser mero consumidor de información a autor de nuevas ideas y saberes.

Por su carácter cognitivo, la escritura académica se convierte en un proceso diferente a la redacción. Quien escribe, antes que mover sus brazos, manos y dedos, moviliza sus estructuras del pensamiento, sus esquemas de operación mental. Para el investigador Vásquez, “la redacción es apenas una etapa de la escritura, pero no es la fundamental. El que aprende a escribir desarrolla un pensamiento no circular, no situacional, no repetitivo, no formulario” (Vásquez, 2007, p. 196). De ahí la importancia de comprender que la escritura más que un proceso de redacción es una verdadera tarea para el desarrollo del pensamiento.

Por esa misma razón, cuando se escribe alrededor de una situación comunicativa en particular, no solo se incide sobre esa realidad, sino que primordialmente se afecta la propia cognición, la interioridad personal, la esencia misma del ser humano. En esta sociedad de consumo, de leer, de ver y de oír, y de escribir habladurías, la escritura debe entenderse antes que todo, como un proceso de afectación interior, de movilización de las estructuras del pensamiento, de transformación del ser humano, de constitución como sujeto y no un proceso de producción elitista, reservado tan solo para los escritores expertos o virtuales.

La escritura implica mantener al que escribe dentro de la misma escritura, no como sujeto psicológico, sino como agente de la acción que se deja permear por la palabra, reescribir por la misma escritura. La palabra, insertada en lo más profundo del espíritu humano, permite indagar en su compleja identidad. Podría afirmarse que la escritura es un verdadero reflejo para mirarse hacia adentro, la conciencia, los pensamientos. Muchas veces, decepcionados ante la hoja en blanco, frente a un



computador, se cree que la escritura es un simple proceso de composición, cuando realmente esta es una verdadera radiografía de la mente.

Debido a su estrecha relación con el pensamiento, la escritura académica es un compromiso prioritario en la educación superior. En este sentido, le corresponde a la universidad crear las condiciones necesarias para enseñar a escribir, porque la escritura es un proceso que puede aprenderse y educarse y desde ella misma mover los engranajes del pensamiento crítico. Tomar la escritura en serio implica promover todas esas mediaciones escriturales que posibilitan darle salida a la propia voz, dialogar con otras voces y fortalecer el desarrollo del pensamiento. En palabras de Vásquez, “es urgente abanderar esas actividades de aula en las que se aprende a citar, parafrasear o glosar, porque contribuyen a preparar nuestra palabra para interactuar con otras voces, con otras ideas, con otros pensamientos” (Vásquez, 2013, p. 109).

Cuando se promueven las diferentes mediaciones escriturales, se aprende o bien a dar el turno para escuchar la voz de otro, o bien saber la pertinencia de cuándo debe entrar la propia voz en el concierto de voces que dialogan o interactúan a luz de un campo del conocimiento. Entre las distintas mediaciones se pueden encontrar “las operaciones de pensamiento esenciales” o macrorreglas para aprender a hacer resúmenes (omitir, seleccionar, reconstruir, generalizar o abstraer); el uso de “tesauros para fomentar la síntesis conceptual” y, especialmente, para favorecer la reconstrucción de los contenidos; la escritura de “contrapunto sencillo y avanzado”, en sus diferentes modalidades (derivando, replicando, transponiendo, contrastando, amplificando, disminuyendo, analizando), y escribir “diálogos al estilo platónico”, como posibilidad de un auténtico proceso de comunicación (Vásquez, 2013, pp. 21 y 83).

En cuanto a los tipos de textos en particular, el comentario enseña a tomar postura, a asumir posición sobre un tema, un problema o un acontecimiento de la realidad. Comentar es sacar al escenario público lo que se piensa. Dejar ver los propios pensamientos. Por su parte, la escritura ensayística puede convertirse en la principal aliada para poner en alto la propia voz. El ensayo demanda armar, construir argumentos, conversar con otras voces, dar a conocer lo que se piensa. La escritura constante de ensayos encausa al *educandus* por las sendas de la producción de conocimiento, lo convierte en autor, condición tan necesaria en la educación superior.

En esta época de guerra contra la educación superior, mercantilización de la educación, globalización ideológica, ausencia de responsabilidad hacia la conciencia, pérdida de valores supremos, ideales y sentidos, desmantelamiento del pensamiento

crítico, vaciamiento de contenido e intelectualidad y adormecimiento crítico, la escritura académica como proceso superior de la mente que posibilita unas nuevas formas de relacionarse con el conocimiento, demanda un compromiso prioritario en la educación superior, se convierte en el arcano de toda formación humana y una verdadera palestra para mover los engranajes del pensamiento crítico. Como se ha podido ver, escritura y pensamiento van de la mano, de ahí que la puesta en escena de las diferentes mediaciones escriturales que posibilitan darle salida a la propia voz y dialogar con otras voces, son una apuesta directa hacia el desarrollo del pensamiento crítico.

La sociedad moderna, adiestrada por una lógica neoliberal dominante, se enfrenta a una problemática sin precedentes, la crisis del humanismo. Por su parte, la educación superior formaliza el desmantelamiento del pensamiento crítico y promueve una cultura global de competitividad que trae consigo, a nombre de un aparente desarrollo, el desespere por la productividad académica alineada con la descendente caída del valor de la persona y de su papel científico y académico en la sociedad. Esta lógica se manifiesta en las estructuras curriculares, pedagógicas y científicas que responden a intereses mecánicos, comerciales y políticos que hacen de la educación un proceso utilitarista.

El problema se agudiza más cuando se hace referencia a esta situación en el campo de la escritura académica. Esta se ha convertido en un proceso comercial, desprovisto de toda noción de formación humana. Por esta razón, el escenario actual de la educación demanda tejer nuevas posturas teóricas que posibiliten cualificar las actuales dinámicas científicas y académicas en función de la compleja realidad. Esto comporta en un primer momento mirar de manera detenida sobre el tipo de persona que se pretende construir cuando se piensa en un proyecto de escritura académica y, en un segundo momento, el valor de la escritura en la formación académica.

En este sentido hay que comprender la escritura académica como algo más que el título de un campo objetual de investigación, más que un proceso de composición gramatical o de carácter lingüístico. La escritura académica puede tejerse como un proceso superior de la mente que posibilita nuevas formas de relacionarse con el conocimiento o, en palabras más gráficas, como palestra para mover los engranajes del pensamiento crítico, como una poderosa metáfora polivalente que realiza el lenguaje en su totalidad. Por lo tanto, implica un problema de la antropología de la educación

y en el fondo, la construcción de una persona, academia y sociedad orientada hacia la responsabilidad de una conciencia crítica.

## REFERENCIAS

- Dienelt, K., 1979. *Antropología pedagógica*. Madrid: Aguilar.
- Gentili, P., 2011. *Pedagogía de la igualdad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Giroux, H., 2018. *La guerra del neoliberalismo contra la educación superior*. Barcelona: Herder.
- Raimondo, G., 1994. *Antropología de la escritura*. Barcelona: Gedisa.
- Sánchez, J., 2018. *El culto pedagógico*. Crítica del populismo educativo. Madrid: Akal.
- Vásquez. F., 2007. *Educar con maestría*. Bogotá: CMYK.
- Vásquez. F., 2013. *El quehacer docente*. Bogotá: CMYK.

# EDUCACIÓN Y FORMACIÓN<sup>1</sup>

*Eloy Sánchez Cárdenas*

En el presente escrito reflexionaremos sobre la relación entre los conceptos educación y formación los cuales, a primera vista, parecen ser similares; pero lo que se plantea aquí es que la educación tiene como fin la formación. En este sentido nuestro propósito será mostrar que la educación está incompleta sin la formación. Para lograr esto empezaremos retomando a Hans-Georg Gadamer en su planteamiento respecto al concepto formación; posteriormente, a través de Heidegger, nos remitiremos a Platón, partiendo de la crítica que hace a la antigua *paideia* frente a los sofistas y a Homero; por último, retomaremos brevemente a Kant, para volver a Gadamer.

La educación es un proceso humano que en la actualidad es inseparable de ideas como: instituciones educativas, evaluación de la educación, reformas educativas, educación de calidad. Esto significa que pensamos la educación como una administración de la misma, como estrategia de enseñanza-aprendizaje, como una cuestión legal y laboral, como una esperanza de mejora. El eje central de todas estas perspectivas sobre la educación es el proceso de enseñanza-aprendizaje (basado principalmente en signos y lenguaje escrito), el cual se da básicamente en el aula. En este ámbito se estudia desde el preescolar hasta el doctorado, en el caso de México. Hasta ahora solo el ser humano ha desarrollado este proceso educativo.

Ahora bien, la educación no se puede reducir a un conjunto de estrategias de enseñanza-aprendizaje. Desde el núcleo de la familia ya se da un proceso educativo, el cual tiene que ver más con costumbres y valores, por ejemplo, algo tan sencillo como saludar, o las prácticas religiosas, así como lo que está bien o mal. También en la sociedad hay un proceso de enseñanza-aprendizaje, aunque a decir de Rousseau “en esclavitud nace, vive y muere el hombre civil” (Rousseau, 2006, p. 6), pero vemos que cuando alguien empieza a jugar fútbol tiene que aprender las reglas y, generalmente, los compañeros se las enseñan.

---

<sup>1</sup> Este capítulo es producto de las investigaciones realizadas durante el proyecto sin financiamiento, registrado con la clave 5120/2020SF ante la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados de la Universidad Autónoma del Estado de México, titulado “La tarea ética de la Universidad”, el cual se llevó a cabo del 1 de julio de 2020 al 1 de julio de 2021.

El proceso educativo, ya sea en el salón de clases, la familia o en la interacción social, tiene siempre presente una concepción del hombre, una idea de humanidad. ¿Qué es el hombre? ¿Qué es la humanidad? Ninguna de estas preguntas tiene una respuesta única. Cualquier proceso educativo presupone, de forma explícita o implícita, la respuesta a estas preguntas: ¿cómo llegar a ser humano? ¿El hecho de nacer implica que ya somos humanos? ¿Aquel que ha terminado sus estudios, ya es humano? ¿Aquel que no ha estudiado, no es humano?

Vayamos un poco más lejos, imaginemos el caso de un gobernante corrupto, con estudios de doctorado en una universidad de reconocido prestigio, quien se ha enriquecido enormemente con el presupuesto del erario y ha ocasionado con esto la miseria y la violencia en la comunidad a la que aparenta gobernar. Este personaje ¿es un ser humano o no lo es? Si alguien contesta que no es humano, entonces, ¿qué es? Si, por el contrario, alguien responde que sí es humano, entonces, ¿está poniendo como ideal de humanidad la corrupción, debido a la identificación entre ser humano y gobernante corrupto? Estas preguntas se pueden aplicar también al personaje Aníbal Lecter de *El silencio de los inocentes*. Pero ¿quién podría decir que el gobernante corrupto o el psicópata son ideales de humanidad? O ¿quién podría decir que son bestias, pues esto implicaría hablar de una nueva especie animal?

## I. GADAMER Y HEIDEGGER: *BILDUNG* Y *PAIDEIA*

Ante esto estamos hablando de que, en la educación, ya sea en el aula, la familia o la sociedad, hay algo más: la formación. Este concepto es abordado por Hans-Georg Gadamer en su principal obra *Verdad y Método*, publicada en 1960, y, si bien lo hace basándose en las ciencias del espíritu, lo concibe principalmente como un modo de ser del hombre. Al respecto dice lo siguiente: “la formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre” (Gadamer, 2005, p. 39). La formación en este sentido tampoco se reduce a que el hombre tenga un objetivo determinado al cual llegar, como por ejemplo terminar la preparatoria o una licenciatura, de modo que, una vez logrado, la formación se convirtiera en algo estático.

El autor de *Verdad y método* retoma el término alemán *bildung* y lo prefiere al término forma que en inglés aparece como *form*, pues señala que “el concepto de «forma» retrocede frente a la misteriosa duplicidad con la que *Bild* acoge simultáneamente «imagen imitada» y «modelo por imitar»” (Gadamer, 2005, p. 40). Y más adelante remarca que “en la formación uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma” (Gadamer, 2005, p. 40). La verdadera formación, *bildung*, es algo propiamente humano, en el sentido de que no se reduce a un proceso técnico, no es algo que se pueda desechar o que se pueda prescindir de ella. La formación así entendida no es un instrumento para conseguir otra cosa.

Es necesario resaltar, sobre el concepto *bildung*, formación, en Gadamer, que es un concepto básico del humanismo, en el cual se lleva a cabo un proceso de construcción constante y es eminentemente ético. En este sentido nadie podría aceptar que los psicópatas o los corruptos fueran modelos por imitar. Estos serían procesos deformativos.

Gadamer señala que el concepto formación es acuñado por Herder, quien se ubica entre Kant y Hegel, pero sigue a este último de quien resalta las siguientes ideas: la verdadera formación se da en el ascenso a la generalidad, tanto en la formación práctica, en el trabajo, así como en la formación teórica: “reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro” (Gadamer, 2005, p. 43); así, para Hegel, desde la perspectiva de Gadamer, la esencia de la formación es el retorno a sí.

Si bien Gadamer reconoce las aportaciones de Hegel al concepto formación, se deslindará de su filosofía del espíritu absoluto. Esto es entendible si recordamos la definición de filosofía que encontramos en la *Fenomenología del espíritu*, entendida ya no como una búsqueda del saber, sino como una explicación del saber.

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto— sólo puede ser la exposición de la filosofía misma (Hegel, 1966, p. 9).

La idea de Filosofía que critica Hegel es la que viene desde la propuesta que Platón realiza en el discurso Sócrates-Diotima sobre el Eros filosófico en el *Banquete*: “la sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante” (Platón, 2008a, p. 250), la cual tiene su antecedente en la *Docta ignorantia* socrática. Esa idea del saber absoluto en Hegel contrasta con la idea que Gadamer defiende de su hermenéutica filosófica, la cual se ve claramente en el final del epílogo a *Verdad y método* en donde señala: “mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra” (Gadamer, 2005, p. 673).

Teniendo en cuenta lo anterior, para Gadamer la formación no será algo acabado, es decir, que en algún momento de nuestra vida se consiga y ya no necesitemos formarnos más, es más bien un proceso constante. Si esto es así, la formación abarca toda la vida, a diferencia de la educación institucionalizada, la que se da en la escuela, la familia o la sociedad. En la actualidad hablar de formación en el ámbito educativo se refiere a terminar un nivel y, en el mejor de los casos, a obtener un título universitario, licenciatura, maestría o doctorado, para insertarse en el mercado laboral. La formación profesional se ve como un medio para conseguir un fin: trabajo.

En el fondo, como ya lo hemos mencionado, Gadamer recurre a la formación como un concepto básico del humanismo, con el propósito de resaltar que las ciencias del espíritu se comprenden mejor a sí mismas desde la tradición humanista que desde la concepción moderna de método y ciencia.

Pero Gadamer va más allá de la tradición humanista de la modernidad, incluso la del Renacimiento, se remonta hasta los griegos, apela específicamente a Platón:

El resurgir de las lenguas clásicas trajo consigo una nueva estimación de la retórica, esgrimida contra la “escuela”, es decir, contra la ciencia escolástica, y que servía a un ideal de la sabiduría humana que no se alcanzaba en la “escuela”; una oposición que se encuentra realmente desde el principio de la filosofía. La crítica de Platón a la sofística y aún más su propia actitud ambivalente hacia Sócrates apunta al problema filosófico que subyace aquí (Gadamer, 2005, p. 47).

¿Cuál es el problema que subyace?: que las ciencias del espíritu tengan una fuente propia de verdad; para Gadamer en el concepto *bildung*, formación, se haya esta fuente.

Este apuntar a los griegos, específicamente a Platón, en lo que se refiere al concepto *bildung*, formación, ya lo habían hecho otros pensadores con anterioridad, entre ellos, Heidegger, quien en un artículo titulado “La doctrina platónica de la verdad” hace un análisis del mito de la caverna que Platón relata al inicio del libro séptimo de la *República*, y señala que lo más auténtico de este relato son los tránsitos que en él se dan: “los tránsitos de la caverna a la luz del día y de allí nuevamente a la caverna exigen en cada caso una acomodación de los ojos de la obscuridad a la claridad y viceversa” (Heidegger, 2007, p. 181). Se trata de un cambio de dirección del hombre, “ese cambio y acomodación de la esencia del hombre al ámbito que se le asigna en cada ocasión es la esencia de lo que Platón llama *παιδεία*” (Heidegger, 2007, p. 182). Esto sería lo más relevante en el mito de la caverna: el proceso que va de la falta de *παιδεία* a la *παιδεία*.

Inmediatamente Heidegger establece una relación entre el concepto griego *παιδεία* y el alemán *bildung*: “la palabra que mejor responde al nombre *παιδεία*, aunque no del todo, es el término alemán «*Bildung*» (formación)” (*ídem.*), esta última significa “imprimir carácter y dejarse guiar por una imagen” (Heidegger, 2007, p. 182). Tanto *παιδεία* (*paideia*) como *Bildung* (formación) son irreductibles a un proceso técnico de enseñanza aprendizaje, en el sentido de que alguien llene de conocimientos a otro que no los tiene; en cambio, “la auténtica formación afecta y transforma al alma en su totalidad desde el momento en que empieza por trasladar al hombre a su lugar esencial y luego le hace adaptarse a él” (Heidegger, 2007, p. 183).

Heidegger resalta la relación entre *παιδεία* y *ἀλήθεια*, entre formación y verdad, que va señalando en cada uno de los tránsitos de la caverna a la luz y de regreso. Heidegger pone énfasis en el tercer tránsito, en el cual quien sale de la caverna puede ver todo con claridad, aunque al principio se encandila; en este tránsito están las ideas y para Platón es donde se da el desocultamiento, lo no-oculto, también ve la luz del sol, que representa la idea del bien o idea suprema, la cual hace que algo sea y que lo podamos ver. Esto también aplica a la acción: “el que tenga que actuar y quiera actuar en un mundo determinado por la ‘idea’ necesita antes que nada la visión de la idea. Y, por eso, también la esencia de la *παιδεία* consiste en conseguir que los hombres lleguen a ser libres y firmes para obtener la clara permanencia de la visión de la esencia” (Heidegger, 2007, pp. 191-197).

Desde la perspectiva de Heidegger es aquí donde surge un humanismo, el cual tiene un carácter metafísico, pues la verdad queda subordinada a la *idea* “la *ιδέα* se



convierte en dueña y señora de la ἀλήθεια... la ἀλήθεια pasa a estar bajo el yugo de la ἰδέα” (Heidegger, 2007, p. 192), mediante esta se responde al ¿qué es?, ¿qué es el ser? Esta pregunta no se puede responder cuando el hombre está atado en la caverna (primer tránsito), ni cuando se desata y deambula por la caverna (segundo tránsito), solo cuando se ha salido de la caverna y se contempla la *idea* (tercer tránsito):

la misma interpretación del ser como ἰδέα, que debe su primacía a una transformación de la esencia de la ἀλήθεια, exige una distinción de la mirada dirigida a las ideas. A esta distinción corresponde el papel de la παιδεία, la «formación» del hombre. Toda la metafísica está atravesada por los esfuerzos en torno al problema del ser del hombre y de la posición del hombre en medio de lo ente... El comienzo de la metafísica en el pensamiento de Platón es al mismo tiempo el comienzo del «humanismo» [...] «el ser humano» significa aquí tan pronto una humanidad concreta como toda la humanidad de modo genérico, tan pronto lo singular como la comunidad, tan pronto el pueblo como un grupo de pueblos (Heidegger, 2007, pp. 196-197).

Una vez que se ha contemplado la *idea* entonces se puede llevar la verdad de regreso a quienes se quedaron en la caverna (cuarto tránsito).

Esta crítica al humanismo, por parte de Heidegger, la podemos ver de nueva cuenta en *Carta sobre el humanismo*: “todo humanismo se basa en una metafísica” (Heidegger, 2010, p. 23). La crítica de fondo realizada por Heidegger es que la interpretación del hombre se ha realizado a partir de un modo de ser que no le corresponde. Se le ha interpretado como animal racional o como creatura divina. Estos señalamientos los hace desde las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: “la teología cristiana, la «especulación» filosófica que se encuentra bajo su influencia, así como la antropología que la acompaña en contextos de este tipo, se expresa en categorías prestadas y ajenas a su propio ámbito ontológico” (Heidegger, 2002, p. 76); pasando por *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*: “los conceptos de «hombre», a saber: 1) ser vivo dotado de razón, y 2) persona, personalidad, [...] en ambas determinaciones conceptuales lo que hay en juego es la fijación de los elementos que configuran la dotación de una cosa dada de antemano, a la cual posteriormente, en función de tales elementos, se le atribuye un modo de ser o se le deja estar en la indiferencia del ser-real” (Heidegger, 1999, p. 41); se concretan de forma metodológica en *Ser y tiempo*: “las fuentes decisivas para la antropología tradicional, vale decir, la definición griega y el hilo

conductor teológico, indican que más allá de una determinación esencial del ente llamado ‘hombre’, la pregunta por su ser queda en el olvido” (Heidegger, 2005, p. 71). Todo ello tiene como hilo conductor la pregunta por el sentido del ser, para cuyo planteamiento desarrolla primero la pregunta por el ser del *Dasein*, pues no utiliza la palabra “hombre”, sino que, en su lugar, emplea ese término.

## II. PLATÓN: LA VERDADERA *PAIDEIA*

Aun con la fuerte crítica de Heidegger a Platón, en lo que se refiere al humanismo, retomemos los planteamientos de este último sobre la *paideia*. En los procesos que Heidegger resalta del mito de la caverna, pensamos que en este lo más importante es el regreso a la caverna, en la implementación de la nueva *paideia*. Quisiéramos centrarnos en dos aspectos: primero, la postulación de una nueva *paideia* implica la crítica a la antigua; segundo, la propuesta de la *paideia* platónica conlleva un proceso de cambio, un proceso de formación del ser humano, esencialmente de carácter ético, con un sentido comunitario.

### a) *Crítica a la antigua paideia: los sofistas y Homero*

Consideramos que la crítica a la antigua *paideia* por parte de Platón descansa en dos puntos cruciales: por una parte, crítica a la concepción de saber y, por otra, a la concepción de la virtud, ambos conceptos están estrechamente relacionados. En el primer caso se enfrenta a los sofista y retóricos, en el segundo, a Homero.

Una parte de la crítica al saber de los sofistas la realiza Platón en algunos de los diálogos de influencia socrática, en donde los presenta reconociéndose a sí mismos como los más sabios, por ejemplo, en el *Hipias menor* (Platón, 2008e, pp. 376 y 383), *Hipias mayor* (Platón, 2008d, pp. 403 y 406) y *Protágoras* (Platón, 2008g, pp. 504 y 518).

En el caso del *Hipias menor*, la tesis que comienza defendiendo Hipias acerca de que “Aquiles, es veraz y simple, y Odiseo es astuto y mentiroso” (Platón, 2008e, p. 378), termina en que “han resultado ser la misma persona el mentiroso y el veraz, de manera que si Odiseo era mentiroso venía también a ser veraz, que si Aquiles era veraz también era mentiroso” (Platón, 2008e, p. 384). Luego resulta que el que miente voluntariamente es mejor que el que lo hace involuntariamente. Este argumento

sofista se aplica al bueno y el malo, son la misma persona: “es propio del hombre bueno cometer injusticia voluntariamente y del malo, hacerlo involuntariamente” (Platón, 2008e, p. 396). Así, el que comete injusticias es tanto bueno como malo, solo que el bueno es mejor. Llegados a este punto queda en entredicho la sabiduría de los sofistas.

En el *Hippias mayor* sucede algo similar con la pregunta que sirve de guía: “¿qué es lo bello?” (Platón, 2008d, p. 411), que también queda sin respuesta al final del diálogo. En ambos casos se han puesto a debate conceptos fundamentales de la *paideia* platónica: lo justo, lo bueno y lo bello. Pero resulta que los sofistas no saben lo que son estos conceptos, que para Platón tienen que ver con el alma humana.

En el *Protágoras*, después de hacer unas críticas muy fuertes a los sofistas,<sup>2</sup> Platón expone explícitamente aquello que consideraría lo más importante: el hacer mejor a los hombres. Protágoras dice: “reconozco que soy sofista y que educo a los hombres”; es decir, la educación en la virtud, la *areté*, o excelencia humana, y se ponen a debate dos tesis al respecto: para Sócrates “no es enseñable la virtud” y para Protágoras “la virtud es enseñable”. Al final cada uno termina sosteniendo la tesis contraria con la cual inició. Es decir, los sofistas tampoco pueden resolver si la virtud es enseñable o no. Se tendría que partir de la pregunta ¿qué es la virtud?, la cual formulará en el *Menón*, pero para esto, el saber del que se ufanan los sofistas no sirve.

La pregunta sobre la virtud, la *areté*, la excelencia humana (que para Platón va a ser la justicia), la inicia de forma sistemática en el libro primero de la *República*, considerado anterior al resto de los libros de dicha obra, y la continua en el *Gorgias* y el *Menón*, llegando a dar una respuesta, específicamente sobre la justicia, hasta el libro cuarto de la *República*. La pregunta específica que atraviesa toda la *República*, y que es el marco en el que se encuadran tanto el *Gorgias* como el *Menón*: ¿cuál es el mejor modo de vida: el del justo o el del injusto? Ahora bien, ¿cómo saber qué es la justicia?

En el libro primero de la *República*, después de haber refutado varias definiciones de justicia, Sócrates termina señalando que no saben qué es la justicia. En realidad, no es una búsqueda infructuosa, pues se ha demostrado que lo comúnmente aceptado como justicia en realidad no es justicia. Es decir, se expone la necesidad de buscar lo que en realidad es la justicia y se establece como un hecho la confusión entre justicia e injusticia tanto en el ámbito de la vida pública como de la privada.

<sup>2</sup> En el *Protágoras* está previniendo a alguien, Hipócrates, que pretende acudir a un sofista. En el *Menón* se presentan críticas más duras en boca de Anito, acusador de Sócrates, quien ya acudió con sofistas.

En el *Gorgias* se plantea, precisamente en boca de Gorgias, quien se asume como sofista y retórico (Platón, 2008c), que la retórica es un arte que trata sobre lo justo e injusto; sin embargo, cuando Sócrates dialoga con Polo, aquel le dice a este que la retórica no es un arte, es decir, un saber, sino una simple práctica. En el fondo esto significa que la retórica, como la entienden los sofistas, no puede adjudicarse para sí la investigación sobre la virtud, y específicamente sobre la justicia.

En el *Menón* se confirma que la sofística y la retórica no poseen un conocimiento verdadero sobre la virtud. Es en donde se inicia el planteamiento de un nuevo tipo de saber, que se expondrá al final del libro sexto de la *República*, al inicio del libro séptimo del mismo texto con el mito de la caverna y en el *Fedro* en el mito del carro alado, en donde habla de las llanuras de la verdad. Este tipo de saber es el que corresponde a la filosofía, y que Heidegger planteará como el inicio de la metafísica.

Tal inicio del nuevo saber se lleva a cabo en la respuesta que da Sócrates a la paradoja de Menón: ¿cómo vas a saber que ya encontraste lo que buscas, si no sabes qué es? Sócrates cuestiona la propuesta de Menón y a la vez la resume de la siguiente forma:

¿te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretener: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda, ni tampoco lo que no sabe —puesto que en tal caso no sabe lo que ha de buscar— (Platón, 2008f, pp. 300-301).

Sócrates toma de ejemplo a un esclavo para demostrar que el conocimiento es recordar lo que el alma vio en otro lugar, las llanuras de la verdad del *Fedro* (Platón, 2008b). Y se anticipa desde aquí que la *areté* no es una cuestión de enseñanza, es decir, la *areté* no se transmite como conocimiento, no es que alguien transmita la *areté*, como sería transmitir conocimientos para hacer zapatos.

Platón estaría señalando respecto a los sofistas que su saber corresponde a un oficio técnico, como hacer zapatos, pilotar un barco, o enseñar matemáticas, o hacer discursos para triunfar en los tribunales. Pero en asuntos del alma humana, referidos propiamente a la *areté*, la virtud, aquí ya no tiene nada que ofrecer la sofística ni la retórica. La educación, *paideia*, que decían poseer los sofistas, no es la educación del alma, sino la instrucción, la transmisión de conocimientos. La verdadera educación, la verdadera *paideia* es la educación del alma en la *areté*, la virtud. Es a la dialéctica platónica, y no a la sofística, a la que le corresponde la investigación sobre la *areté*.

Esto implica la necesidad de cambiar la concepción de la virtud. En el *Menón* se formula la pregunta ¿qué es la virtud? Y se rechaza la tesis de que la virtud depende de la ocupación, edad o función que se desempeñe. Platón no está de acuerdo con la concepción común de la virtud. En este punto el sofista queda desplazado y entra el filósofo en la búsqueda de la virtud. Sobre este tema Platón se enfrenta también a uno de los considerados educadores de los griegos: Homero.

La relación entre Homero y los sofistas la establece Platón en boca de Protágoras, cuando este afirma “que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesiodo y Simónides, y otros en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo” (Platón, 2008g, p. 517). Desde la perspectiva de Platón, Protágoras y Homero persiguen lo mismo.

Si ponemos en contexto el diálogo *Protágoras*, nos percatamos de aquello a lo cual se refiere Platón al poner en la misma condición a Homero con los sofistas. El encuentro de Sócrates con Protágoras se da a petición de Hipócrates, un joven ateniense que quiere “llegar a ser ilustre en la ciudad” (Platón, 2008g, p. 517), y cree que esto lo lograría con Protágoras; no se da cuenta de que, en Sócrates, como diría Jaeger, tiene el “verdadero maestro” (Platón, 2012, p. 491). De ahí que le pida a Sócrates que lo lleve con el gran sofista quien se adjudica para sí mismo lo que Sócrates llama “hermoso objeto científico” (Platón, 2008g, p. 521) que no es otro que la ciencia política, y Protágoras ofrece “hacer a los hombres buenos ciudadanos” (Platón, 2008g, p. 521). Se trata de la *areté*, la excelencia humana. Protágoras sostiene que la puede enseñar y Sócrates que no es posible enseñarla; como ya hemos visto terminan sosteniendo la postura contraria. Pero, en esta perspectiva, Homero como educador ya se había encargado de enseñar la *areté*; entonces la *paideia* griega inicia con Homero.

El mundo homérico, en la *Iliada* y la *Odisea*, es el mundo de los héroes de la guerra, en la primera, y de la supuesta paz, en la segunda: Aquiles, Agamenón, Ulises, entre otros. Es el mundo de la nobleza, de una clase social. Estos héroes son denominados *agathós*, buenos. Emilio Lledó hace una aclaración muy precisa al respecto: “el héroe griego es adjetivado, frecuentemente como *agathós*, como «bueno»; pero esta bondad no tiene nada que ver con el enredo semántico que a lo largo de los siglos ha llegado hasta nosotros” (Lledó, 1988, p. 23). A este calificativo de *agathos* está estrechamente vinculado el concepto *areté*, MacIntyre, antes que Lledó resalta esa relación:

un hombre que cumple la función que le ha sido socialmente asignada tiene ἀρετή. La ἀρετή de una función o papel es muy diferente de la de otra. La ἀρετή de un rey reside en su habilidad para mandar, la de un guerrero en la valentía, la de una esposa en la fidelidad, etc. Un hombre es ἀγαθός si posee la ἀρετή de su función particular y específica (MacIntire, 2013, p. 18).

Antes que ellos, Werner Jaeger señala: “también el adjetivo ἀγαθός que corresponde al sustantivo *areté*, aunque proceda de otra raíz, llevaba consigo la combinación de nobleza y bravura militar. Significa a veces noble, a veces valiente o hábil; no tiene apenas nunca el sentido posterior de ‘bueno’ como no tiene *areté* el de virtud moral” (Jaeger, 2012, p. 22). Jaeger asocia a la *areté* al honor, el ser reconocido como en vencedor, el más valiente.

El honor se encuentra presente tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*, lo vemos encarnado en Aquiles y Odiseo. El primero no va a la guerra contra Troya porque se considera ofendido en su honor; el segundo apela al honor para justificar la matanza de los pretendientes. La guerra es el ámbito en el que se desarrolla el ideal de la *areté* en Homero. La *areté* está relacionada con una función social y pertenece a la nobleza. Homero pinta a los héroes como modelos a seguir y, en ese sentido, cumple una función educativa.

Platón no va a seguir ese ideal de Homero en lo que se refiere a la *areté*. Si bien en la mayoría de los diálogos platónicos son citadas ya sea la *Iliada* o la *Odisea*, es en la *República* en donde se da la crítica más fuerte a Homero, la cual consideramos se basa, principalmente, en tres aspectos. En primer lugar, a través de la crítica a los poetas en general: Platón ubica en un nivel más alto de realidad y de verdad las *ideas*, en un segundo nivel la realidad sensible y en un tercer nivel la imitación de la realidad, aquí es en donde se encuentra la poesía, a pesar de esto no la elimina, sino que le atribuye una función educativa mediante la representación de dioses u hombres realizando acciones buenas y justas, en ese sentido sí expulsa a los poetas que representan a hombres y dioses realizando acciones malas o injustas, porque para Platón “en ningún caso es justo perjudicar a alguien” (Platón, 2008h, p. 72). Aquí no tienen cabida ni la destrucción de Troya ni la matanza de los pretendientes. En segundo lugar, a través de la movilidad en la organización social, esto lo podemos ver muy claramente en el mito de los hijos de la Tierra al final del libro tercero de la *República*, en donde habla de los hombres de oro, plata, hierro y bronce; si, por ejemplo, de estos últimos

nacen unos “de oro o plata, tras tasar su valor, los ascenderán entre los guardianes o guardias” (Platón, 2008h, p. 197). Esta movilidad era impensable en el mundo homérico, no hay un ejemplo así, los hijos de los nobles por el simple hecho de ser nobles ya les correspondía gobernar, sin importar que fueran asesinos o que tuvieran como principal objetivo el dinero, la acumulación de riquezas. Por último, en el planteamiento de una *areté*, virtud, propia del alma humana: la justicia, la cual no corresponde a una parte del alma o del Estado, sino a su totalidad. A las partes del alma y del Estado les corresponde una virtud: a la parte racional del alma (gobernantes en el Estado) la sabiduría y prudencia; a la parte irracional del alma (soldados en el Estado) la fortaleza; a la parte concupiscible (artesanos, comerciantes, campesinos en el Estado) la templanza.

#### b) *La paideia platónica*

Para Platón la excelencia humana, la *areté*, la virtud, es la justicia. El hombre justo es el modelo para seguir. Pero la justicia no solo corresponde al individuo, sino también al Estado. Su famoso método de ver en letras grandes primero, para luego ver en letras pequeñas, lo lleva a definir las partes del Estado y las virtudes que le corresponden a cada una, para después hacer lo mismo con el individuo, como lo acabamos de mencionar. Pero el proceso de formación es a la inversa, primero se le dará la mejor educación a los mejores individuos, hombres o mujeres, llegando a la conclusión de que solo el filósofo, aquel que ha visto la *idea*, la verdad, es el que podrá gobernar y solamente así toda la comunidad podrá ser feliz, no solo algunos. La justicia como un orden, del alma y del Estado, es la excelencia humana, la *areté*, tiene que ser una virtud propia del gobernante y no solo aplica al gobernante, sino a todo individuo.

Todo esto lo hace en el marco de su propuesta de la nueva *paideia*, es decir, es un proceso educativo, que tiene como fin último la vida justa, la vida ética a nivel individual y social. Ya Rousseau decía en el *Emilio* de la *República* “que no es una obra de política, como piensan los que sólo por los títulos fallan de los libros, sino el más excelente tratado de educación que se haya escrito” (Rousseau, 2000, p. 4). Los grandes héroes homéricos como Aquiles, Agamenón o Ulises terminan siendo catalogados de injustos, comparados con los sofistas, puestos en la misma condición de tiranos como Jerjes. No son más un ejemplo de *areté*, virtud.

Lo que hacían los sofistas no era educar, sino enseñar oficios técnicos; lo que hacía Homero era educar erróneamente o mal educar: poner como modelo de virtud un acto injusto. Tanto para los sofistas como para Homero, el fin último de su educación era la obtención de un bien personal: honor o dinero. Para Platón el fin último de la verdadera educación es la vida ética: el mejor modo de vida es la vida justa, tanto a nivel individual como comunitario.

La verdadera *paideia*, la verdadera educación, es la educación del alma, y de esta, la educación en la virtud. Esta es la formación como ser humano. Quien lo logra, en un primer momento es el filósofo, el que ha salido de la caverna y ha visto la *idea* del bien y de la justicia. Él está obligado a regresar como gobernante, el rey filósofo o filósofa, e implantar de arriba hacia abajo la vida justa en comunidad. Platón no se conforma con un individuo justo, sino que pretende que toda la comunidad lo sea, esta es la idea platónica de la vida ética.

### III. KANT Y LA *BILDUNG*

En este punto seguiremos ahora a Kant, para quien este ideal platónico no es una quimera, es algo necesario, lejos de rechazarlo como imposible o ridículo “sería más oportuno tenerlo más en cuenta e iluminarlo (allí donde el gran filósofo nos deja desamparados) con nuevos esfuerzos. Una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás” (Kant, 2014, p. 288). El ejercicio de la libertad es para Kant el uso práctico de la razón y este no puede estar condicionado por la experiencia o determinado empíricamente, como en el uso de la razón especulativa.

De nueva cuenta, para Kant el fin último de la razón es la vida ética “el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral” (Kant, 2014, p. 584), tanto a nivel individual como a nivel comunitario; solo que Kant ya dirige su mirada a una ciudadanía mundial. En este sentido, Kant también critica las monarquías de su tiempo que se adjudicaban ellas mismas todo el poder y se olvidaban del pueblo. Desde esta perspectiva el progreso moral es fundamental. Este progreso moral está determinado por la misma naturaleza humana.



En el texto *Lecciones de ética*, Kant señala que “el destino final del género humano es la perfección moral en tanto que esta sea realizada mediante la libertad humana, y se capacita así el hombre para la mejor felicidad [...] el fin universal de la humanidad es la perfección moral” (Kant, 2008a, p. 301). Desde su perspectiva el único camino para llegar a esto es la educación.

Ahora bien, ¿qué está entendiendo Kant por educación? En su texto *Sobre pedagogía* encontramos una definición muy particular: “El hombre es la única criatura que tiene que ser educada. Bajo el nombre de educación entendemos, en efecto, el cuidado (alimentación, conservación), la disciplina (crianza) y la instrucción junto a la formación” (Kant, 2009b, p. 27). Aquí vemos explícitamente dos conceptos, uno que abarca todo el proceso educativo al cual debe someterse todo ser humano y otro, el de formación, *bildung* en alemán, que se refiere específicamente a la cuestión moral, ética, y que es parte del proceso educativo.

Este concepto de formación, *bildung*, ya lo utiliza Kant, como nos lo recuerda Conill Sancho (2010), en la última parte de la crítica de la razón práctica, específicamente en la doctrina del método, en donde Kant menciona que con esta solo ha “querido señalar las máximas más generales de la doctrina del método de una educación y de una práctica morales” (Kant, 2009a, p.189). Esta *bildung*, formación moral, no es otra que la vida ética basada en el imperativo categórico, el cual ya encontramos en sus tres formulaciones en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Esa vida ética no es otra que la práctica de la libertad, la cual solo se consigue plenamente en la autonomía de la persona. Una persona es autónoma cuando se ha impuesto a sí misma una ley universal de la razón, es decir, cuando actúa por deber. Así se alcanza la dignidad humana, la persona como fin en sí mismo, la cual pertenece al reino de los fines, una comunidad que es tal porque todas las personas llevan una vida ética.

Recordemos que así como en la *Crítica de la razón práctica* plantea el imperativo categórico, en la *Metafísica de las costumbres* expone el principio fundamental del derecho: “una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal [...] tomar como máxima el obrar conforme al derecho es una máxima que me hace la ética” (Kant, 2008b, p. 39). Si bien Kant distingue entre ley moral y ley jurídica, entre ética y derecho, tengamos en consideración que el fin último de la naturaleza en el hombre es el progreso moral y este solo se consigue en plenitud en la especie; se consigue por medio de una comunidad en donde los

gobernantes hayan sido formados en la ley moral o bien que todos los ciudadanos se guíen en sus acciones por el imperativo categórico, pues esta es una condición necesaria para el respeto al derecho, y así se conseguirá la utopía kantiana: el hombre viviendo en el reino de los fines. A esto solo se llega mediante la *bildung*, formación.

Teniendo en consideración lo anterior, el concepto *bildung*, formación, en Kant pertenece al proceso de educación y se refiere específicamente a la formación moral, la vida ética, es decir, al desarrollo de lo que le es más propio al ser humano. La verdadera humanidad la encontramos en la vida ética, tanto a nivel individual como a nivel comunitario.

Sin duda la formación en sentido ético tiene que ver con la superación de la minoría de edad, con el famoso “*Sapere aude! ;Ten el valor de servirte de tu propia razón!*” (Kant, 2012, p. 25). Para Kant ese es el lema de la Ilustración. Generalmente es otro quien proporciona o impone el cuidado, la disciplina y la instrucción, sin que le corresponda a la razón la exclusividad; en cambio, en la formación, la razón es la principal responsable, la razón aquí se convierte en la máxima autoridad.

#### IV. GADAMER: FORMACIÓN COMO TAREA HUMANA

Gadamer no coincidirá con esta concepción de ver a la razón como la máxima autoridad. Criticará a la Ilustración, por una parte, debido al rechazo de todo tipo de autoridad y, por otra, por haber generado un concepto de autoridad entendida como obediencia ciega. En lugar de esto, Gadamer dirá que la autoridad es un prejuicio que nos permite comprender y es válido siempre que no impida el uso de la propia razón; señala que “la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio” (Gadamer, 2005, p. 347), y dirá que este es el concepto de autoridad que le conviene al educador.

Esto ya lo había anunciado Gadamer en una conferencia dada en 1953, titulada “La verdad en las ciencias del espíritu”:

Autoridad no es la superioridad de un poder que reclama obediencia ciega y prohíbe pensar. La verdadera esencia de la autoridad reside en no poder ser irracional, en ser un imperativo de la razón, en presuponer en el otro un conocimiento superior que rebasa el juicio propio. Obedecer a la autoridad significa entender que el otro –también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad– puede percibir algo mejor que uno mismo (Gadamer, 2004, p. 45).

Si este es el tipo de autoridad que le corresponde al educador, estamos más ante una autoridad en sentido horizontal que vertical, incluso se podría decir que el fundamento de esta última se encuentra en la primera. Es una autoridad dialógica, lo que implica una educación dialógica.

A finales del siglo xx, Gadamer seguía planteando estas ideas en una conferencia que precisamente se publicó con el título *La educación es educarse*, en donde señala: “es tanto lo que quisiera aprender de ustedes” y resalta la idea de que la formación es formarse. La formación como una tarea propia del ser humano y también la tarea de la filosofía.

Pero ¿cómo va a entender Gadamer esta tarea propia del ser humano y de la filosofía? En un artículo muy breve de 1983, titulado “La misión de la filosofía”, finaliza de la siguiente manera: “en escuchar lo que nos dice algo y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos y de manera convincente, es la misión de la filosofía” (Gadamer, 2000, p. 156).

El escuchar al otro sería un elemento no solo fundamental, sino indispensable dentro del proceso educativo e implica, por una parte, un proceso continuo, es decir, no se limitaría al proceso enseñanza-aprendizaje que se lleva a cabo en el aula, sino que en realidad abarca toda la vida y, por otra parte, implica una relación intersubjetiva, pero que llega hasta la comunidad, pues se refiere a todos.

El escuchar al otro es escuchar la razón del otro e implica una horizontalidad, se evitaría la dominación e imposición de las ideas de unos sobre otros. Esta es la verdadera formación humana. Es la tarea del ser humano.

Para finalizar, los siguientes comentarios son a modo de conclusión. Tanto para Platón como para Kant, la educación abarca toda la existencia humana. Para ambos la vida ética es fundamental en la educación, esta no se puede reducir a una mera transmisión de conocimientos. La *paideia* platónica y la *bildung* Kantiana se refieren a

la vida ética, en el primer caso se trata de la verdadera *paideia*, la verdadera educación: la vida justa tanto individual como comunitaria, por oposición a la *paideia* sofística u homérica; en el segundo caso la *bildung*, formación, es el fin último del proceso educativo: la verdadera humanidad se alcanza en la vida ética.

La vida ética, la vida justa, el hombre justo en Platón, la vida autónoma, la persona en Kant, está incompleta sin la dimensión comunitaria. La verdadera humanidad no se alcanza en solitario. El escuchar al otro, siguiendo a Gadamer, es parte esencial de la educación. En el nivel comunitario los gobernantes tienen un papel importantísimo, en el sentido de que todos ellos tendrían que alcanzar la vida ética. El verdadero gobernante es el que lleva una vida ética y la implementa en la comunidad. El fin último de la educación es también la formación de verdaderos gobernantes.

Cuando vemos un gobernante corrupto, que se roba el dinero del erario y perjudica a la comunidad, que tiene grado de doctor o que ha estudiado en una universidad de reconocido prestigio, nos damos cuenta de que algo no está bien. La educación en este caso se entiende solo como mera transmisión de conocimientos, entendida de esta manera tiene como propósito el éxito profesional: obtener un título y un trabajo bien pagado; así se entiende actualmente la frase ‘formación de profesionales’, pero no corresponde al concepto formación que hemos señalado. En la actualidad se ha perdido de vista el verdadero fin de la educación: la formación en la vida ética. La educación está incompleta sin la formación.

Heidegger también nos recuerda que es necesario replantear la pregunta por el ser humano. Esto no ha sido objeto de este escrito, pero sin duda queda abierta la pregunta, solo hemos establecido la relación entre educación y formación. Esta relación tan estrecha entre educación y formación nos lleva a otra pregunta que también queda abierta: ¿a quién le corresponde llevar a cabo este proceso de formación? en tanto vida ética: ¿a la familia, a las instituciones educativas, a la sociedad?

## REFERENCIAS

- Gadamer, H. G., 2000. La misión de la filosofía. En: H. G. Gadamer, *La herencia de Europa. Ensayos*, traductora Pilar Giralt Gorina. Barcelona: Ediciones Península.
- Gadamer, H. G., 2005. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G., 2004. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

- Hegel, G. W. F., 1966. *Fenomenología del espíritu*, traductor Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M., 2010. *Carta sobre el Humanismo*, traductores Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M., 2002. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M., 2007. La doctrina platónica de la verdad. En: M. Heidegger, *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M., 1999. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M., 2005. *Ser y tiempo*, traductor Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Jaeger, W., 2012. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traductores Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Viñeta de Elvira Gascón. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I., 2009a. *Crítica de la razón práctica*, traductora Dulce María Granja Castro. Argentina: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kant, I., 2014. *Crítica de la razón pura*, traducción Pedro Ribas. Barcelona: Gredos RBA Coleccionables.
- Kant, I., 2008a. *Lecciones de ética*, traducción Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Crítica.
- Kant, I., 2008b. *Metafísica de las costumbres*, traducción Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sáncho. Madrid: Tecnos.
- Kant, I., 2012. ¿Qué es la ilustración? En I. Kant, *Filosofía de la historia*, traducción Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I., 2009b. *Sobre Pedagogía*, traductor Oscar Caeiro. Argentina: Universidad Nacional de Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
- Lledó, E., 1988. El mundo homérico. En: V. Camps (ed.), *Historia de la ética 1. De los griegos al renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- MacIntyre, A., 2013. *Historia de la ética*, traductor Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós.
- Platón, 2008a. *Banquete*, traductor M. Martínez Hernández. En: Platón, *Diálogos III*. Madrid: Gredos, pp. 185-287.
- Platón, 2008b. *Fedro*, traductor E. Lledó. En: Platón, *Diálogos III*. Madrid: Gredos, pp. 308-413.
- Platón, 2008c. *Gorgias*, traductor F. J. Calonge. En: Platón, *Diálogos II*. Madrid: Gredos, pp. 23-145.

Platón, 2008d. *Hippias mayor*, traductor J. Calonge. En: Platón, *Diálogos I*. Madrid: Gredos, pp. 403-441.

Platón, 2008e. *Hippias menor*, traductor J. Calonge. En: Platón, *Diálogos I*. Madrid: Gredos, pp. 375-396.

Platón, 2008f. *Menón*, traductor F. J. Olivieri. En: Platón, *Diálogos II*. Madrid: Gredos, pp. 283-337.

Platón, 2008g. *Protágoras*, traductor C. García Gual. En: Platón, *Diálogos I*. Madrid: Gredos, pp. 502-589.

Platón, 2008h. *República*, traductor C. Eggers Lan. En: Platón, *Diálogos IV*. Madrid: Gredos.

Rousseau, J. J., 2000. *Emilio o de la educación*. México: Porrúa.



# TEMAS DE FILOSOFÍA





## LA POTENCIA NO ACTUALIZADA DE LA CONTEMPLACIÓN EN LA MODERNIDAD

*Carlos A. Garduño Comparán<sup>1</sup>*

A lo largo de la historia del pensamiento occidental, la noción de naturaleza humana es uno de los principios en función de los que se ha tratado de definir la dinámica total de la realidad, en que los hombres hemos de desarrollar nuestra existencia. Al respecto, desde la antigüedad, se han ensayado distintas propuestas, cuyas consecuencias afectan a todos los ámbitos de nuestro desarrollo intelectual y colectivo. Por ello, es prioritario ponerlas a discusión para determinar sus límites y posibilidades, sobre todo a la luz de su desarrollo histórico concreto.

En específico, hemos de cuestionar lo que podríamos llamar el “giro moderno” de la naturaleza humana, como el paradigma dentro del que a la fecha seguimos dependiendo y que ha alcanzado incluso una dimensión global, capaz de abarcar toda forma regional de cultura y tradición. Me refiero, por supuesto, al conjunto de transformaciones fundamentales operadas en Europa occidental desde el siglo XIV, como producto de la crisis y el cuestionamiento crítico de la síntesis medieval de la tradición clásica —de los principios grecorromanos y judeocristianos— que fue realizada tras la caída del Imperio romano, bajo el liderazgo político-ideológico de las monarquías germánicas y la Iglesia, que permitió conjugar lo divino y lo humano, lo natural y lo sobrenatural, la fe y la razón, bajo la referencia central de los dogmas católicos, el aseguramiento feudal de los reyes y el esfuerzo de la escolástica por mostrar la relación coherente de estas formas de autoridad con el conocimiento empírico y demostrativo de la realidad.

El quebrantamiento paulatino de este orden, que dio origen a la modernidad, como es sabido, produjo el descentramiento y la diseminación de los distintos ámbitos de la existencia humana, en virtud de acontecimientos como el giro copernicano en la ciencia, la reforma protestante en la religión, la separación del poder y la moral como en *El príncipe* de Maquiavelo, la división del poder económico y político por el desarrollo del capitalismo, el ascenso de la burguesía que rivalizó con las monarquías y, en términos más generales, la ruptura de los vínculos sociales comunitarios y

---

<sup>1</sup> Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: [eidoshumanidades1@gmail.com](mailto:eidoshumanidades1@gmail.com)

la consecuente atomización de las sociedades en individuos, lo cual dio origen al desarrollo de ideologías de corte liberal y utilitarista.

Por supuesto, estos cambios fueron revolucionarios —de hecho, posibilitaron grandes revoluciones sociopolíticas como la inglesa, la norteamericana y la francesa— e impactaron al concepto de lo que es el hombre. El movimiento Ilustrado de los siglos xvii y xviii está lleno de todo tipo de tratados sobre la naturaleza humana que, al intentar encontrar un nuevo fundamento para la vida individual y colectiva, ensaya distintas definiciones desde múltiples perspectivas, a partir de entonces, propiamente modernas: científica —matemática o empírica—, social, económica, histórica, lingüística y hasta hermenéutico-cultural, si nos extendemos hasta el siglo xix.

Tras la Revolución francesa —probablemente la más radical de todas—, el Antiguo régimen y sus imperios empezaron a ceder por doquier, dando paso a un nuevo horizonte en donde los pueblos, prácticamente de manera unánime, abrazaron la idea de autodeterminar su existencia como naciones. En términos económicos y en virtud de una implacable industrialización que terminó por imponer un mercado mundial regido por los intereses de la burguesía hegemónica, el destino de las naciones se vinculó irremediamente al imperialismo económico, cuyo objetivo fundamental es la generación y circulación del capital independientemente de las consecuencias concretas sobre el modo de vida de los individuos y comunidades.

Los estudios sociológicos desarrollados desde el siglo xix nos han mostrado que este proceso de aparente conocimiento y modernización ha tenido como consecuencias imprevistas el éxodo masivo del campo a las ciudades, diseños urbanos forzados y desorganizados, antagonismos de clase producto de injustas dinámicas productivas, la implacable decadencia de las comunidades tradicionales, la colonización de países periféricos con fines de rapacería económica, el desarrollo de ideologías racistas y la generalizada enajenación de los individuos en el seno de sociedades que parecen solo ofrecer como referencia simbólica la idea abstracta de pertenencia a la nación y un sistema que administra los intereses de los individuos dispersos en función de las leyes del mercado.<sup>2</sup>

Ante tal panorama, el propósito de este texto es explorar qué elementos en particular, desde una perspectiva filosófica, en el momento clave de dislocación

---

<sup>2</sup> Al respecto, recomiendo consultar como una referencia clásica *La era del capital* de Hobsbawm (2010). Además, para comprender la naturaleza de las estrategias de los nuevos Estados-nación para llenar sus vacíos culturales, consúltese *La invención de la tradición*, también de Hobsbawm y Ranger (2002).

histórica entre la tradición clásica y la modernidad, se perdieron respecto a la idea de naturaleza humana, lo cual bien pudo contribuir a la decadencia de la vida comunitaria tradicional y la enajenación del individuo en nuestros actuales sistemas de administración técnico-científicos de la vida. Con ello, no se pretende afirmar —aunque haya filósofos que así lo sostengan— que la modernidad sea *en esencia* un proceso destructivo de las formas de arraigo fundamentales del ser humano o un proyecto nihilista de cálculo, ciegamente materialista.<sup>3</sup> Reconociendo los enormes avances modernos, no solo técnicos o científicos, sino respecto a la idea de lo humano, su diversidad y las libertades de las que gozamos, nuestro propósito es reflexionar sobre los elementos del pensamiento de la antigüedad dejados atrás por la modernidad que podrían ayudar a superar nuestra enajenación y reencontrar caminos hacia una vida comunitaria con sentido humano y plenitud, sin que eso implique un regreso ingenuo o reaccionario al pasado, sino enfrentando objetivamente nuestro contexto.

Así pues, nuestra pesquisa recorrerá el siguiente camino. Partiremos del análisis de las nociones básicas de la fundamentación que Jean-Jacques Rousseau realiza en *El contrato social* acerca del acto que constituye un pueblo en relación con un poder soberano que se apoya en su voluntad general, como ejemplo clásico de la concepción ilustrada del vínculo entre el hombre en el estado de naturaleza y el pueblo que lo introduce a un orden moral y lo convierte en un súbdito y ciudadano,<sup>4</sup> con el fin de problematizarla y enfatizar su carácter enajenante.

Posteriormente, la confrontaremos con las definiciones clásicas del hombre de Aristóteles y Cicerón como ser racional y político, para mostrar con claridad qué elemento de la esencia humana fue marginado por el autor ilustrado, el cual bien podría atenuar la violencia deshumanizante del paso del estado de naturaleza al orden civil, así como ofrecer a los individuos una herramienta de resistencia que, sin renunciar a su participación ciudadana en el colectivo, les permita mantener un control autónomo de su vínculo con la totalidad del avasallante proceso social. Tal elemento, en nuestra

---

<sup>3</sup> Quizá la postura más representativa al respecto es la de Martin Heidegger. Para una crítica pormenorizada del desarrollo de sus tesis, en relación con la evolución de su pensamiento acerca de la idea de voluntad, consúltese Davis (2007).

<sup>4</sup> Además, es importante estudiar a Rousseau por su influencia en la ideología de la fase más radical de la Revolución francesa que se relaciona no solo con la constitución de la Asamblea Nacional como institución que pretende formar y representar la voluntad general del pueblo, sino también con sus derivas violentas y potencialmente totalitarias, como el uso del Terror jacobino. Al respecto, consúltese la crítica de Arendt (1998) a las tendencias de la Revolución francesa en contraste con la americana.

opinión, es la de la distinción, entre las clases superiores de vida humana, de la vida contemplativa y la vida activa, con la consecuencia de que la importancia ontológica de la primera queda prácticamente olvidada en el mundo moderno.

Finalmente, discutiremos cómo tres relevantes autores contemporáneos, Hannah Arendt, Byung-Chul Han y Giorgio Agamben, abordan el tema de la ausencia de tal distinción en el horizonte actual y la falta de cultivo de la contemplación en la vida del sujeto, a partir de sus diagnósticos de las dinámicas sociopolíticas hegemónicas, con el fin de juzgar sus propuestas y reflexionar sobre las posibilidades de efectivamente superar nuestro contexto, sin caer en idealismos abstractos o propuestas utópicas.

## CONTRATO Y ENAJENACIÓN

Rousseau, sin duda, fue un personaje e intelectual complejo, cuya obra variada nos enfrenta a una noción de naturaleza humana que parece no poder reducirse a un sistema racional abstracto o a un conjunto coherente de condiciones determinadas. Es como si su obra fuera contradictoria, lo cual no significa que sea un defecto de su pensamiento, pues esas contradicciones pueden ser la justa expresión de las distintas facetas de nuestra existencia. Para dar cuenta de ese *carácter contradictorio*, basta contrastar dos de sus textos fundamentales, *Emilio* y *El contrato social*.

El primero, obra clásica de la pedagogía que refleja los ideales ilustrados de la época, de gran influencia durante el romanticismo y en las tendencias generales de nuestra ideología actual, aborda el tema del desarrollo psicosocial del individuo a lo largo de las diversas etapas de su vida, enfatizando su formación sentimental, la utilidad de su conocimiento en contextos concretos y el autoaprendizaje, con el fin de desarrollar altos ideales morales basados en sentimientos que, conservando lo mejor de nuestro estado natural, puedan vincularse con la humanidad en su totalidad y diversidad, en el marco de la vida comunitaria, todo expresado en un estilo literario que ilustra de manera vívida la experiencia de la formación edificante. Obra censurada y quemada en público por oponerse al dogmatismo imperante de entonces,<sup>5</sup> en que aún se confiaba la educación moral a las instituciones religiosas, sigue siendo uno de los grandes representantes del ideal de libertad y autodeterminación de la modernidad.

<sup>5</sup> Principalmente en el apartado “Profesión de fe del vicario saboyano”, donde Rousseau ilustra el desarrollo moral y espiritual de un individuo de manera natural, más allá de los principios de la religión establecida y sus dogmas.

*El contrato social*, por su parte, es un tratado teórico, carente de expresiones literarias, que presenta de manera sistemática y puramente racional los principios fundamentales de la constitución de un poder soberano y de un orden civil legítimo, en una discusión con los clásicos del derecho natural moderno y la teoría contractualista, como Grocio, Pufendorf, Hobbes o Locke. Lo que aquí interesa es que el contraste con *Emilio* no es solo formal o temático, sino el de dos facetas de la naturaleza humana que están destinadas a entrar en conflicto: la del desarrollo individual y la del pueblo que se constituye como un poder soberano que representa su voluntad general; la de la libertad del individuo frente a la voluntad del pueblo. El punto relevante de este contraste es que, entre una faceta y otra no existe *a priori* la posibilidad de integrarlas armónicamente. Entre la teoría del desarrollo individual y la del desarrollo social no hay una síntesis que indique su adecuada imbricación, sino simplemente la hipótesis de que un individuo moralmente bien formado encontrará su propio interés en el interés común.

Una posible mediación entre ambos aspectos podría buscarse en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, donde Rousseau ensaya una teoría de la evolución del desarrollo social hacia su afianzamiento político a partir de un supuesto estado de naturaleza. Al respecto, Althusser señaló que el proceso descrito en la narrativa de la evolución histórica de Rousseau está, por un lado, marcado por una serie de contingencias azarosas como el descubrimiento de la metalurgia, los cambios de clima o los regímenes de propiedad; pero por otro, y de manera más determinante, por discontinuidades radicales a las que Althusser llama “desnaturalizaciones” (2013, p. 84), refiriendo a dos momentos específicos: 1) El paso del estado puro de naturaleza —el cual, en estricto sentido, es inenarrable y funciona en la concepción de Rousseau como presupuesto del origen del desarrollo histórico— a los procesos en que el hombre deja de funcionar exclusivamente con respecto a su constitución natural y empieza a realizarlo a partir de referencias sociales como la propiedad, lo cual lo lleva a múltiples conflictos con sus semejantes que terminan por corromperlo. 2) El proceso que intenta enmendar el camino y reconciliarlo con la naturaleza, en el que se instituye el contrato social, del que su voluntad y la del resto de sus congéneres podrán formar parte como miembros de un cuerpo político legítimo. Es decir, “la discontinuidad constituyente del contrato social en Rousseau solo es inteligible como desnaturalización si es desnaturalización de la desnaturalización existente. En otras palabras, alienación de la alienación existente o también negación de la negación existente” (Althusser, 2013, p. 84).

La lectura de Althusser pone de manifiesto la novedad del pensamiento de Rousseau respecto a sus antecesores en la tradición moderna de pensamiento político, en la que figuras como Spinoza, Hobbes o Locke buscaban, a partir de la postulación axiomática de un estado de naturaleza, deducir coherentemente el tipo de orden civil que lo podría continuar y depurar de manera eficaz. Rousseau no solo plantea que el fenómeno depende del desarrollo histórico concreto de las sociedades, sino que su inteligibilidad requiere, más que un racionalismo sistemático, la comprensión de las discontinuidades alienantes del proceso, con lo cual adelanta los posteriores desarrollos dialécticos del idealismo alemán e introduce la idea de que dependen de la efectiva realización de acontecimientos de tipo político.

De manera análoga, Jacques Derrida, en la segunda parte de *De la gramatología*, especula sobre la teoría antropológica de Rousseau —en confrontación con el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss— en un análisis de su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Ahí, intenta mostrar que la estrategia de Rousseau de pensar los orígenes requiere suponer una presencia pura que es afectada por un suplemento lingüístico que la distorsiona y corrompe, por lo que termina requiriendo algún tipo de correctivo que reconcilie al hombre consigo mismo. Por ello, el lugar de Rousseau en la historia de la metafísica como determinación de la *presencia*, para Derrida “parece ocupar, entre el *Fedro* de Platón y la *Enciclopedia* de Hegel, una situación singular” (1986, p. 129). Es decir, Rousseau es un momento clave en la historia del pensamiento moderno acerca de la naturaleza humana, en el que, en su intento de determinación de la presencia que definiría la esencia, no solo rompe con la idea tradicional de sustancialidad, lo cual se podría remontar a René Descartes, sino que introduce la noción del desarrollo histórico de un proceso de transformaciones del estatuto simbólico que da forma a la vida humana, el cual nunca es en sí mismo la presencia que asegura la estabilidad de la realidad, sino su suplemento, en un encadenamiento de constantes sustituciones que tan solo pueden pensarse en negativo o en términos de oposición respecto a la teoría de su inenarrable origen.

Con ello, regresando a la pregunta inicial de este texto, ¿qué es entonces lo que la rica y compleja conceptualización de Rousseau acerca de la naturaleza humana parece omitir en relación con la idea antigua, más allá de su crítica al dogmatismo de las instituciones tradicionales y de su reconocimiento de la libertad y del conflictivo desarrollo histórico de la humanidad? De acuerdo con lo discutido, *El contrato social* es uno de los lugares en que Rousseau ofrece de manera específica el análisis del

momento de enajenación que modifica simbólicamente el carácter de la naturaleza humana, elevando su circunstancia —como veremos— al reino de lo propiamente moral. Y es justo en esta elevación, a mi juicio, donde Rousseau no solo se separa de los conceptos de la antigüedad clásica, sino donde terminará por excluir todo un ámbito de la existencia que constituía la base de la formación tradicional que *humanizaba* o perfeccionaba a los individuos.

A lo largo del libro I, Rousseau desarrolla los términos fundamentales de la primera convención que constituye el pacto social. La primera frase del capítulo I, de hecho, marca la pauta del problema a discutir: “El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado” (Rousseau, 2003, p. 35). La idea fundamental es que la libertad, como principio natural, está a la base de cualquier organismo o convención legítima, por lo que debe discutirse su atadura, no solo para comprender por qué suele ser esclavizada por la necesidad y la fuerza, sino cómo de hecho puede conservarse a lo largo de su desarrollo histórico, en comunidades políticas. Esto implica que no se trata solo de reconocer la libertad natural de los individuos, sino su integración en la libertad de todo un pueblo.

Sin libertad, es decir, sin una acción basada en la voluntad, no hay moralidad. En todo caso, habría obediencia o conformidad con la necesidad. La tesis de Rousseau, sin embargo, es que el acto que constituye a un pueblo bajo un poder soberano debe ser libre, lo cual implica la suposición de una voluntad general que condense el interés común de todos los miembros. Por ello, la “ley de la mayoría de los sufragios es ella misma una fijación de convención y supone, por lo menos una vez, la unanimidad” (Rousseau, 2003, p. 45). La pluralidad de las discusiones presupone la unanimidad respecto a lo que nos vuelve miembros de un colectivo soberano, lo cual permite la amalgama de cada uno a la totalidad sin perder su libertad.

Ahora bien, aunque el requisito del pacto es la conservación de la libertad de los miembros, esta no puede mantenerse en su estado puro u originario —si es que alguna vez existió—. La libertad de la voluntad particular debe sufrir un proceso de enajenación, sin ser eliminada o esclavizada:

el soberano, al no estar formado sino por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés alguno contrario a ellos; por consecuencia, el poder soberano no tiene necesidad de ofrecer garantía a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos los miembros, y veremos luego que no puede perjudicar a nadie



en particular. El soberano, por el solo hecho de serlo, es siempre todo lo que debe ser (Rousseau, 2003, p. 50).

No debe haber contradicciones irresolubles entre el interés de los particulares y el del colectivo. El cuerpo político se constituye orgánicamente en relación con sus miembros, a los que no debe ofrecer garantías porque no podría sino querer la utilidad de los miembros por cuyo acuerdo y fines en común, de hecho, existe. La cuestión, sin embargo, es ¿qué pasa con los intereses particulares que vacilan o no acaban de encontrar del todo un punto de acuerdo con el interés común?

[El] que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto significa tan solo que se le obligará a ser libre; pues esa es la condición que entregando cada ciudadano a la patria, lo protege de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es el único que vuelve legítimos los compromisos civiles (Rousseau, 2003, pp. 50-51).

El punto de inflexión fundamental en el que auténticamente se da la superación de la particularidad de la voluntad individual en estado de naturaleza es, precisamente, este momento en el que, a quien no haya reconocido el acuerdo que constituye al soberano, *se le obligará a ser libre*. ¿Hay aquí una contradicción respecto al uso de la fuerza y el libre asentimiento necesario para entrar en una relación moral con el resto de la sociedad? ¿Cómo obligar a alguien, sin menoscabo de su libertad?

El meollo del asunto radica en la sustitución de la libertad natural por la libertad moral, aunque esta transformación deba ser obligada: “Este pasaje del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta el instinto por la justicia, y al dar a sus acciones la moralidad de la que antes carecían” (Rousseau, 2003, p. 51).

Tal paso, como adelantábamos, es un acontecimiento trascendental que introduce una discontinuidad enajenante en los procesos históricos y naturales, con consecuencias ontológicas profundas en la definición de lo humano:

sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva hasta tal punto que si los abusos de la nueva condición no le degradaran a menudo por debajo de aquella de donde procede, debería bendecir

sin cesar el instante que lo arrancó de ella para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre (Rousseau, 2003, p. 51).

Formar parte, como súbdito y ciudadano, de un cuerpo político soberano, es la diferencia entre ser un animal estúpido y limitado y llegar a ser un alma noble e inteligente, porque solo en el estado civil se adquiere “la libertad moral, la única que vuelve al hombre dueño de sí mismo; pues el impulso del exclusivo apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescripto es libertad” (Rousseau, 2003, p. 52). El hombre, así, deja de obedecer al apetito y empieza a obedecer a la ley que él mismo, aunque probablemente obligado, se ha dado.

Quien no reconoce su libertad en la soberanía de la voluntad general terminará en el reino animal. En contra, su entrada en el estado civil, al renunciar al goce meramente particular de cualquier propiedad, nos asegura legitimidad frente al pueblo y en consecuencia, frente a la humanidad: “Lo que hay de singular en esta enajenación es que al aceptar la comunidad los bienes de los particulares, lejos de despojarlos de ellos no hace sino asegurarles la posesión legítima, cambia la usurpación en un verdadero derecho y el usufructo, en propiedad” (Rousseau, 2003, p. 54).

Si ensayamos una paráfrasis marxista —no está de más recordar que Marx era un entusiasta lector de Rousseau— podemos decir que para Rousseau la libertad entendida como derecho individual para satisfacer intereses particulares no es más que la ideología burguesa que pretende legislar con el fin de adjudicarse el beneficio de la propiedad para su clase a costa del resto, por lo que para legitimar al soberano se debería obligar a esos particulares a ajustarse al interés común, modificando en consecuencia el régimen de propiedad. Si además suponemos que ese proceso de transformación simbólica no es simplemente forzado, requeriría una revolución cultural que permitiera a los individuos reconocer libremente su voluntad en la voluntad general. ¿Qué es, sin embargo, lo que posibilitaría que esa revolución se realice en términos culturales y no por la fuerza del terror totalitario, como ha sucedido a lo largo de la historia moderna?

Tras la crítica a las instituciones tradicionales y sus formas culturales, y la desaparición de sus comunidades por el paulatino desmantelamiento de su base sociopolítica —el paso de la *gemainschaft* a la *gessellschaft*, ocasionado por la urbanización del planeta bajo la lógica de la producción capitalista y la legitimación de las repúblicas que supuestamente representan la voluntad general de los pueblos—

¿cuál sería el modelo cultural que la modernidad ofrece para vincular al individuo en estado natural al orden civil y moral? ¿Basta la ficción del libre desarrollo sentimental y utilitario del individuo tal como la presenta *Emilio*? ¿No equivaldría eso al sucedáneo que nuestros medios de comunicación intentan vendernos en la forma de narrativas de éxito y felicidad estereotipadas, que Adorno y Horkheimer (1998) denominaron *industria cultural*? Así es como comienzan el capítulo que pretende caracterizar esta *nueva* forma de cultura:

La tesis sociológica según la cual la pérdida de apoyo en la religión objetiva, la disolución de los últimos residuos precapitalistas, la diferenciación técnica y social y la extremada especialización han dado lugar a un caos cultural, se ve diariamente desmentida por los hechos. La cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza. Cine, radio y revistas constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos. Las manifestaciones estéticas, incluso de las posiciones políticas opuestas, proclaman del mismo modo el elogio del ritmo de acero. Los organismos decorativos de las administraciones y exposiciones industriales apenas se diferencian en los países autoritarios y en los demás (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 165).

¿No es esta uniformidad cultural producida industrialmente para las masas, que irónicamente coincide con el individualismo más sentimental, un desarrollo perverso de la voluntad general como ideal moral de los Estados-nación modernos? Frente a este aberrante desenlace, un regreso no reaccionario a la antigüedad se vuelve más relevante que nunca.

#### LA POTENCIA NO ACTUALIZADA DE LA CONTEMPLACIÓN

La vuelta a los clásicos de la antigüedad en busca de claves para llenar los vacíos del desarrollo moderno no es ninguna novedad. Es un recurso tan común que corre el riesgo de convertirse en cliché, lo cual es un peligro porque su trivialización puede anular cualquier aportación. Para evitarlo, se debería renunciar a dos posturas: lamentar nuestro estilo de vida decadente, mistificando el pasado como una época de oro que deberíamos recuperar, y moralizar de manera general y ambigua, proponiendo que seamos *más humanos*.

La única forma de que la revisión de nuestro estilo de vida y la recuperación de tradiciones latentes y potencialmente actualizables pueda rendir frutos, es precisar los puntos específicos en que a partir de una carencia se vislumbra la posibilidad de intervenir exitosamente y definir cómo se podría actuar. Se trata, pues, de teorizar con la mira en la acción concreta de un sujeto no idealizado, sino que esté de hecho involucrado en el contexto, lo cual en nuestro caso significa que la propuesta tendría que estar a disposición de cualquiera sin distingo.

No se trata, por tanto, de que solo los intelectuales tengan acceso a la comprensión del problema y de que sean los encargados de guiar a las masas desde su posición de avanzada. Cualquiera, en principio, podría ver el problema y actuar por sus medios para empezar a salir de él, incluso contrariamente a las muchas circunstancias económico-materiales adversas. Porque al ser la base del problema tan amplia y fundamental como la naturaleza humana, no debería excluir a ningún miembro de la especie.

De hecho, es claro que uno de los fracasos del mundo moderno, en contra de sus llamados a la democracia e integración de las diferencias, es la creciente disparidad y segregación del ámbito público y su utilidad. Grandes cantidades de individuos quedan fuera de los designios de la voluntad general, en lo formal y en lo concreto, en correspondencia con la educación, la sanidad, el bienestar material e incluso el derecho a la misma nacionalidad, sin mencionar la ciudadanía entendida como participación en las decisiones políticas. Agamben (2006), en su *Homo sacer* —que abordaremos más adelante— parafraseando a Walter Benjamin, señala que en el mundo contemporáneo el estado de excepción se convierte en la regla. Es decir, parece que en nuestro mundo se ha vuelto incierto cómo dar el paso del estado de naturaleza al estado civil. En un mundo cada vez más desarrollado tecnológicamente, con la mayor cantidad de conocimiento científico acumulado y todo tipo de información general disponible, los individuos, irónicamente, parecen sufrir con intensidad la vulnerabilidad e impotencia de su condición natural. Retomando la distinción de Adorno (1969) entre cultura y civilización, nuestro desarrollo material no ha sido acompañado del suficiente desarrollo cultural.

Ciertamente, se nos impone la tarea de realizar una hermenéutica de nuestra condición histórica para, al modo de Martin Heidegger, encontrar el modo de existencia más adecuado a nuestro desarrollo técnico. Pero también, la de evitar su oscurecimiento; en lugar de trasladar el asunto a la reflexión metafísica abstracta, deberíamos intentar concretarlo en la práctica cotidiana, con consecuencias políticas.

En relación con lo anterior, aquí se propone retomar la problemática desde la distinción clásica propuesta, entre otros, por Aristóteles y Cicerón, entre vida activa y vida contemplativa, como los ámbitos de la actividad superior de la existencia humana, y explorar su potencial en el contexto actual a través de los análisis de Hannah Arendt, Byung-Chul Han y Giorgio Agamben.

La mencionada distinción se esboza en varias partes de la obra del estagirita. En su tratado *Acerca del alma*, al determinar que hay tres tipos de alma, distingue entre la vida *vegetativa* cuyo fin es la nutrición y el crecimiento, la vida *sensitiva* o meramente animal cuyo fin es la apetencia en términos de placer y dolor, y la vida *racional* o propiamente humana, que a su vez se compone de dos partes, una que obedece a la razón y otra que posee la razón. Este primer esbozo nos permite ya discutir el problema de la naturaleza humana en términos de su actividad característica. Si la vida es actividad, el acto del hombre, su perfección característica, es la actividad del alma según la razón.

En este sentido, la ética, entendida a la vez como el estilo de vida propiamente humano y la teoría acerca de sus principios, se basa por completo en esa perfección y en su comprensión. En el capítulo V del libro I de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles presenta una subdivisión de la vida humana en varios tipos, naturales y antinaturales. Los propiamente naturales serían la *voluptuosa*, cuyo fin es el placer —por lo que se acerca a la vida de cualquier otro animal—; la *política*, cuyo fin es la virtud de la justicia, y la *contemplativa*, cuyo fin es la virtud que realiza la felicidad. La vida de *lucro*, cuyo fin es la riqueza, sería antinatural, por lo que no debería considerarse como deseable en sí misma, sino como medio para alcanzar un fin natural. Por supuesto, las actividades superiores de la existencia serían las que tienen como fin la virtud: la política y la contemplativa. Y de ellas, solamente la segunda es autosuficiente, por lo que solo por su cultivo el individuo puede alcanzar la plena perfección.

En ese mismo capítulo, Aristóteles subdivide la vida política, al distinguir entre la *praxis* basada en la deliberación (*prohairesis*) y la producción (*poiesis*). La segunda, por esencia, obedece a la primera, porque solo esta piensa y determina los fines, ya que posee la razón de lo que es bueno y justo, mientras que la otra los sigue como su modelo. En el libro I de la *Política* se hace eco de esta distinción al diferenciar entre quienes por naturaleza son capaces de mandar y, por ello, han de tener derecho de ciudadanía o de participar en las actividades políticas, y quienes deben permanecer en el ámbito doméstico (*oikos*) como clases relegadas a la producción (esclavos, mujeres,

*metecos* y comerciantes). Esta *naturalización* de las divisiones de clase, género y raza, por supuesto, es de lo más cuestionable para una mentalidad moderna, siendo uno de sus principios fundamentales el de la igualdad de todos los hombres como condición que posibilita su entrada al espacio público de la ciudadanía.

Sin embargo, como hemos visto, que se proclamen universalmente los derechos del hombre y del ciudadano no asegura ni que los hombres en su estado natural serán respetados ni muchos menos, que podrán efectivamente volverse ciudadanos. Con lo que, en el fondo, el problema aristotélico se mantiene: ¿Cómo actualizar el potencial racional humano para superar su encierro doméstico en el ámbito de la producción y que acceda, con pleno derecho, al ámbito público?

Ya desde Aristóteles, la actualización de tal posibilidad implica la participación de varios factores circunstanciales, entre los cuales está la pertenencia y el manejo responsable de la propiedad, por lo que la solución no podría reducirse al desarrollo de las capacidades de cada individuo. Sin embargo, el otro lado de la emancipación está precisamente en el desarrollo de las facultades del alma, sin las cuales nadie podría siquiera aspirar a la posesión y el manejo responsable de sí mismo –lo cual, claro, lo volvería un esclavo irredimible.

El punto es que, desde esta perspectiva, la independencia no es fundamentalmente una forma de enajenación que corre el peligro de convertirse en una imposición totalitaria a través del terror político, como en Rousseau, sino un trabajo intelectual constante de generación de hábitos sobre uno mismo. No se trata de hacer coincidir la voluntad con una instancia general, sino de hacerse digno de ser libre a través de la autosuficiencia del pensamiento lograda en soledad.

Con ello no queremos sugerir que se puede hacer una revolución en soledad, sino que la posibilidad de que un individuo acceda al ámbito público requiere, como requisito, un trabajo intelectual sobre sí mismo. Es precisamente este carácter de autosuficiencia o independencia lo que, en el capítulo VII del libro X de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles señala como el aspecto que hace de la actividad contemplativa la más alta y perfecta de la vida humana. Es decir, lo que vuelve superior a la vida contemplativa respecto a la vida política es que, mientras esta depende del reconocimiento de los otros ciudadanos y por ello, corre el peligro de corromperse en la búsqueda de honores en lugar de justicia, en la vida contemplativa el individuo tan solo se enfrenta a sí mismo. Por eso, esta “actividad es la única que parece ser amada

por sí misma” (Aristóteles, 1985, p. 396). Solo ella, desde la perspectiva de cada individuo es, auténticamente, un fin en sí.

Además, hemos de agregar que “la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz” (Aristóteles, 1985, p. 396). Nos referimos, por supuesto, a la célebre noción griega de *skholè*, tan relevante para los aristócratas de la antigüedad, que le daba forma y sentido a su modo de vida, a nivel individual y social. Bajo esta, la actividad humana, incluyendo las virtudes prácticas como la política, el trabajo y la guerra, solo podrían tener sentido si encontraran su realización en la paz y el reposo, siendo el ocio más perfecto el que se logra en relación a uno mismo. La plenitud de la contemplación, precisamente, coincide con ese fin. Y este es justo el tipo de actividad que en la modernidad ha perdido relevancia, por lo que consideramos que su posible actualización debería ser una prioridad en cualquier disputa sobre la defensa y el perfeccionamiento de la vida humana y su dignidad.

Solo el cultivo de la vida contemplativa, bajo esta perspectiva, posibilitaría que el individuo llegara a conquistar su independencia y autonomía. No el trabajo y la actividad constante, como parece sugerir la cultura hegemónica de nuestros días, sino el reposo en el que se basa la claridad intelectual y la verdadera sabiduría. En ello se juega, según Aristóteles, la felicidad perfecta del hombre, en el sentido de que solo ahí es posible abarcar e integrar las diversas facetas de la vida. Es decir, mientras que las actividades laborales y políticas llevan inevitablemente a la diseminación y el conflicto, solo en la contemplación podría llegarse a su integración y, por ello, a una auténtica libertad. Lo que significa que un revolucionario que pretenda liberar a un pueblo antes tendría que haberse liberado intelectualmente de las condicionantes que le impiden ser independiente y que lo esclavizan.

“Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él” (Aristóteles, 1985, p. 397). Esto no quiere decir que debamos conformarnos con nuestra condición humana, sino que “debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos” (p. 398). Tal propósito, sin duda, es uno de los más grandes retos para la mentalidad moderna. Tras un largo proceso de secularización pareciera que nos hemos resignado a no ser más que hombres. Los antiguos, en contra, planteaban que lo más grande en la naturaleza humana radicaba en su capacidad de trascenderse y proponerse aspiraciones divinas.

En suma, podemos asegurar que en esta época, en contraste con la antigüedad, hemos perdido tanto la paz y el reposo de la auténtica sabiduría como la aspiración a la grandeza. Y regresando al motivo de la *industria cultural*, hemos tratado de sustituirlo con los pálidos sucedáneos del entretenimiento y los discursos *aspiracionales* de la publicidad, claramente condicionados por la lógica del sistema capitalista.

Por supuesto, cabe discutir si la vida contemplativa es la más alta y perfecta en relación con la sabiduría y la grandeza. De hecho, en la antigüedad, esa era una de las discusiones que con mayor seriedad se tomaban los aristócratas. Pongamos, por ejemplo, el punto de vista de Cicerón. En su diálogo *Sobre la República*, el personaje principal, en contraste con los diálogos platónicos, no es un filósofo consagrado a la vida contemplativa, sino el militar y político Escipión. A través de su voz, al discutir la labor de los legisladores, Cicerón realiza la siguiente observación: “no hay nada en lo que la capacidad humana se acerque más a lo divino que la constitución de nuevas ciudades y la conservación de las ya construidas” (1984, p. 43). El punto es que, en contra de la opinión predominante de filósofos como Aristóteles, típica de la mentalidad aristocrática griega, para un defensor de la república como Cicerón, la mayor gloria y por ello, el fin del conocimiento y la sabiduría, está en la constitución de las ciudades. ¿Quiere esto decir que comparte la misma mentalidad que Rousseau? ¿El desarrollo moral coincide, en su punto culminante, con la integración de la particularidad de su voluntad en la voluntad general de su pueblo, consolidado como poder soberano? Aunque no hay duda de la inspiración romana de la idea del contrato social de Rousseau, y aunque es claro que para Cicerón la vida política es superior a la contemplativa —le hace decir al interlocutor de Escipión, por ejemplo, que su consejo, por estar consagrado a la vida activa “será más provechoso que todo lo que nos escribieron los griegos” (Cicerón, 1984, p. 62)—, el retiro a la soledad del estudio cuando uno está libre de los deberes para con la patria es lo mejor que un hombre podría hacer. No discute la importancia de la contemplación, sino cuál es la actividad más perfecta, la práctica o el estudio. El consenso general es que un hombre completo debe lograr el equilibrio entre sus obligaciones políticas y el desarrollo de su alma, por lo que la típica recomendación de Cicerón (2014) es cultivar tanto el griego para la filosofía como el latín para debatir en el foro.

De ser cierta nuestra tesis de que en la modernidad ha sido olvidada la importancia de la contemplación como espacio fundamental de la dignidad humana, ¿por qué, en



cambio, se conservó la de la vida activa? ¿Quiere esto decir, simplemente, que a la larga se impuso la evidencia de la utilidad de una sobre la inutilidad de la otra?

Para Hannah Arendt, lo que sucedió fue un desplazamiento en los fines de la vida activa que terminó por erosionar también la contemplación, al modificar todo el horizonte de actividad humana. El apartado final del último capítulo de *La condición humana*, “La *Vita activa* y la época moderna”, describe lo que denomina la victoria del *animal laborans*. Como hemos visto, Aristóteles definía los fines de la vida humana en términos de una racionalidad que encontraba su perfección en el equilibrio del cultivo de la política y la contemplación. Ello, a su vez, ubicaba al hombre en el horizonte de la trascendencia y la inmortalidad. En contra, a juicio de Arendt, la vida moderna se rige por una racionalidad económica en la que se impone la idea antropológica de que el hombre vive para trabajar y producir.

La *pérdida de inmortalidad* no solo significa que nuestras sociedades se han secularizado, sino que se perdió certeza sobre lo superior. La consecuencia ha sido el olvido de los fines, que han sido sustituidos por los medios, lo cual, como hemos visto, para Aristóteles equivale a privilegiar lo antinatural como una forma de esclavitud.

Lejos de que, para Arendt, la productividad económica ampliara nuestro ámbito de actividad mundana, irónicamente nos replegó en la interioridad, aislándonos del resto, sin las herramientas culturales para aprovechar esa soledad: “El hombre moderno, cuando perdió la certeza de un mundo futuro, se lanzó dentro de sí mismo y no del mundo” (Arendt, 2003, p. 344). La reducción de la actividad mundana a lo económico y el repliegue de los individuos a una interioridad que atomiza es para Arendt “como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie” (p. 346). Una especie de regresión a la vida apetitiva del animal, aun cuando se conserve en una sólida estructura técnico-científica.

En un sentido clásico, la posible superación de esta situación supone Arendt, requeriría el restablecimiento de la dimensión contemplativa a través de la acción política: “el pensamiento [...] todavía es posible, y sin duda real, siempre que los hombres vivan bajo condiciones de libertad política” (2003, p. 348). Sin embargo, ¿no es justo el problema moderno, como hemos ilustrado con el análisis del pensamiento de Rousseau, pretender reconciliar a la naturaleza humana a través de la libertad política, sin plantear con claridad su contraparte contemplativa?

Para Byung-Chul Han, en *La sociedad del cansancio*, la propuesta de Arendt de superación de la racionalidad instrumental moderna es una especie de *accionismo*

*heroico* que no puede ser trasladado a la práctica concreta porque se apoya en una interpretación incorrecta del efecto del trabajo en el individuo. A juicio de Han, el error de Arendt está en suponer que la vida humana, reducida a los procesos de trabajo, es reintegrada al proceso anónimo de la especie, como si regresara al estado de naturaleza. “Si uno renunciara a su individualidad y se entregara plenamente al proceso de la especie, gozaría, cuando menos, de la serenidad propia del animal” (Han, 2012, p. 28). El problema, más bien, es que la vida se ha convertido en una actividad frenética sin sentido que nos ha vuelto neuróticos. La pérdida de inmortalidad, entonces, radica en que —como hizo notar Walter Benjamin en *El narrador*— la vida se ha vuelto rápida y efímera.

Según la tesis de Benjamin referida por Han, el carácter efímero de nuestra vida se relaciona directamente con la pérdida de estructuras narrativas de larga duración, propias de las creencias y medios de transmisión del mundo antiguo. “La desnarrativización general del mundo refuerza la sensación de fugacidad: hace la vida desnuda. El trabajo es en sí mismo una actividad desnuda. El trabajo desnudo es precisamente la actividad que corresponde a la vida desnuda. El mero trabajo y la nuda vida se condicionan de manera mutua” (Han, 2012, p. 29). De ahí que, según Han, la preocupación fundamental en nuestros días sea la vida a secas, mantenerse vivo y sano sin importar la virtud o la dignidad: “Ante la falta de una auténtica narrativa nace el compromiso de mantener esta nuda vida necesariamente sana” (Han, 2012, p. 28). Quedan fuera de nuestras preocupaciones la grandeza, la sabiduría o la emancipación, mientras que “la salud se eleva a diosa” (Han, 2012, p. 28). Irónicamente, la obsesión por la salud del cuerpo le hace un flaco favor a la salud mental, porque refuerza nuestra neurosis y las consecuentes crisis de estrés y depresión.

Han le reconoce a Giorgio Agamben, cuyo análisis presentaremos a continuación, haber reconocido la reducción de la naturaleza humana a la nuda vida, en su *Homo sacer*. Para Han, sin embargo, su representante en la dinámica de rendimiento autoimpuesto actual no es como en Agamben el *Muselman* —el individuo sometido a la nuda vida en el campo de concentración—, sino el trabajador enajenado con sus aspiraciones de éxito económico y reconocimiento social, autoculpabilizado por quedarse siempre corto. Este es el tipo de sujeto que predomina hoy en día, cuyo horizonte ha perdido sus dimensiones política y contemplativa.

Ahora bien, en Han, contrario a Arendt, la posible superación no radica en la labor política. Lejos de agregar un motivo de neurosis más a la vida de los individuos

—la obsesión de no ser un buen ciudadano y no estar vinculado a algún tipo de activismo— deberíamos empezar por la recuperación de la vida contemplativa.

En específico, la recuperación requeriría aprender lo elemental, como en la formación tradicional. En referencia a un apunte de Nietzsche en *El ocaso de los dioses*, para Han se trata de aprender a mirar, a hablar y a escribir, como actividades fundamentales que van dando forma al pensamiento (cfr. 2012, p. 32). Esto que suena tan básico, es lo que desde la antigüedad —no solo en Occidente, sino también en Oriente, como Han muestra— constituye la *cultura superior*; el ocio como la actividad más elevada, porque más que actuar compulsivamente, requiere detención, paciencia y control de los impulsos.

Lo que esta faceta de la vida implicaría en nuestro contexto es la interrupción de la actividad frenética de nuestras sociedades para evitar el descenso de la cultura a las dinámicas de producción capitalista, como sucede de manera avasallante en los centros educativos a nivel mundial. Se trata de evitar la “ilusión [de] pensar que cuanto más activo uno se vuelva, más libre se es”, porque la “actividad solo prolonga lo ya existente” (Han, 2012, p. 34). Por ello, más que requerir certeza sobre cómo actuar, “vacilar es indispensable” (Han, 2012, p. 34).

En último término, la propuesta de Han consiste en contrarrestar la *positivización del mundo*, característica de la modernidad, con la negatividad de lo que llama *potencia del no hacer*. El asunto está en aprender a negarse, no por impotencia o incapacidad, sino como un acto soberano. Uno de sus ejemplos, extraído de su propia cultura, es la meditación *zen*, que describe, en analogía con la contemplación aristotélica, como un proceso extremadamente activo, contrario a la pasividad (cfr. Han, 2012, p. 37).

Para profundizar en el carácter de esta *potencia del no hacer* y en cómo actualizarla sin que ello signifique transformarla en una acción política o laboral, solo señalaremos aquí algunos de los aportes de Agamben al respecto.

En su *Homo sacer*, elabora la tesis de que el desarrollo del derecho moderno, inadvertidamente, terminó por reducir la naturaleza humana a la nuda vida, ubicando a la generalidad de los hombres en el lugar que en la antigüedad estaba reservado a la figura del *homo sacer*, el cual era definido como figura del derecho romano de la siguiente manera: “Hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que ‘si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida’. De aquí viene que

se suela llamar sagrado a un hombre malo o impuro” (Agamben, 2006, p. 94f).<sup>6</sup> Lo que destaca Agamben es que este lugar se encuentra excluido tanto del orden jurídico como del religioso; el individuo en esa posición no será amparado ni por la ley de los hombres ni por la de los dioses. Por ello, supone, es reducido a la vida nuda, en una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio; una zona originaria, donde la vida está expuesta a la muerte sin sanción alguna.

Al respecto, podemos especular indefinidamente sobre qué tipo de individuos ocupan ese lugar: exiliados, apátridas, migrantes, refugiados o prisioneros en campos de concentración, como plantean Arendt y Agamben (*cf.* Agamben, 2006, p. 160); cada vez más, cualquier sujeto bajo la administración de los Estados-nación modernos que se dan a la tarea de reducirlos a su vida nuda para administrarla en ejercicio de criterios *biopolíticos*, como señala Agamben en relación con el término acuñado por Foucault (*cf.* Agamben, 2006, p. 160); o los trabajadores hiperactivos bajo el imperativo de la autogestión y el rendimiento, obsesionados con la salud, que terminan quemados (*burnout*) y enfermos de estrés y depresión, como hemos visto en Han.

Independientemente de su forma concreta, la tesis general de Agamben es que el poder soberano moderno, constituido en relación con la teoría del contrato social, es correlativo al lugar del *homo sacer*, al grado de que soberana “es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera” (Agamben, 2006, p. 109). De ser así, la constitución del poder de la voluntad general que debería consolidar la libertad moral y colectiva es a su vez el dominio que desterrada la dimensión política y contemplativa del modo de vida antiguo, termina por reducir la vida a su naturaleza más básica, donde el Estado se convierte en su administrador, disponiendo de ella sin alguna forma de dignidad simbólica de por medio.

¿Cómo, entonces, ejercer algún tipo de resistencia en tal contexto? El asunto es complicado porque, en tanto no acontezca un movimiento revolucionario auténtico y exitoso, solo nos queda como modelo la ficción, lo cual no debería llevarnos directo a la desesperación, pues en el trabajo de concepción artístico-literario, en su reestructuración de formas narrativas y en el intento de reencontrar el sentido perdido,

---

<sup>6</sup> Traducción al pie de página del texto en latín citado en p. 93.

la contemplación vuelve a cultivarse y a abrir un posible espacio de integración. Varias figuras han sido propuestas como modelos, desde el Abraham de Kierkegaard en *Temor y temblor*, pasando por las múltiples interpretaciones de *Antígona*, hasta las más recientes especulaciones acerca de *Bartleby, el escribiente. Una historia de Wall Street*, de Herman Melville.

Al respecto, Agamben, como otros, escogió a este personaje para caracterizar, a través de las particularidades de su carácter, la potencia de la negatividad que podría ser el primer paso no solo para resistir, sino para empezar a construir desde la base un nuevo sentido de dignidad en el actual panorama sociopolítico.

Bartleby tiene la ventaja, sobre Abraham o Antígona, de ser un personaje moderno subalterno, enajenado al extremo por la lógica económica imperante. Es el *homo sacer* que a diario podemos encontrar en las calles, en sus labores de oficinista, administrativo, burócrata, etcétera.

De la rica y compleja exegesis de Agamben, llena de erudición, me gustaría señalar solo algunos aspectos. Bartleby es la imagen del individuo atomizado de las sociedades modernas capitalistas, al que se le insta constantemente a que decida, que se pronuncie, que se posicione. Como es sabido, su respuesta, la frase que lo define, termina por generar un cortocircuito en la máquina sociopolítica: *preferiría no hacerlo* (*I would prefer not to*). Las especulaciones sobre esta fórmula han sido interminables, en los niveles más variados de profundidad (gramático, patológico, político, antropológico, metafísico, teológico, etc.).<sup>7</sup> En todo caso, la elección de Agamben es la siguiente: Bartleby representa la *potencia pura*, como la nada de la creación, el puro ser sin predicado alguno, una especie de hombre sin atributos que, al pronunciar su frase, no queda reducido a la nuda vida, sino que es transfigurado por ese gesto simbólico en un mensajero angelical que anuncia la posible reconciliación. El punto de Agamben es que su mesianismo tal vez sea “la objeción más fuerte contra el principio de soberanía [...] resiste a toda posibilidad de decidir entre potencia de y potencia de no” (2006, p. 67). Su *prefería no* no es ni un *sí* ni un *no*, sino la posibilidad de ambos que, en todo caso, aún permanecen bajo su control, sin que se los pueda apropiarse el poder constituido del colectivo.

Bartleby no es la imagen del hombre liberado, del nuevo hombre, del hombre-dios que recobró su inmortalidad y con ello superó la vida de la carne. En todo caso,

<sup>7</sup> Como referencia inmediata, considérense el ensayo de Gilles Deleuze (2000), “Bartleby, o la fórmula” y el capítulo de Han (2012) “El caso Bartleby”.

Agamben apunta: “Estas figuras empujan al límite la aporía de la soberanía, mas no logran, sin embargo, liberarse completamente de su bando. Muestran que al deshacer el bando, como el nudo gordiano, se asemeja más a la solución de un enigma que a la de un problema lógico o matemático. La aporía metafísica muestra aquí su naturaleza política” (Bartleby, 2006, p. 67).

Bartleby es el nudo y su solución, un enigma. ¿Desde dónde, entonces, podemos abordarlo? Según Agamben, la intención de Melville fue realizar a través de la fórmula de Bartleby “un experimento de *contingentia* absoluta” (Agamben, 2000, p. 121). ¿Qué es, entonces, aquello en Bartleby que no es necesario, porque no ha sido ni debe ser, pero que tampoco simplemente es la nada absoluta? ¿Cómo podemos representarlo, como base o inicio de una práctica concreta? Nos encontramos aquí en el punto cero de la contemplación, que probablemente cualquier forma de meditación tendría que aspirar a lograr. Llegar a ser nada y aun así, poder ser cualquier cosa. No hacer nada y aun así, no permanecer pasivo, sino en la actividad más perfecta, en el límite de cualquier otra forma de actividad posible.

Al respecto, Agamben nos ofrece una pista al recordarnos que el oficio de Bartleby es el de *escribiente*. No la figura del escritor consolidado y reconocido públicamente por su obra, sino la de una especie de copista, quizás análogo a los monjes medievales. ¿Cuál es la posición que este escribiente en particular decide ocupar respecto a su oficio? No la de seguir copiando ni la de dejar de copiar, sino la de la *tabula rasa* convencionalmente referida a Aristóteles y su teoría del alma, por lo que Agamben considera que forma parte de su linaje filosófico:

¿De dónde proviene esta definición que presenta a la principal figura de la tradición filosófica occidental con el ropaje humilde de un escriba y al pensamiento como acto de escritura, por muy especial que se le considere? [...] Se trata de ese pasaje del libro tercero [del tratado *Acerca del alma*] (430<sup>a</sup>) en el que Aristóteles compara el *nous*, el entendimiento o pensamiento en potencia, con una tablilla de escritura en la cual no hay escrito aún nada: “como una tablilla de escribir (*grammatéion*) en la cual nada está actualmente escrito, así ocurre con el *nous*” (Agamben, 2000, p. 97).

La hoja en blanco antes de actualizar cualquier posibilidad, eso sería el pensamiento en el nivel fundamental de la contemplación como la actividad más perfecta de la

vida humana. La actividad de *no-ser* aún algo en específico, sino lo humano en su universalidad, que por sí mismo trasciende la vida nuda de la especie.

Hoy en día se nos exige, como a Bartleby, definirnos, participar, actuar; *se nos obliga a ser libres*, a coordinar nuestra voluntad con el poder soberano de la voluntad general. A aspirar a no ser más que aquello que ha sido impuesto o producido y a seguir reproduciéndolo. Y a reconocer públicamente, para colmo, que en ello radica nuestra dignidad.

¿Cómo, entonces, alcanzar en específico ese prodigioso nivel de vacuidad, en el caso de hombres comunes y corrientes, como somos todos, como es Bartleby? La respuesta es clara: como lo hizo Bartleby; como lo hizo Melville al desarrollar el experimento de *Bartleby*; como lo señala Aristóteles en su imagen de la tablilla; como lo muestra Agamben en sus múltiples análisis de la interpretación de los textos aristotélicos de Oriente a Occidente, de la mano de musulmanes, judíos y cristianos: escribiendo.

## REFERENCIAS

- Adorno, T., 1969. Cultura y civilización. En: *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Editorial Proteo.
- Adorno, T., Horkheimer, M., 1994. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trota.
- Agamben, G., 2000. Bartleby o de la contingencia. En: *Preferiría no hacerlo*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G., 2006. *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda I*. Valencia: Pretextos.
- Althusser, L. (2013). *Curso sobre Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Arendt, H., 1988. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H., 2003. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles, 1978. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles, 1985. *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles, 2015. *Política*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, W., 1968. The Storyteller. En: *Illuminations*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Cicerón, M. T., 1984. *Sobre la república*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, M. T., 2014. *Los deberes*. Madrid: Gredos.
- Davis, B. W., 2007. *Heidegger and the Will*. Evanston: Northwestern University Press.

- Deleuze, G., 2000. Bartleby, o la fórmula. En: *Preferiría no hacerlo*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J., 1986. *De la gramatología*. México: Siglo veintiuno editores.
- Han, B. C., 2012. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder (versión electrónica).
- Hobsbawm, E., 2010. *La era del capital. 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica.
- Hobsbawm, E., Ranger, T., 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Kierkegaard, S., 2008. *Temor y temblor*. Buenos Aires: Losada.
- Maquiavelo, N., 2016. *El Príncipe*. México: Planeta.
- Melville, H., 2000. Bartleby, el escribiente. En: *Preferiría no hacerlo*. Valencia: Pre-Textos.
- Nietzsche, F., 1998. *El ocaso de los ídolos*. Barcelona: Tusquets.
- Rousseau, J. J., 1978. *Emilio o de la educación*. México: Porrúa.
- Rousseau, J. J., 2003. *Contrato social o principios de derecho político*. Buenos Aires: Losada.
- Rousseau, J. J., 2014. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Minerva.
- Rousseau, J. J., 2014. *Ensayo sobre el origen de las lenguas. Donde se habla de la melodía y de la imitación musical*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Sófocles, 1997. *Antígona*. Madrid: Ediciones clásicas.





## AFECCIÓN

Caleb Mario López Mota<sup>1</sup>

“...la palabra italiana que designa lo beatífico: vivir en estado de beatitud, como San Francisco”.

Descartes ha dado a esta idea su expresión clásica en su obra *Las pasiones del alma*:

Todo lo que se hace o que sucede de nuevo es generalmente llamado por los filósofos una afección respecto al sujeto al cual sucede y una acción con referencia a aquello que lo hace suceder; de tal modo que aunar el agente y el paciente sean a menudo muy diferentes, la acción y la afección no dejan de ser siempre una misma cosa que tiene estos dos nombres en virtud de los dos sujetos diferentes a los cuales se puede referir (Descartes, 2006, p. 1).<sup>2</sup>

El habitar se significa por la capacidad de comprender y percibir lo que se requiere del espacio para morar; entonces, el espacio es la dimensión donde existe la figura del agente y del paciente, el agente como aquel individuo que labora en lo que le dicta su interpretación de la realidad y el paciente es aquel que recibe la acción. Paradójicamente, no hay quien sea solo agente o solo paciente, todos estamos inmersos en la categorización de agente/paciente debido a que nos movemos en el espacio que se comparte con todos aquellos y todo aquello que es parte de todo y que recibe la acción del todo. Por ello, la categoría aristotélica del hacer va de la mano con el opuesto que es el padecer o la afección y no se pueden reconocer sin la reflexión de ese momento donde se genera la acción; por lo tanto, elegir, causar, producir, iniciar, continuar, destruir, etc., la convierten en poseedora de significados genéricos para su

---

<sup>1</sup> Facultad de Artes, de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: cml\_mota@yahoo.com.mx

<sup>2</sup> En sentido análogo, Spinoza adoptó el término para definir lo que él llama *affectus* y que nosotros llamamos emociones o sentimientos. Las emociones, en cuanto pasiones, o sea A., constituyen la impotencia del alma y el alma las vence transformándolas en ideas claras y distintas. “Un afecto dice Spinoza (Eth., V, 3)— que es una pasión, deja de ser una pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta”. En tal caso, en efecto, la idea se distingue solo racionalmente de la emoción y se refiere solo a la mente; así deja de ser una A. (Eth., V, 3): “Todas las ideas, en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas... Dios está exento de pasiones, y no es afectado por ningún afecto” (Eth., V, 17). En el mismo sentido se expresa Leibniz (Manad., § 49): “Se atribuye la acción a la mónada en cuanto tiene percepciones distintas, y a la A. en cuanto tiene percepciones confusas (Abbagnano, 1986).

reconocimiento y, además, son propiciatorios de la ordenanza y concertación de las acciones humanas en el espacio donde se mora y, así, inherente a nuestra naturaleza, tener la capacidad para deducir cuáles son las actividades propias del trabajo de la naturaleza humana; si partiendo del razonamiento se observa que existen acciones que involucran la denominada realidad y no pueden ser de otra manera o forma, también existen acciones que permiten el reconocer lo posible o lo que puede ser de cualquier modo o de modo cualquiera; en esta acepción reflexiva, se encuentra el cómo se produce el modo de lo posible que nos atañe y es donde aparece el arte con el carácter propio y la finalidad propia de los objetos producidos, es entonces que nos damos cuenta de que existen dos tipos de agentes, el primero, el agente externo que trabaja con acciones de transformación de lo material y el segundo, el inmanente que permanece dentro del sí mismo del agente debido a la interiorización de aquello que se convierte en tarea de percepción y que en metafísica se le considera —a partir del Discurso de Metafísica de Leibniz— como lo indiscernible<sup>3</sup> y esto genera el reto de describir lo inefable, propiciando con ello, que el vivir se transforme en un arte y requiera del espacio para que se conforme desde la arquitectura como la dimensión del morar y, con ello, el poder reconocer la transformación del denominado agente/paciente en un nuevo apelativo de paciente/agente. Es innegable que la vida es acción, pero también es innegable que toda acción y por ende la vida, obedece a factores que son plena influencia en la comprensión de la necesidad de dicha acción y, además, se instituyen en factores determinantes y selectivos propiciando la dependencia a ellos.

*...la palabra italiana que designa lo beatífico:  
vivir en estado de beatitud, como San Francisco.*

JACK KEROUAC

---

<sup>3</sup> “...Que cada sustancia singular expresa todo el universo a su manera que en su noción están comprendidos todos sus acontecimientos con todas sus circunstancias y toda la serie de las cosas exteriores -De esto se siguen varias paradojas considerables, como, entre otras, que no es cierto que dos sustancias se asemejen enteramente y sean diferentes solo en número...” (Metafísica, 1942) (Sáenz).

## EN EL CAMINO...

El espacio es remedio y cura para nuestro mal de morar; por ello, es bioético y a partir de sí mismo buscamos su congruente cura para desarrollar y forjar nuestro trayecto de vida desde lo particular, íntimo y espiritual en conjunción concertada con lo particular, íntimo y espiritual de lo otro y los otros que forman parte de nuestras relaciones de existencia; en este sentido, se existe en él, ese él que llamamos espacio, que vivenciamos, interpretamos y al final obviamos; por ello, haciendo de lado la acepción devota de beato devoto o santurrón, apegados a la primigenia significación del término y del concepto de beatitud, podemos vincular la idea al argumento de *aquel colmado de bienes, riqueza y felicidad, es decir, vida feliz*. En la reflexión, podemos entender también que existe la concertación entre el espacio que alivia el morar, la bioética que concierta la verdad en la multisignificación de la realidad propia<sup>4</sup> y del otro vinculadas por la búsqueda de la felicidad, o sea, una acepción “beat” o de beatitud, ello debido a que el crecimiento de las comunidades de individuos y por ende el crecimiento de las ciudades, provoca demandas de mayores satisfactores en ese afán de sobrevivir o vivir, donde al final, la bioética prevalece como un acuerdo tácito en nuestros trayectos de vida. No hacer daño al paciente, evitar la acción de convertirse en damnificador —el que hace daño— es entonces, importante el aprecio por el paciente, este es el que recibe una acción y la padece, por lo que no necesariamente debemos de entender al paciente como aquel ser postrado. ¡Atención!, pacientes somos todos aquellos que soportamos con paciencia cualquier acción del agente dado que soportamos cualquier situación, cuyo fenómeno provoque que en ello pueda suceder como sus hechos y en ese suceso que denota el trayecto de vida, se reconoce la

---

<sup>4</sup> El problema que la noción de R. ha planteado directamente es el de la existencia de las cosas o del “mundo externo”. Este problema nació con Descartes, o más bien con el principio cartesiano que enuncia que el objeto del conocimiento humano es solo la idea. Desde este punto de vista, resulta inmediatamente dudosa la existencia de la R. cuya idea parece apuntar, pero no es prueba, como no es prueba un cuadro de la R. de la cosa representada. Para justificar la R. de las cosas, Descartes recurrió a la veracidad de Dios: en su perfección, Dios no puede engañarnos y no puede permitir que en nosotros haya ideas que no representen nada (Méd IV). Pero Descartes había llegado a la existencia de Dios, aparte de la reelaboración de la prueba ontológica, también por admisión del principio de que “debe existir en la causa eficiente y total por lo menos tanta R. como existe en el efecto”, un principio a partir del cual la idea de Dios, que es la idea de la perfección máxima, debe tener como causa un ser que tenga tanta “R.” como la que tiene la idea que representa, o sea Dios mismo (Meditación III). El desarrollo ulterior del problema llevó a la negación de la realidad (Abbagnano, 1986, p. 998).

necesidad de morar de manera congruente, sana, limpia y segura. Me dirijo a Ustedes —“Pacientes del Morar”— con el respeto a su sincera postura de leer mis argumentos que invariablemente les provocan situaciones cuya esencia, ojalá sea un grano de arena en su motivación a presentar un frente epistémico que les permita abatir el sucedáneo concepto de la ética como adaptación simple de una moda tecnócrata que se venda como neoconcepto del *new age*; es decir, bioética como alocución de erudición más que de sabiduría y se refleje en ese espacio que no solo es obra arquitectónica, sino que es la materialización de la Arquitectura. Arjé, compromiso filosófico que desde su definición generadora del postulado conceptual, “aquello que no necesita de ninguna otra cosa para existir, sólo él mismo” se vincula en esta argumentación con la bioética para que el razonamiento del concepto y su presencia en la filosofía dé pie a construir la comprensión por el otro; así, el respeto, esa acción de dignidad y reconocimiento que nos hace dignos al reconocer que ese otro es nuestro igual haciendo de lado posición social, economía, educación, filiación religiosa, etc., es un indicativo de ese equilibrio justo para la concordancia con nuestro mundo, nuestro entorno y con nuestros semejantes. Arquitectura al fin. Cualitativamente se busca, desde nuestra naturaleza, el hacer el bien, aunque acorde a esa naturaleza, la interpretación de “hacer el bien” pueda ser discrepante; en este sentido, lo importante será cuestionar ¿Qué es el bien? ¿A quién se debe hacer el bien? ¿Quién merece recibir el bien? Se reconoce con ello que es personal la interpretación y esta provoca, así, las interrogantes que de acuerdo con esta, de lo que nos rodea podemos percibir la realidad nuestra en conjunción con los otros; en este sentido, tal vez sea en la generalidad, en la moda o en el designio legal del estado o las instituciones hegemónicas, la acción hacia el paciente del morar establece diferencias entre los mismos pacientes sin darse cuenta de ese mal que desgasta al Ser y que al igual que la sociedad, en el espacio se les reconoce como enfermos. Desde esta óptica, es importante cavilar respecto a la importancia de aquel Ser que acompaña al Ser enfermo y cuya dimensión de esa denominada realidad provoca umbrales entre lo enfermo y lo sano obligándole a buscar puntos de equilibrio en ese desequilibrio que altera su realidad propia. La soledad en ambos, enfermo y no enfermo debe buscar equilibrio concordante que permita, en ambas realidades, continuar con el flujo del arte de vivir; entonces, la alegría, el gozo, el disfrutar, el reír, el placer no deben etiquetarse como aquellas acciones que, por costumbre, el enfermo en aras de ese concepto social devaluatorio y cargado de altas dosis de programación social religiosa de conmisericordia, no le es permitido seguirlas experimentando y

sí, en cambio, se obliga a verle como el desvalido que solo hay que acompañarle y procurarle nuestros rostros más lastimeros que podamos otorgarles en una acción donde al magnificar su calidad de Ser Humano desvalido en el espacio del morar, siendo entonces que partiendo de su acepción necesaria, el concepto va más allá de ese texto que contiene un argumento prosaico y generalizado, se debe deconstruir para encontrar la relación que permite vincular la autonomía con la sentencia de los “beats” con respecto a las generaciones anquilosadas cuyos paradigmas reprimen todo lo que el Ser puede ser capaz de ser; por ello, el pensamiento que no solo es de generaciones de los años cincuenta, sino que se actualiza aun a nuestros días, es el instante donde la sociedad se instituye como esa dimensión que nos rige, nos ata y nos chantajea con sentimentalismos que desde el supuesto es el aquello que dicta el “buen vivir” y sin mediar ningún sesgo de reflexión y mucho menos de comprensión, nos condiciona, es ese “buen vivir” el que nos intenta manipular y a nuestros sentimientos condicionarlos para depender de esos patrones culturales que sigan permitiendo nuestra manipulación y eficazmente nos programa para cuando se nos pregunta cómo estamos, es común responder “pasándola”, “sobreviviendo”, “llevándola” y algunas más, todas esas respuestas como reflejo de lo que se nos condiciona para que la vida sea un peso en lugar de un gozo; el placer, entonces, es sojuzgado a un patrón que indica la oportunidad del sufrimiento como esa opción de la sociedad para depender de aquellos dogmas institucionales que establecen, incluso, lo que debe ser el dolor en el morar. Por lo expuesto cabe en el horizonte de reflexión la interrogante ¿el morar debe ser institucionalizando el dolor?, por eso su respuesta debe ser la adecuada para cada Ser, la acción del morar debe ser au-tó-no-ma, no debe ser un cliché que enseñoree la conmisericordia, no se puede dar pie a que aquellos que sientan lástima por un Ser, sean los que establezcan los patrones de sufrimiento para que puedan ser clasificados como habitantes terminales, habitantes desahuciados o habitantes agónicos, términos que en lo específico y en los ámbitos de las personas afectadas y sus familias se presentan de maneras muy particulares en el morar, ya que la institución no puede decirme qué actitud debo llevar a cabo para interpretar el dolor que provoca el agente y la angustia o el desánimo que vienen aparejados; es decir, la vida es mía y el espacio es una dimensión de concertación de mi trayecto de la misma vida. La tristeza es un estado, no un adjetivo; por ello, la autonomía de aquellos que nos involucramos en el espacio donde moramos, somos autónomos con nuestras decisiones no importando los patrones que nos quieran inculcar aquellos grupos que se pretenden significar

como los adalides del vivir sin plenitud y terminar sin arte; por ello, es al contrario por lo que debemos pugnar; simplemente afrontar con calidad de vida las vicisitudes del desequilibrio que provoca un enfermo terminal.

*Soñé que no quería que el león se comiera al cordero  
y en ese sueño el león se sentaba en mi falda como un cachorro  
y alcé después al cordero y el cordero me besó.  
Este es el sueño de la Generación Beat.*

Nos educan en el principio de que, si no queremos que nos hagan, no hagamos a los demás, eso es para fundamentar el vivir en armonía, en paz; entonces, ¿por qué al espacio se le abandona a expensas del desconocimiento de los profesionales del morar que no se comprometen a estar cerca en situaciones difíciles? La ética es un vehículo que permitiría regular esa relación de corresponsabilidad en esos momentos y con esos ellos que se presentan como hechos; el paciente del morar y sus cuidados paliativos si bien no es el receptor de acciones de curación, sí lo es por derecho divino a tener lo que todos buscamos: calidad de vida; si es así, ¿por qué se le abandona?, si bien en lo espiritual, en lo espacial y en lo temporal es necesario que se tenga conciencia de la importancia del espacio donde vivimos y si bien somos pacientes terminales y la audiencia que privilegia mi lectura es paciente, los conmino a reflexionar: ¿qué hemos dejado de disfrutar, vivenciar, gozar en aras de ese futuro incierto que todavía no llega y es propiciatorio en su angustia de acciones que dañen nuestros organismos y nos obligue a ser terminales también en lo físico?... Entonces, nuestra concepción del mismo futuro es a partir de símiles contruidos en nuestro trayecto de vida y proclives al cambio debido a las dimensiones en las cuales nos vamos sumergiendo en el transitar para construir nuestra historia. Verdad o falsedad, polaridad de la percepción del enigma denominado espacio de la vida y para la vida cuya relevancia nos permite acotar los límites de lo conocido a partir de la interrogante de lo desconocido, es decir, ¿lo que sentimos y percibimos es a partir de los vacíos? ¿Entonces el espacio de la vida es lo vacío?, si es por ello ¿por qué se siente y se percibe como un algo que se relaciona con nuestra “física” cuando en el vacío se nos indica por procesos dogmáticos que en la enfermedad terminal no hay nada que hacer como legos de la ciencia médica y en este caso arquitectónica? El recurso interpretativo a partir de los cuestionamientos planteados se debe de fincar en el conocimiento del mundo que es inherente a nosotros,

intervenido por todo aquello que nos permite operar en él, llámese cultura, religión, educación, derecho, leyes; en fin, fundamentalmente el uso del albedrío en nuestra particular concepción que nos facilita el ver el mundo, pero requiriendo relacionar las ideas del espacio de vida y sus espacios inherentes y subsecuentes a lo decidido por el cada quien desde su interpretación de cómo queremos abandonar nuestro cuerpo físico; por lo tanto, es cuando, siendo el morir con dignidad, es el riesgo como parte de la decisión para la apropiación de ese espacio del morir o bien morir con dignidad y está compuesto por muchos pequeños espacios bioéticos. Encontrar en los argumentos de la beatitud situaciones de bioética es un claro ejemplo de lo que se significa ella misma hasta nuestros días; si bien puede parecer muy exagerado el horizonte de comparación, obedece a causas que desde hace años se estaban visualizando y por preeminencia de los sistemas hegemónicos no se les daba crédito en cuanto al trato más humanitario a los que habitan el espacio, en ello, quisiera hacer un paréntesis y esbozar un argumento que nos permita la concordancia reflexiva en estas líneas finales; es decir, habitantes somos todos y la concepción de enfermedad terminal también se aplica a la salud del morar y estabilidad de nosotros que desde nuestros organismos somos sustentados en el arte de vivir en el espacio para lo mismo, vivir, acompañadme a pensar ...¿acaso no somos enfermos terminales por nuestra dependencia a los gadgets impuestos que nos provocan ser seres tecnólatras más que iguales?... Y ¿la ambición desmedida por el poder? o ¿el miedo a un futuro que todavía no sabemos cómo será, pero de entrada estamos decretando que será adverso dada nuestra angustia por querer trabajar más por lo que llegue a suceder?... ¿Somos felices o somos terminales por la infelicidad que portamos y en ocasiones hacemos parte de nuestras vidas?... ¿El espacio para vivir es la morada del arte de vivir? Desde el argumento de esta disertación, que a la postre se denominará tesis, el autor, amén de ofrecer una disculpa por la visión cotidiana de lo que le significa la construcción de este evento textual y escrito, se permite establecer que no es necesario iniciar con definiciones de lo que es o significa el espacio, ya que este es la morada de cada uno de los seres que a través de su fluir por el mismo, construyen su historia, su devenir y al final, su trascendencia. Hablar de espacio será la verdad de cada uno que lo nombre debido a que su definición será particular e íntima como resultado de las acepciones de Ser que emerge de cada quien, es decir, la verdad que portamos y que nos permite vivir en el espacio de manera original y a la postre, única; incluso, hasta la misma definición no garantiza la comprensión del espacio, ya que cada uno de nosotros somos únicos y la morada será acorde a nuestra conciencia



del mundo que nos rodea; así, la naturaleza será a partir de la conciencia de lo que establece nuestra vida y es entonces que el espacio parte desde el sentido común y no desde la definición, por eso tal vez uno de los graves problemas de la comprensión del espacio sea la confusión entre Arquitectura y obra arquitectónica, ya que la primera trata precisamente de la morada del ser y, por ende, la morada del arte y en la segunda, solo es la etapa de reproducción material y física de la Arquitectura como tal y es aquí donde nos percatamos que la esta va más allá de lo material, y en su conjunción para la trascendencia genera la obra arquitectónica donde es posible que se aprecia el arte que inicia con el arte de vivir, siendo en este cúmulo de transmutaciones de lo tangible y lo intangible, la transformación del Ser; basando su interpretación del espacio en las creencias que no son inmutables a partir del reconocimiento que se transforma en conocimiento partiendo de la reflexión y escepticismo del sentido que es la acción propiciatoria donde emerge la incompatibilidad del espacio tangible con el intangible, pero que aprovecha la concertación para distinguir el espacio en lo general y con ello, reconocer su morada en especial. Transmutando en los actos propios del Ser en su morada, no solo es el *Opus Magnum*, sino también, y esperando no sea presuntuosa la propuesta, es hablar de un *Opus Espacial* debido a que el pretender imponer un orden no es posible, ya que el caos que desarrolla la interacción con nuestro orden para transmutar, nos rebasa, pero también nos posibilita el poder reconocer que la verdad que portamos se distingue como elemento que en conjunción con otras verdades, al ser mezclado, transmuta en un umbral donde la concertación nos posibilita la realidad y así, la trascendencia. La memoria y los testimonios que le acompañan son para el Ser que le constituye en patrimonio y, desde ese sentido, es escepticismo para los demás seres que conciertan sus verdades en ese umbral denominado realidad y que es fundamental porque también es parte del espacio y por supuesto, al ser morada en el Ser, es Arquitectura. Ingenuidad, candidez, candor; realidad que se expresa y se percibe sin objetos, sin sujetos, perfección, ilusión, fantasía, aspectos de significación que requieren de interpretaciones a partir de simbolismos para su comprensión y así convertirlas en signos, apreciaciones inocentes que parten de interpretaciones de identidad reconocidas como contenedores de percepción sin mediar reflexión del objeto y el sujeto por sí mismos. Una vez que se requiere reparar en su significación, es menester comprender la articulación del signo que está simbolizando la labor de apropiación como discurso y argumento dimensional de existencia, tanto de su objeto como por el objeto que le genera; es decir, el objeto del objeto espacial.

*¿Cuál es el lugar propio de una obra?  
El único ámbito: el de la obra. En tanto que obra,  
es aquel que se abre gracias a ella misma,  
porque “el ser-obra de la obra”  
se hace presente en dicha apertura y sólo allí.*

HEIDEGGER

### ¿QUÉ ES EL ESPACIO?

Actualmente, se requiere apreciarlo como un valor teórico para conceptualarlo a través de lo finito y, con ello, permitirnos en el supuesto, pensar en la realidad. Espacio será, pues, aquella idea que permite cristalizar en el mundo físico lo infinito que se significa como tal en el interior de los seres y hacia su exterior, permitirse observar el estatismo vivido al integrarse en la paradójica idea del dinamismo, que por su naturaleza ambigua, obliga a contenerse y pensar en la definición del mismo como una tradición unívoca de patrones culturales, costumbres y dogmas, incluyendo con lo anterior, el temor a la aventura, al descubrimiento, a lo que permite ampliar el conocimiento de uno en el mundo, vulnerando la posibilidad de apreciar lo desconocido de nosotros como seres y cuya acción descubierta, sea la que propicie los cambios necesarios por el crecimiento del conocimiento; es decir, la interacción con el Yo. Será entonces que el Yo en el espacio propiciará el ello, requiriendo por tal motivo de contenciones dimensionales donde el Yo en cada una de las distintas fases del trayecto de la vida otorgue la oportunidad de trascender por la mediación de esas marcas particulares como *landmarks*<sup>5</sup> de nuestro devenir direccionado hacia lo infinito, abatiendo los umbrales que las sociedades denominan realidad. En cuanto a esa realidad que se construye a cada instante, no debe soslayarse el momento donde se recrea el razonamiento de esa decisión que permite su productividad y que se aprecia desde la particular óptica de la interpretación particular del acontecimiento que burla nuestra postura ante el mundo donde se recrean las cosas como orígenes apropiados patrimonialmente por cada Ser en su deducción del Yo y que será trascendente en el

---

<sup>5</sup> “Aquellas antiguas y universales costumbres que, gradualmente se fueron aceptando o fueron impuestas de una vez por una autoridad competente, y esto fue en un tiempo tan remoto que no queda ni registro de cuando fue. Por ello, los Landmarks tienen la mayor autoridad que la memoria o que la historia puedan ofrecer, por lo que son universales, inalterables e irrepetibles” (Anónimo, 1720).

devenir particular o trayecto de vida dada su importancia constituida como verdad en cada uno.<sup>6</sup>

*La metafísica es la rama del conocimiento que desde la filosofía establece los vínculos necesarios para estudiar toda la naturaleza, con sus estructuras, sus semejanzas con sus elementos estructurales que le componen y el discernimiento de los principios que son superestructura fundamental de la realidad.*

ANÓNIMO

Abbagnano nos indica en su diccionario de Filosofía que el Arqué, el arquetipo y la Arquitectónica<sup>7</sup> se relaciona con interpretaciones de la realidad que tienen que ser consideradas desde la óptica de Aristóteles, Kant e incluso Peirce; por lo que dichas interpretaciones datan la oportunidad de reconocer que se establece una naturaleza arquitectónica operativa y práctica, así como el involucramiento del conocimiento simple o primitivo que propicia la distinción de la Arquitectura como tal, que incluso se manifiesta desde la perspectiva kantiana y se utiliza como el arte de construir sistemas particulares partiendo de un sistema general apoyándose en los juicios sintéticos<sup>8</sup> *a priori* por la característica que rebasa toda experiencia que sensibiliza nuestro espacio material o físico y permite la espiritualidad que porta el Ser. Entonces, la experiencia del espacio vital se constituye en el ámbito o dimensión, donde la interpretación de lo que Soy se contrasta con el Yo Soy; basta establecer la reflexión inherente a lo que en la materialidad de la vida o cotidianidad se le denomina por sistema cultural la necesidad de un espacio para vivir, es aquí que se aprecia desde la reflexión lo que significa ese espacio para la vida; por ello, la Metafísica se instituye como la oportunidad de estudiar el todo aunque sabemos que ese todo está presente en nuestra acepción del todo, pero lo que para nosotros es el todo, solo es una aproximación a la percepción

<sup>6</sup> “[...] Ahora vamos a plantear esa misma cuestión de la verdad teniendo en cuenta la obra, pero para familiarizarnos con lo que encierra la cuestión será necesario volver a hacer visible el acontecimiento de la verdad en la obra” (Heidegger, M., traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte, 2010, p. 28).

<sup>7</sup> Arqué es el principio, el Arquetipo es el modelo o ejemplar originario o el original de una serie cualquiera y la Arquitectónica es el arte de construir en cuanto supone la capacidad de subordinar los medios al fin y el fin menos importante al más importante (Abbagnano, 1986, p. 99).

<sup>8</sup> Juicios sintéticos a priori determinativos, teleológicos o estéticos, tratando de encontrar lo general a lo cual está subordinado (Abbagnano, 1986, p. 712).

del mundo que concertamos como realidad y, además, sabemos que no conocemos la totalidad de ese todo. Para la Metafísica y el espacio en general, no hay una definición que sea unánime desde la esencia del mismo<sup>9</sup> como verdad particular en cuanto al espacio de vida, lo que sí se percibe es el cúmulo de acciones de las disciplinas que tratan de definir el término espacio de acuerdo a conceptos distintos, particulares y muy característicos del mismo, debido a que son propios de ámbitos culturales que persisten en la formación de los seres y se instituyen en dimensiones de comprensión y entendimiento de aspectos formativos que a la postre se constituyen en cultura y se erigen en acciones pedagógicas que permean en el individuo dogmáticamente para configurar el mundo que se genera a partir de espacios; entonces, lo prosaico es cultural, es formativo, es institucional y cohabita con la ignorancia incluso, de lo que nos permite motivarnos a reconocernos como El Ser; bendita interrogante entonces, para aquellos que dudan del dogma y se avezan a contrastar lo percibido con lo instituido, héroes, pues. Mito,<sup>10</sup> entonces en esencia por la confrontación del deseo de establecer el territorio de vida que, en lo particular, es territorio íntimo instituido como lo entrañable que provoca el aferrarse a distintas acciones de estudio y análisis de generación de realidad a través de procesos y procedimientos de construcción de conocimiento que van desde lo histórico, político, cultural e inclusive folclórico y en todos, la filosofía está a la par de ello para poder romper la inamovilidad de lo absoluto, ya que lo indeterminado siempre se busca hacer lo determinado y, paradójicamente, está presente para constituir el espacio del conocimiento que parte de la duda para construir la interpretación de la misma realidad, espacio entonces. Si bien el espacio está situado en la generalidad, en cuanto a la particularidad se construye como una unidad “hipostática” debido a la conjunción del espacio, el vacío y el universo; ello, constituido por lo que permite desplantar nuestro mundo particular e íntimo donde el supuesto vacío espacial nos permite reconocer la dimensión donde existe la oportunidad para relacionar lo material con lo espiritual, estando en medio el alma

---

<sup>9</sup> “[...] el conocimiento del ente no es posible sino sobre la base de un conocimiento previo, independiente de la experiencia, de la constitución del ser del ente. Pues bien, el conocimiento finito, cuya finitud está en discusión, es, de acuerdo con su esencia, una intuición receptiva y determinante del ente. Si el conocimiento finito del ente ha de ser posible, tiene que fundarse en un conocer del ser del ente, anterior a la actitud receptiva. El conocimiento finito del ente exige, por tanto, para ser posible, un conocer no-receptivo (aparentemente no-finito), algo así como una intuición ‘creadora’” (Heidegger, 2012, p. 51).

<sup>10</sup> “[...] Mitos o las figuras míticas, representan las relaciones de la psique con la vida intrapsíquica de los hombres y las mismas relaciones cuyas tendencias opuestas van desde la sublimación hasta la perversión y en todo ello, el espíritu que evoluciona se instituye en el héroe” (Jean y Gheerbrant, 2009, p. 714).

instituida como el recurso del ser verdadero o ser real por lo que crea. En esta acepción de construcción del mundo se intuye el dualismo que ha generado el espacio propio que ha construido el ámbito desde la filosofía en las vertientes del espacio como el mundo de las cosas materiales y el espacio como la dimensión del mundo de las cosas espirituales;<sup>11</sup> en ambas posturas, la problemática fundamental es el conocimiento del todo en general ya que, en lo particular, corresponde a cada individuo su construcción por medio de ideas, pensamientos y sentimientos. Es en el espacio donde la pretensión fundamental es la de reconocer la extensión del ser a través de dos cualidades: la primera es la de ser entero, no modificado en la esencia de ser, y la segunda, la de firmeza; es decir, mantenerse desde el origen, el cuestionarse qué es lo esencial y, además, por qué es tan importante conocer que, a pesar de todos los cambios que se generan en la estructura y en la superestructura particular del trayecto de la vida, el individuo se topa con la dimensión que contiene la oportunidad para que el legado de cada persona sea ese escrito sobre su vida que a la postre se reconocerá como argumento y discurso en relación con su estancia en el espacio y en el concepto de ser terrenal para reconocerse a sí mismo en su situación. El Ser en su concepción de Ser fiel, Ser llano, será el Ser que establece lo que representa en sus facetas de significación histórica en el tiempo de acuerdo con lo que anhela Ser y así, configurar su lugar estableciendo su territorialidad para concertar su realidad frente a la de otros Seres y con ello, establecer el territorio de su vida partiendo de aquellas nociones fundamentales que nos permiten involucrarnos en el compromiso para entender el mundo a través del ser y su manifestación de ser entidad, ser existencia, ser objeto, ser causa, ser tiempo y ser espacio.

---

<sup>11</sup> “[...] el ser es la materia; el pensamiento es el espíritu. Para definir lo que es el pensamiento o el espíritu, y el ser o la materia, diremos: El pensamiento es la idea que nos hacemos de las cosas; algunas de esas ideas nos llegan ordinariamente de nuestras sensaciones y corresponden a objetos materiales; otras ideas, como las de Dios, de la filosofía, del infinito, del mismo pensamiento, no corresponden a objetos materiales. Lo esencial que debemos retener aquí es que tenemos ideas, pensamientos, sentimientos, porque vemos y sentimos. La materia o el ser es lo que nuestras sensaciones y nuestras percepciones nos muestran y nos presentan; es, de manera general, todo lo que nos rodea, lo que se llama “el mundo exterior”. Ejemplo: Mi hoja de papel es blanca. Saber que es blanca es una idea, y son mis sentidos los que me dan esta idea. Pero la materia es la misma hoja. Por eso, cuando los filósofos hablan de las relaciones entre el ser y el pensamiento, o entre el espíritu y la materia, o entre la conciencia y el cerebro, etc., todo esto concierne a la misma cuestión y significa: entre materia o espíritu, ser o pensamiento, ¿cuál es el más importante, el que domina al otro, y en fin, el que apareció primero? Esto es lo que se llama: *La cuestión o el problema fundamental de la filosofía*” (Politzer, 2004, p. 11).

## ¿VIVIR POR UNO O VIVIR PARA LA SOCIEDAD?

Actualmente el modelo de vida contemporáneo se establece en el concepto de competencias, ello deriva en competencias laborales, educativas, culturales y veladamente gubernamentales; en el sector privado no es obvio, pero sí latente debido a que la toma de decisiones todavía proviene de grupos que buscan riqueza y que saben que deben tamizar acciones de comercialización, con fachadas de bienestar para las poblaciones; así es que la territorialidad debe ser una adaptación a lo que en el pretendido discurso del bien común, obliga a que los Seres hagan de lado la concertación y den paso a esa adaptación como números, siglas, acrónimos, etc. CURP, RFC, clabe bancaria, número de contribuyente, son patrones que masifican al Ser y lo convierten en habitante de ese sistema que tiende a la despersonalización en bienestar de lo “social”, ahora se es *password*, nip, clave de usuario, avatar y demás aplicaciones que se exigen formen parte de la sustentabilidad de la vida.<sup>12</sup> La premisa en ello y su importancia estriba en la conclusión del tiempo, aquel no finito, aquel que al transitarlo en nuestro devenir lo configuramos como nuevas dimensiones. Cavilando con respecto de aquello que nos rodea, es imposible separarlo del tiempo y si bien este es el que nos rige, es un planteamiento alusivo a un trayecto que nos confunde dado que la obiedad mencionada con anterioridad no permite reparar en el trayecto antes que la descripción de la fecha que detiene al mismo. El espacio, razón de ser y para ser del yo, en nuestra cultura irreflexiva se obvia de tal manera que al ser apreciado únicamente como “etiqueta imagen” provoca que desafortunadamente no se dimensione la importancia del mismo; cuestionando la razón del ser, es sustantivo acotar que el desinterés por el espacio como fenómeno intrínseco de las relaciones humanas imposibilita el reconocimiento de la realidad; es decir, la realidad como tal se pretende definirla y no concertarla, por lo que solo se aprecia el aspecto físico de lo que conlleva haciendo de lado el ámbito metafísico de la misma.

[...] así, por ejemplo, todo fenómeno es concebido por nosotros necesariamente en el tiempo y en el espacio; todos ellos nos hacen suponer una causa por el cual acaecen, todo

---

<sup>12</sup> “En el materialismo económico, las formas dominantes de la conciencia varían al asumir otra forma la vida en común de los hombres en la sociedad, en virtud de su careo con el mundo circundante, y en lugar de los procesos vitales del cuerpo, en que los materialistas franceses veían el momento de explicación decisivo, aparecen ahora los procesos vitales de la sociedad” (Horkheimer, 1966, p. 6).

cuanto existe implica las ideas de sustancia, de modo, de número y de relación, en una palabra, no concebimos pensamiento alguno que no se refiera a los principios generales de la razón, límites de nuestro conocimiento.<sup>13</sup>

La experiencia del espacio cobra vida dado que el primer acercamiento que tenemos del mismo se establece como la mediación entre lo que aprendemos de antes y lo que aprendemos en conjunción; es decir, el sentido, dado que su singularidad nos presenta un contexto interpretado como totalidad; por lo tanto, es menester identificar lo que se presenta delante de nosotros y el cual al deducirle le consideramos como horizonte. Entonces, el infortunio que emerge desde el horizonte de la comprensión del espacio, se da a partir del sesgo interpretativo de la evolución de este, ya que si se obvia y se reduce a la simple especulación de lo que puede ser, se le integra en un plano menor provocando la sola descripción del espacio no recociendo el argumento del discurso que lo sustenta; es común interpretarlo por todo aquello que nos habla: cotidianidad, costumbrismo, historia, tradición, lugar; nosotros somos los canales, pero si nunca entendemos cómo Ser el universo, ¿cómo vamos a entender el espacio?, ¿cómo lo vamos a aprehender? Si por cultura él mismo no se nos enseña a develarlo, solo a transitarlo,<sup>14</sup> entonces, ¿dónde es que alimentamos nuestras virtudes o el virtuosismo de nosotros para encontrar el espacio y vivir en él, no solo con él?; en este sentido, observemos hasta dónde la conciencia del espacio mismo y sus atributos permean en nuestro ser, ya que el sentido de este es establecido como el mañana y curiosamente el espacio se adquiere por el ayer, este muere y renace día a día; es nuestra virtud y por ello en él somos virtuosos.

<sup>13</sup> “[...] Estos axiomas del entendimiento añaden los psicólogos, estos tipos fundamentales a los cuales se adaptan fatalmente nuestros juicios y nuestras ideas, y que nuestras sensaciones no hacen más que poner al descubierto, se conocen en la ciencia con el nombre de categorías. Su existencia primordial en el espíritu está a la presente demostrada; sólo falta construir el sistema y hacer una exacta relación de ellas” (Proudhon, 2005, p. 20).

<sup>14</sup> “[...] algo no marcha bien. Se puede esperar. En el fondo, el cinismo espera agazapado a que pase esta ola de charlatanería y las cosas inicien su curso; nuestra modernidad, carente de impulso, sabe, efectivamente, «pensar de manera histórica», pero hace tiempo que duda de vivir en una historia coherente. «No hay necesidad de Historia Universal». El eterno retorno de lo idéntico, el pensamiento más subversivo de Nietzsche —desde un punto de vista cosmológico insostenible, pero desde un punto de vista morfológico-cultural fecundo— se encuentra con un nuevo avance de motivos cínicos que ya se habían desarrollado” (Sloterdijk, 2003, p. 15).

Federico Nietzsche, en su obra *Así habló Zaratustra*, básicamente nos acerca a la interpretación metafísica de la virtud del espacio a partir de la escucha del silencio; por lo tanto, adentrarnos en el silencio es adentrarnos en el espacio y su filosofía; sí, aunque parezca mentira, existe la filosofía del silencio; si recuperamos al silencio como todo lo que antecede a la acción que genera palabras; entonces, por el evocar, podremos y seremos capaces de adentrarnos en su profundidad y ello hará que tengamos conciencia del espacio, aunque en la evocación está presente la no evocación, dado que la polaridad está latente en todos los momentos debido a que es por medio de ella que se constituye el inicio de la evocación y su inherente polaridad de la no evocación que prohija desde la necesidad o desde la reflexión el subsanar lo necesario para adquirir dicha evocación transformada en acción de revivir o de constancia de la memoria. Eminentemente estaremos acercándonos a una postura sustancial para la construcción del conocimiento y comprensión de la realidad, es el acercamiento a Platón, a la conciencia de Ser que conoce *versus* el Ser que ignora y que de todos modos tiene cabida en la sociedad, donde la geometría era la medida del espacio para que el Ser se pudiese vincular con la realidad y puesto que al realizar los cuestionamiento angulares de la Filosofía, toda ella parte de una cuestión de silencio; es decir, al practicarlo reflexionamos en los porqué de las cosas que nos rodean y así, considerando entonces el universo, es trascendente que meditemos respecto al espacio y su razonamiento para la apropiación del mismo en cada uno de nosotros; por lo tanto, el poder reconocer la morfología del planteamiento, será más fácil partir de lo que son nuestras interrogantes con respecto del argumento que significa para nosotros “el espacio”, estas son dependientes directas de una reflexión ascética, lo material no existe dado que aunado al mañana está el ayer, encontrando que el silencio es dador de espacio como tal y permite que al espíritu lo vayamos limpiando, lo vayamos transmutando en parte del Ser y, además, nos permite dejar atrás la imagen de lo que quiero ver de mí, ya que no es lo mismo quedarse callado y aceptar lo que otros nos obligan a adquirir como espacio, a lo que es el propio o mejor aún, lo que es mi espacio; vamos, pues, a practicar el silencio. Vital para el espacio, producto del silencio es el espíritu; por eso, el poder deshacernos de su ligereza se convierte en una dimensión fundamental porque se imposibilita interpretar el espacio si no escuchamos el silencio, esa reflexión que emerge de nuestro Yo y con un sentido inefable, permite que se reconozca el espíritu, este se convierte en aquel que nos conmina a practicar el silencio como virtud para que, a la postre, podamos



transmutarlo en un método de pensamiento profundo, reflexivo, íntimo, es entonces que se transforma en el primigenio canal de lo que requiere hablar nuestro interior, es escuchar lo que otros consideran que el espacio calla, es esa dimensión del tiempo infinito por el cual trascendemos en el continuo del tiempo que vivimos cuando decididamente nos adentramos en la confrontación del universo supraterráneo, de lo que nos ancla al lugar y, por ese medio, la inherente necesidad de evocación de la supraindividualidad; evitemos entonces el abaratar la pronunciación de las palabras habladas que le describan como espacio, para con ello no abaratar su concepto vital y su vinculación con el universo, por ello defendamos aquello que es nuestro espacio para que a la postre, la intrascendencia no cubra el universo y su espacio evitando la mencionada intrascendencia; busquemos que se nos permita conocer la virtud del silencio que genera la filosofía del mismo; demos paso a la trascendencia que se vuelve significativa; estudiemos las determinaciones del silencio y que el específico lenguaje que nos ata en la comprensión del espacio, sea proclive a que con convicción, defendamos el papel del silencio y el espacio con el lenguaje apropiado que genere el argumento para reconocer su concepto, aparte de la etiqueta. Con su lenguaje, con la convergencia del mismo como la entidad que se determina a partir de todo lo que proyectamos desde nuestro Ser, se hace posible decretar desde el Yo, el otorgarnos ese reconocimiento del espacio que es poseedor de un lenguaje proveniente de un silencio superior y significante. El hablar se polariza por el oír y el oír se polariza por el hablar; es en ese sentido que todo proviene de lo mismo, proviene del silencio cuya importancia radica en la reflexión de lo que no escucho y requiero cuestionar y concertar con lo que se denomina realidad, ya que para quien esto escribe, considera a la realidad como el espacio donde el umbral debe de concertar el yo con los otros y los otros con el yo y, así, evitar la sinrazón o la locura; entonces, ¿es en este espacio donde cabe la conciencia?... ¿Cómo se mira?

La imagen del espacio se compone de lo que se mira, pero también de lo que se aprecia; por ello, la imagen que se configura y se apropia por cada uno, deja de ser un mero canal restrictivo de la interpretación de la realidad, deviniendo y convirtiéndose, forzosamente, en el medio por el cual el hombre se apropia del espacio y lo asimila como abstracción del universo. En este sentido, la imagen de la realidad deja de ser definición y se convierte en concepto, dado que la primera impresión del efecto de la acción individual de la conciencia del espacio apropiado por su imagen que contextualiza la realidad para su apropiación, no requiere de aditamentos para ser

capturada; por ello, es apreciación y abstracción desde la cual es sustantiva la razón de Ser para propiciar la captura del instante, entonces así es factible el que se establezca en nuestro patrimonio el postulado de que la imagen se convierte en la transferencia del arte debido a que el sentido de la imagen interactúa con el plano metafísico de la concepción del universo por parte del Yo espectador, del Yo expectante y del Yo que lleva a cabo la acción de captura del intervalo de tiempo conformado como el lapso del espíritu. Aquí es donde el Ser como sujeto se desconoce ante las variadas aperturas de otras dimensiones que se presentan como desconocidas, pero que en la construcción primigenia de aquella imagen del umbral que se concierta y que denominamos realidad apropiada, permitirá que sí se tenga claro cuál será el objeto de la captura de esa abstracción del tiempo; así, el todo que nos constituye por el transitar en la dimensión del tiempo será con la finalidad de aprehender ese intervalo que se devela ante nuestros ojos y cuya medio es la metáfora del universo por sus lapsos; entonces, ¿lo holístico funciona?, ¿puedo establecer la unidad de medida en holones?, ¿otro se captura del espacio?, ¿es el espacio mismo o es la parte del todo que requiero aprehender?; Por esta razón, definitivamente el arte es el que proporciona las respuestas a tales interrogantes, ya que el espectro de la realidad lo configura y corrige el artista. Desde este punto de vista, cuestionemos el sentido de la imagen del espacio, establezcamos la conciencia de la misma, no solo desde nuestra visión del mundo o de la experiencia, integremos también nuestra conciencia que es lo más difícil, dado que, si atendemos a la postura de Gilles Deleuze (2002), cuando nos deja entrever que en la “Diferencia y repetición” actúa el pensamiento por la lógica que nos lleva a la contradicción,<sup>15</sup> pero se debe considerar el más allá de lo pensado; es decir, si el pensamiento piensa lo pensado, entonces se opera dentro del acto de fe, ya que no se acepta dentro del dogma ninguna otra consideración y, por lo tanto, como contraparte se deja que el pensamiento piense, siendo por ello que el dogma, si bien de todas maneras opera, se equilibra y se da paso así a que el pensamiento considere que piense, logrando con ello reconocer lo que es y lo que no es de aquello que es. Aun cuando parezca un juego de palabras meramente, se establece la posibilidad necesaria del cuestionamiento y la aceptación del ello; por lo tanto, en ambos casos la certidumbre actúa para la decisión de preferencia como resultante de la convicción. Así, el espacio no solo es lo físico, sino

---

<sup>15</sup> Es por eso que la selección que consiste en “hacer la diferencia” nos ha parecido tener otro sentido: dejar parecer y desplegar las formas extremas en la simple presencia de un Ser unívoco, más que medir y repartir formas medias según las exigencias de la representación orgánica.

que es lo consciente debido a que nosotros le damos el sentido y cuando nos damos cuenta de que el ser espectadores es rebasado por mucho, dado que nuestra naturaleza se convierte en expectante, entonces entendemos por qué el espectador solo observa un espectáculo y el expectante espera con curiosidad y tensión el acontecimiento, por lo que al serle develado a través de los misterios se descubre el simbolismo que a la larga nos permite equilibrar la dualidad del universo que nos rodea, es así que nos convertimos en un polo del universo a través del cual requerimos un medio que nos permita emitir lo que hemos capturado o abstraído del espacio y, entonces, el arte a través del artista y su obra, nos permite reconocernos como espectáculos de la realidad que concertamos. Hablar de imagen nos remite de inmediato a la de la realidad, no importando si es estática o cinética desde el concepto que la sostiene como argumento más allá de la etiqueta o la nomenclatura, emergiendo el discurso de lo intangible como fotografía; por ende, mencionar imagen en la esencia del término no solo es la técnica de exégesis o la reproducción de esa abstracción de la realidad, sino lo que estimula la producción de esa realidad, dado que el término se constituye por los vocablos *phós* que significa luz y *graphé* que se define por el conjunto de líneas, no solo escribir; por ello, desde el sentido del razonamiento simbólico de la imagen como término conceptual, posibilita la asunción del expectante, dejando atrás la categoría de espectador; es decir, la luz de lo que observo me permite escribir el argumento basándome en el texto que observo en la imagen del tiempo capturado y entonces la abstracción me hace tener conciencia del universo que me rodea. ¿Escribir?, ¿el espacio se escribe?; si bien Gorgias de Leontini (1980) decía:

[...] Así como lo que se ve, por eso, porque se ve, se dice visible, y lo que se oye, por eso, porque se oye, audible, y ciertamente no rechazamos lo visible porque no se oye, ni despreciamos lo audible porque no se ve (ya que cada cosa debe ser juzgada por su propio sentido y no por otro), así también lo que se piensa, existirá, aun cuando no fuera visto por la vista ni oído por el oído, ya que es concebido por su criterio adecuado.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> “[...] Gorgias sigue un razonamiento por el absurdo. Si se dice que algo es, ese algo debe ser algo que es, algo que no es o una mezcla de ambos. No puede ser algo que no es, porque lo que no es, no es. Pero si lo que es, es algo que es, ese algo, debe haber comenzado, o no. Si no comenzó, no es. Pero entonces tuvo que haber comenzado” (Cordero, 2008, p. 119).

Esa es la importancia del espacio y para el hombre es virtuosismo; por favor, observemos lo que el silencio de esta cita nos menciona, siendo básicamente el postulado de que no el que habla en demasía comprende mejor el virtuosismo del silencio y, por ende, el espacio; dejemos atrás la imagen del erudito pretencioso y, asumamos, por el virtuosismo del espacio la convicción del humilde silente; validemos, pues, la existencia del pensamiento aun cuando no fuese captado por nuestra capacidad de escuchar; es decir, el oír; por ello existimos como los aquellos y ponemos toda nuestra capacidad de escuchar demostrando ser aptos para ello y como compromiso, aprehendamos y asumamos, no solo por la vía del que habla y el otro que escucha, pues sabemos que hay un algo latente en aquello que no hablamos; entonces, ¿habrá algo más que silencio adentro del silencio? Roland Barthes en su libro *La cámara lúcida* nos relata por qué la imagen es la representación visual de la muerte,<sup>17</sup> propiciando que la duda de lo que se aprecia en la imagen, sea diametralmente opuesto a lo que se plasmó en la captura del instante de realidad a través de los medios físicos, encontrando que la fotografía es una imagen conformada por la dimensión física y la metafísica, es aquí donde apreciamos el ritmo de la naturaleza dando cabida a la reflexión del porqué la captura de la imagen también se incluye en la metafísica.<sup>18</sup> Fundamentalmente podemos observar que en el contexto del espacio, aun cuando no sea propiedad total del adquiriente, la historia misma se hace de lado atendiendo a que el anhelo ontológico se presenta en el espacio y así se propicie con ello el que podamos observar que la conciencia nos dota de un carácter intencional, a través del cual podemos orientarnos hacia el objeto para estar en capacidad de alcanzarlo hasta que agotemos su posición. En ese sentido, nuestra conciencia requiere de relaciones con otras conciencias al menos, estableciéndose con ello esta relación por medio de la imagen como necesaria para la conciencia del sí mismo, propiciando así que el conocimiento del sí mismo se nos implique como una necesidad en la presencia de otro ajeno, al otro que soy yo, más allá de la imagen y por ello descubrir a la imagen íntima y propia de la realidad sustantiva como el concepto

---

<sup>17</sup> "[...] Diríase que, aterrado, el Fotógrafo debe luchar tremendamente para que la Fotografía no sea la Muerte. Pero yo, objeto ya, no lucho. Presiento que de esta pesadilla habré de ser despertado más duramente aún; pues no sé lo que la sociedad hace de mi foto, lo que lee en ella (de todos modos, hay tantas lecturas de un mismo rostro); pero, cuando me descubro en el producto de esta operación, lo que veo es que me he convertido en Todo-Imagen, es decir, en la Muerte en persona" (Barthes, 1989, p. 43).

<sup>18</sup> Si establecemos que el mundo debe tener su morada, es entonces que nos percatamos que fuera de nuestra conciencia del mismo está la naturaleza; por ello, la significación de nuestra imagen en la dimensión de nuestra vida nos permite reconocer la trascendencia; es decir, nos percatamos de nuestra existencia que no es únicamente física contenida en un cuerpo material (Nota del autor).

del orden rítmico de la naturaleza que interactúe con el Yo. Esa imagen es para cada uno el espacio trascendente, espiritual y divino que equilibra nuestra percepción de lo exterior con certeza al reconocer que los demás son diferentes y únicos con respecto al Yo, eso nos provoca cuestionar nuestras creencias y en la dimensión de la decisión para asumir la plenitud de la certeza de la creencia o no, lograr hacernos vulnerables para reconocer que la exactitud de uno nos hace ser menos de ese uno y nos transforma en todo aquello que está en constante dinamismo haciéndonos crecer y evolucionar.

## REFERENCIAS

- Abbagnano, N., 1986. *Diccionario de Filosofía*. FCE.
- Anónimo, 1720. Textos masónicos.
- Barthes, R., 1989. *La Cámara Lúcida: Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Cazeneuve, J., 1978. *La Sociedad de la Ubicuidad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Chevalier, J. e., 2009. *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona: Herder.
- Cordero, N. L., 2008. *La Invención de la Filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Argentina: Biblos.
- Deleuze, G., 2002. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu Editoriales.
- Descartes, R., 2006. *Las pasiones de alma*, 2ª ed. México: Editorial Tecnas/ Herder MX.
- Gorgias, 1980. *Fragmentos*. México: UNAM.
- Heidegger, M., 2012. *Kant y el problema de la Metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin., 2010. *Camino del Bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Horkheimer, M., 1966. *La Función de las Ideologías*. Cuadernos Taurus 72. Madrid: Taurus Ediciones.
- Jean, C., y Gheerbrant, A., 2009. *Diccionario de los Símbolos*. Herder.
- Kant, I., 2006. *Crítica de la razón pura*. reedición de 1883. Madrid: Taurus.
- Metafísica, L. D. (1942-1981). Introducción, traducción y notas Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial.
- Politzer, G., 2004. *Principios Elementales y Fundamentales de Filosofía*. Madrid: AKAL.
- Proudhon, P. J., 2005. *¿Qué es la propiedad?* Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Sáenz, J. V. (s.f.). *¿Identidad de los indiscernibles? una objeción a Russel y ayer*. Obtenido de <http://www.bdigital.unal.edu.co/22380/1/18982-61975-1-PB.pdf>
- Sloterdijk, P., 2003. *Crítica de la Razón Cínica*. España: Ediciones Siruela.

## LA ESTÉTICA DEL CONOCIMIENTO DE SCHOPENHAUER

Ian David García Sánchez<sup>1</sup>

La subsecuente exposición será sostenida en los siguientes textos de Schopenhauer: primero, la tesis doctoral *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813; 2ª ed. 1847); segundo, el primer capítulo del ensayo *Sobre la visión y los colores* (1816; 2ª ed. 1854),<sup>2</sup> y tercero, el *Apéndice: crítica de la filosofía kantiana* (1854).<sup>3</sup> El orden es así dado que el propio Schopenhauer pensaba que, para entender su obra capital, *El mundo como voluntad y representación* (1819; 2ª ed. 1844; 3ª ed. 1859), era necesario haber leído sus textos anteriores. En ellos, el filósofo desarrolla algunas ideas que esbozan su teoría del conocimiento: la base de todo su sistema, misma que se expone a menudo en el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*.<sup>4</sup>

Ayudado de Kant, de quien Schopenhauer parte en su teoría,<sup>5</sup> trataré de dilucidar dos nociones. La primera de ellas está inscrita en una crítica, a la manera kantiana, que surge de lo que Schopenhauer considera que ha sido una gran confusión a lo largo de la historia de la filosofía: el principio de razón. La segunda está referida a una expresión escolástica que en Schopenhauer se vuelve primordialmente ética: el *principium individuationis*.

La exposición amplia de la mencionada tesis estética sobre el *puro sujeto del conocimiento* se planteará al final como desenlace y se apoyará de la exposición previa y de los primeros párrafos del tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*.

---

<sup>1</sup> División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guanajuato. Correo electrónico: car7vat@hotmail.com

<sup>2</sup> Aquí se hará referencia a las traducciones de las segundas ediciones, con excepción de *El mundo como voluntad y representación*, que fue la única obra de la que Schopenhauer vio una tercera edición en vida.

<sup>3</sup> Este fue agregado como apéndice en la segunda edición de la obra principal.

<sup>4</sup> En relación con la discusión sobre la estética de Schopenhauer se ha revisado una selecta gama de autores que, respectivamente, entregan una mirada a la vez distinta y a la vez semejante sobre el tema. Nietzsche, con su tercera “consideración intempestiva” (1873-1875): *Schopenhauer, educador*; Thomas Mann, con su texto: *Schopenhauer, Nietzsche y Freud* (1938); Rüdiger Safranski, con su biografía: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (1987), y Clément Rosset, con su libro: *Escritos sobre Schopenhauer* (2001).

<sup>5</sup> Rosset comenta, en su texto *Schopenhauer, filósofo del absurdo*, que (desde el Nietzsche tardío de *El ocaso de los ídolos*) se le ha reprochado al filósofo que pudo ahorrarse el rodeo kantiano y haber ido al tema fundamental directamente. Safranski, por su parte, comenta que sin el cuerpo conceptual de Kant, no hubiera habido lugar a la distinción fundamental entre voluntad y representación: cosa en sí y fenómeno.

## PRINCIPIO DE RAZÓN

Platón y Kant nos recomiendan dos leyes que deben satisfacerse necesariamente en el método para toda filosofía y aun para toda ciencia: “la de *homogeneidad* y la de *especificación*, pero sin abusar de la una en perjuicio de la otra” (Schopenhauer, 1998, p. 29). La primera regla, la de homogeneidad, indica que a través de la semejanza de las cosas se deben aprehender las variedades y reunirse en especies; las especies, reunirse en géneros y así hasta llegar a un concepto supremo que lo abarque todo. La segunda regla, la de especificación, indica que a través de la distinción entre las cosas deben diferenciarse los géneros unidos en el concepto, así como las variedades comprendidas en las especies, etc. Schopenhauer expresa con Kant que estas dos leyes son principios transcendentales de la razón: “postulan *a priori* el acuerdo de las cosas con ellos” (Schopenhauer, 1998, p. 30). Es decir, nada de lo que hay en el mundo escapa a estas leyes; pues, de hecho, ellas son la ley del mundo.

Pues bien, Schopenhauer piensa que al principio de razón no se le ha aplicado correctamente la ley de especificación. O sea, que se han confundido diversas formas del principio de razón y se ha abusado de ellas. Distinguir estas formas es la tentativa original que se propone el filósofo. Mas, ¿de dónde surge la idea de que no existe uno, sino varios modos o formas del principio de razón? Pues, responde el filósofo, de que no existe uno, sino varios modos cognoscitivos fundamentales. Varias clases de objetos para un sujeto, dirá posteriormente, pues da lo mismo hablar de que “los objetos tienen tales y tales determinaciones propias y características, o que diga: el sujeto conoce de tales y tales maneras; es lo mismo que yo diga: los objetos se pueden dividir en tales y tales clases, o que diga: al sujeto le son propias tales y tales potencias cognoscitivas diferentes” (Schopenhauer, 1998, p. 204). Por lo tanto, la necesidad del principio, como principio *a priori*, no es una, sino varias. Y, con todo, hemos estado hablando aquí de él sin aún decir, en esencia, qué es el llamado principio de razón.

El filósofo de Danzig elige, por su carácter general, la fórmula wolfiana: “Nada es sin una razón por la que es” (Schopenhauer, 1998, p. 33). O, dicho más simplemente: es el porqué de las cosas. Aun a pesar de ser el fundamento de toda ciencia y toda filosofía —incluso expresado por Aristóteles muy claramente en sus *Tratados de lógica*— la filosofía de Descartes a Hegel (con excepción de Kant<sup>6</sup>), pasando por

<sup>6</sup> E, incluso, el mismísimo Kant yerra una y otra vez en la especificación de causa y razón que Schopenhauer está por hacer.

Spinoza, Leibniz, Wolf, Hume, Schelling, hasta llegar al profesor de Berlín; todos, según Schopenhauer, habían ignorado o confundido la distinción más primaria del principio de razón. Esta es: “que el saber y demostrar *que una cosa es*, difiere mucho de demostrar *por qué es una cosa*” (Schopenhauer, 1998, p. 36). O, dicho de otro modo, se ha confundido largamente la clara distinción entre la ley lógica de la razón de conocimiento y la ley natural de causa y efecto. Lo que ha ayudado a la construcción de teleologías y teologías, cuya máxima expresión es el idealismo absoluto,<sup>7</sup> lo cual se tratará al final de este apartado.

Pese a todo, Kant, dice Schopenhauer, ayudado del escepticismo de Hume, distingue realmente y por vez primera entre el principio lógico (formal) de conocimiento y el principio transcendental (material) de causa. Después, la escuela kantiana y sus adversarios distinguirán bastante bien entre la razón de conocimiento y la causa. Tal distinción radica en comprender que la existencia de un objeto tal no es una propiedad, sino que es la precondition para que propiedades se atribuyan a un sujeto. O lo que es igual, la existencia no es un predicado: decir de algo que tiene propiedades presupone que esa cosa existe. Por ejemplo: el argumento ontológico formulado por Anselmo y descrito más precisamente por Descartes, dice Schopenhauer, posee la característica de no distinguir entre la razón de conocimiento y él de la causa porque cree que la existencia es un predicado de Dios. Decir que Dios posee existencia (Dios existe) es decir, en realidad, el Dios que existe “existe”. O: el Dios existente “existe”. En fin: existe Dios, ergo, existe Dios. Total, absurdo.

Sin embargo, esta especificación divisoria de las acepciones del principio no es suficiente para abarcar todos los casos en los que se pregunta por qué. Quedan al aire, al menos, los casos en los que se pregunta por figuras geométricas o por el paso del tiempo. ¿Cómo hacer para englobar todos los casos bajo todas las formas en las que se da el principio de razón? Aquí surge, por fin, la cuádruple raíz. La conciencia cognoscitiva —que es la sensibilidad exterior (espacio) e interior (tiempo), el entendimiento y la razón— se escinde en sujeto y objeto. Todos nuestros objetos representados están en relación unos con otros en un enlace regular, aunque difieran en la forma en que se relacionan. Este enlace es el principio de razón suficiente en su generalidad.

---

<sup>7</sup> El joven Nietzsche, en *Schopenhauer, educador*, halla en la sagacidad del filósofo para extraer el hilo negro de “la trampa” teológica, un amago de lo que será después en él la genealogía; en tanto hay motivaciones ocultas detrás de un supuesto conocimiento ordenado. Rosset examina con puntilliosidad esta influencia en sus ensayos.



Hay cuatro clases, dice Schopenhauer, en las que se escinde todo lo que puede ser objeto de nuestro conocimiento. Estas clases nacen de los correlatos subjetivos a los que pertenecen.<sup>8</sup>

1. Las representaciones intuitivas, completas, empíricas. Su correlato subjetivo es el “entendimiento”. Su forma es la del sentido interno (el tiempo) y el sentido externo (el espacio); el concilio de ambos en la materia increada e indestructible da lugar al movimiento: las mutaciones. Y estas, a su vez, se rigen por la causalidad. Aquí, el principio toma la forma de *principio de razón suficiente del devenir*.

Al mismo tiempo, existen tres clases de causas en la naturaleza: 1) Causa (en el más estricto sentido): se aplica a los seres inorgánicos; 2) Excitante: se aplica a las plantas, árboles, etc., y 3) Motivo: se aplica a los animales. Esta tríada explica la verdadera “diferencia entre cuerpo inorgánico, planta y animal” (Schopenhauer, 2013, p. 57).

2. Las representaciones abstractas, los conceptos de la razón. Su correlato subjetivo es la “razón”. Su forma es la del lenguaje; las palabras y sus relaciones dan lugar a los juicios. Y estos, a su vez, se rigen por la lógica de su doctrina. Aquí el principio toma la forma de *principio de razón suficiente del conocer*.

Al mismo tiempo, los conceptos dan, en el ser humano, los motivos de un nuevo cariz que hacen la diferencia de los motivos animales, como la capacidad de elegir.<sup>9</sup> También existen cuatro clases de razones en las que se puede fundamentar un juicio: 1) Verdad lógica o formal: cuando el juicio tiene su razón en otro juicio; 2) Verdad empírica o material: su razón se funda inmediatamente en la experiencia; 3) Verdad transcendental: es un juicio sintético *a priori*, su razón estriba no solo en una verdad empírica, sino también en las condiciones de posibilidad de toda experiencia, y 4) Verdad metalógica: cuando el juicio tiene su razón en las condiciones formales de todo pensar residentes en la razón.

3. Las representaciones formales, intuiciones puras del espacio y del tiempo. Su correlato subjetivo es la “sensibilidad pura”. Su forma es la del sentido inter-

<sup>8</sup> Los correlatos citados con anterioridad: la sensibilidad exterior (espacio) e interior (tiempo), el entendimiento y la razón; todos estos constituyen la conciencia cognoscitiva.

<sup>9</sup> La tercera clase de causas en la naturaleza, o sea, los motivos, serán para Schopenhauer de central relevancia.

no (el tiempo) y el sentido externo (el espacio); difiere de la primera clase en que en ellas no se halla materia sino solamente formas que se relacionan. En el espacio esta relación se llama posición, y en el tiempo, sucesión. Aquí el principio toma la forma de *principio de razón suficiente del ser*.

Al mismo tiempo y gracias a estos nexos, dos disciplinas se fundan y rigen: 1) Aritmética: donde el tiempo se cuantifica y funciona subordinado a la ley de sucesión, y 2) Geometría: donde el espacio se abstrae en intuiciones normales (en contraposición a las intuiciones puras y a las intuiciones completas) a través de figuras y números.

4. La representación del sujeto volente, del querer, de la voluntad. Su correlato subjetivo es el “sentido interno”. Su forma es la del tiempo. Su naturaleza peculiar la exime de las reglas del conocimiento de los objetos. Es un conocer que “yo quiero”: “sabemos, en efecto, por la experiencia interior hecha en nosotros mismos, que dicho proceso es un acto de la voluntad” (Schopenhauer, 1998, p. 205); pues cuando miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo. Este querer da lugar a las acciones y estas, a su vez, se rigen por la ley de la motivación.<sup>10</sup> Aquí el principio toma la forma de *principio de razón suficiente del obrar*.

Tal es la cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Ahora bien, a Schopenhauer le interesará en lo subsecuente —y, sobre todo— la cuarta clase de objetos y la forma del principio de razón que ahí impera. Con lo cual, cabe especificar aún más qué clase de preguntas y respuestas admite esta forma del principio.

El filósofo piensa que el tiempo es el esquema simple que contiene lo esencial de todas las formas del principio de razón. Esto se comprueba al notar que todas las formas del principio de razón aluden a un paso desde esta hacia su consecuencia y viceversa y este paso solo puede realizarse a través del tiempo *in situ*.<sup>11</sup> También aquí

---

<sup>10</sup> Lo que quiere decir que esta cuarta clase de objetos para un sujeto se relaciona en todo con la tercera forma de la causalidad —que es la primera clase de objetos para un sujeto—: el motivo. Es decir, que, así como la ley de la motivación se relaciona con la ley de la causalidad, esta tercera clase de objetos para un sujeto (o sea, el querer) se relaciona con la primera clase. Esta será la piedra angular de toda la filosofía de Schopenhauer, el verdadero punto de ruptura con la tradición. Aquí, Schopenhauer descubre el “yo quiero” como la verdad más evidente y primera de todo ser; en contraposición a la práctica racionalista que ha descubierto, con Descartes, en la observación subjetiva, el “yo pienso”.

<sup>11</sup> No específicamente del tiempo con un antes y un después; pues el *principio de razón suficiente del ser* y el *principio de razón suficiente del conocer* no implican un antes y un después temporal, sino solo formal.

estriba la primacía que tiene la aritmética (la ciencia de los números derivada de la cuantificación del tiempo) por encima de las otras ciencias; que, en todo caso, se valen de ella para dar mayor precisión a sus asuntos. Dicho sea de paso, es gracias a esta primacía que Schopenhauer cree que del sujeto volente dependen, en el fondo, todas las demás determinaciones del entendimiento, la sensibilidad y la razón.

Una pregunta que se dirigiera a la cuarta clase de objetos siempre sería una pregunta por una *acción*. Por ejemplo: ¿por qué ese hombre camina hacia ese restaurante?; o, más precisamente, ¿por qué ese hombre realiza la *acción* de caminar hacia ese restaurante? Acudiendo a la ley de la motivación, responderemos: porque *quiere* comer. Sin embargo, con frecuencia se podría preguntar, siguiendo sobre la cuarta clase de objetos: ¿por qué ese hombre *quiere*? Pregunta que sería vacua y carecería de toda respuesta. El tiempo es el sentido interno del sujeto, por lo que una pregunta por la razón que se dirigiera a la cuarta clase de objetos sería imposible más allá del tiempo. Es decir, lo inteligible, la razón del querer, nunca se hace objeto para un sujeto a través del principio de razón.

Al principio de esta explicación se había dado una definición simple del principio que Schopenhauer extrae y expresa en términos de la madre de todas las ciencias: el principio de razón suficiente es el porqué de las cosas. Al final de su tesis doctoral, el filósofo agrega: “El sentido general del principio de razón se reduce a esto: que siempre, y en todas partes, cada cosa sólo puede ser en virtud de otra” (Schopenhauer, 1998, p. 224). Y, como resultado, saca dos conclusiones principales que serán determinadas en lo posible brevemente: primero, que si bien hay un sentido general —lo que constituye la raíz del principio— siempre que se aludan razones para que algo sea, se debe determinar a qué clase de razón suficiente se refiere; pues, como no existe triángulo en general (todo triángulo debe ser forzosamente escaleno, isósceles o rectángulo), tampoco existe razón en general: la razón siempre debe ser una de las cuatro revisadas; y, segundo, cada forma del principio supone una clase de objetos para un sujeto y se mantiene en sus límites. Esto es, el principio de razón en todas sus formas es *a priori*, por tanto, radica en nuestro intelecto; por eso no es lícito aplicarlo al conjunto de todas las cosas existentes; es decir, al mundo.

Esto sirve a Schopenhauer, en primera instancia, para dismantelar los argumentos ontológico y cosmológico que prueban la existencia de Dios y del mundo, respectivamente.

---

Aquel por deducir analíticamente la cuestión y este por referirse siempre y únicamente al espacio formal, en donde solo puede darse una constante simultaneidad.

Sin embargo, el objetivo de fondo es ejercer una crítica hacia aquel postulado optimista de Leibniz según el cual nunca pasa nada sin una causa o por lo menos una razón determinante. Schopenhauer sienta aquí las bases de todo su futuro pesimismo pues, en este punto, al filósofo no le parece que haya nada semejante a un orden total del mundo, sino solo uno relativo. Más bien existe un dominio del azar más que del orden y, en lugar del mejor, este es el peor de los mundos posibles. De paso, lanza una invectiva al idealismo absoluto: ampliación del argumento ontológico y una teología absurda, según él.<sup>12</sup> Hasta aquí la reflexión y exposición sobre el principio de razón.

*PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS: LA CAVERNA Y EL VELO DE MAYA*

Schopenhauer conserva la impronta kantiana en su teoría del conocimiento y, si bien se transforma en un feroz crítico en lo que se refiere a la Lógica trascendental, la Estética trascendental permanece intacta en su pensamiento. Expresa, en el *Apéndice: crítica de la filosofía kantiana*, el error de la Lógica trascendental en términos de una contradicción y una falta de claridad en lo que respecta a cómo se da la experiencia: no queda nunca claro, según Schopenhauer, si la intuición completa le pertenece a la sensibilidad o es posible gracias al entendimiento y a las categorías. “Exhorto a todo aquel que comparta conmigo la veneración hacia Kant a conciliar esas contradicciones y mostrar que él ha pensado algo totalmente claro y definido con su doctrina sobre el objeto de la experiencia y sobre el modo en que este es determinado por la actividad del entendimiento y sus doce funciones” (Schopenhauer, 2004, p. 506).

De aquí surge la tesis de la intelectualidad de toda intuición que Schopenhauer sostiene contra Kant y que hace de la *causalidad* la forma del entendimiento. De ahí también, el desecho que hace de las otras 11 categorías, que son solamente “ventanas ciegas” (Schopenhauer, 2004, p. 511), y que soportan los juicios, pero no forman parte del entendimiento y no posibilitan la percepción. Schopenhauer soluciona este problema, creando el entendimiento como constructor de la intuición, el cual se verá más adelante en la exposición sobre los grados de objetivación de la voluntad.

En este primer momento, lo que a Schopenhauer le interesa de la doctrina kantiana es la relación entre noúmeno y fenómeno. Distinción que en él se transforma

---

<sup>12</sup> Safranski retoma este apartado en su biografía sobre Schopenhauer y redirecciona la discusión sobre la disputa entre este y Hegel, considerada una disputa más bien académica, y recuerda la verdadera contraposición de los puntos de vista que cada uno defiende. La disputa es auténticamente filosófica, no académica.

en la dualidad de voluntad y representación. “El mundo es mi representación” (Schopenhauer, 2004, p. 51), en dicha frase se condensa todo el idealismo trascendental que Schopenhauer conserva de Kant y lo hace suyo; asimismo, es la primera verdad con la que nos encontramos como individuos.<sup>13</sup> Sin embargo, vale exactamente igual aquella que dice: “el mundo es mi voluntad” (Schopenhauer, 2004, p. 52), esa voluntad que se descubriría en la cuarta clase de objetos para un sujeto como primaria a todas las demás determinaciones del entendimiento y que se expresaba en un constante querer. Así, voluntad y representación son ambas, sendas caras de una misma moneda: el mundo. Cómo la voluntad originaria llega a ser representación, es el objeto de esta segunda exposición.

A la voluntad no le afecta el tiempo y el espacio. Antes bien, es a través del tiempo y del espacio que la voluntad se vuelve objeto para un sujeto y deja de ser voluntad para convertirse en representación. El tiempo y el espacio le brindan a ella una múltiple individualidad en forma de seres naturales. El tiempo y el espacio son, pues, el *principium individuationis*:

[...] denominaré el tiempo y el espacio el *principium individuationis*, lo cual pido que se observe de una vez por todas. Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis* (Schopenhauer, 2004, p. 165).

Y: “como saben *mis* lectores el tiempo y el espacio son el *principium individuationis*” (Schopenhauer, 1998, p. 151).

Es la voluntad, como cosa en sí,<sup>14</sup> la que a través del aparato de la representación se vuelve fenómeno y se somete al principio de razón en forma de causalidad. Mas, en

<sup>13</sup> Los comentaristas apuntan siempre con ojo crítico a la incorrección, pertinencia e interpretación de la doctrina kantiana. Es un tópico vasto y complejo que amerita un tratamiento propio. Por ahora, nos serviremos del corpus kantiano que Schopenhauer mantiene sin pasarlo por el lente de tal crítica.

<sup>14</sup> La identidad problemática entre la “cosa en sí” y la voluntad es un tema del que se ocupan Rosset y Safranski. Al primero le parece que el uso del concepto de “cosa en sí” es desafortunado, en tanto que Kant la había caracterizado tan solo de forma negativa como ese sitio oscuro al que no accedemos, mientras que en Schopenhauer conocemos la voluntad por medio del cuerpo. Safranski, por su parte, apunta a la pertinencia en tanto que la distinción de un mundo en voluntad y representación tal como lo concibió Schopenhauer sería imposible sin la distinción entre “cosa en sí” y fenómeno. Recuerda, para apoyarse, que el mundo como voluntad es inmanente en el cuerpo. Tema de difícil tratamiento, queda pendiente hacer una revisión completa.

su absoluta realidad, la voluntad única no puede ser nunca un objeto. Esta, siempre individual, empero, no es individuo en el mundo fenoménico, como representación. Su objetivación está condicionada por su tránsito a través del *principium individuationis*.

Dado el mundo de las apariencias, objetivación de la voluntad, el *principium individuationis* integra, además, un sitio de engaño y de sufrimiento. Aquí, el cariz metafísico se torna ético. Se puede imaginar este lugar como una caverna platónica en la que los prisioneros no obstante padecer bajo el engaño, se envidian los unos a los otros y se provocan eternos martirios. La voluntad, individual y única, se vuelve de esta forma la de los seres singulares, múltiple y egoísta, y se declara en guerra consigo misma, pues está segura de ser la única y verdadera. El «velo de Maya», metáfora sacada de la doctrina hindú a la que Schopenhauer alude constantemente, es, igualmente, el *principium individuationis* del que surge la ilusión del sujeto individual. Las sombras en las paredes de la caverna, el traslúcido de las telas del velo, en fin, el *principium individuationis*, otorgan al sujeto la certeza de existir separado abismalmente de los otros seres naturales. En suma, le imposibilitan ver la identidad real de todos los seres, la otra cara de la moneda que son todos: la voluntad.<sup>15</sup>

Llegados aquí, se vuelve prioritario recordar y puntualizar el mecanismo por el que se da la intuición empírica a través del intelecto,<sup>16</sup> la tesis de la intelectualidad de toda intuición que Schopenhauer sostiene contra Kant: es a través del entendimiento en que puede surgir la intuición empírica. “La intuición, es decir, la aprehensión de un mundo corpóreo objetivo que llena el espacio en sus tres dimensiones surge por medio del entendimiento, para el entendimiento y en el entendimiento, el cual es una función del cerebro como las formas del espacio y tiempo en las que se basa” (Schopenhauer, 2013, p. 57).

Esto es: la percepción de un mundo objetivo. Y es a través de la intuición empírica que se nos aparece un mundo “todo conexiones causales”, con relaciones en el espacio y en el tiempo. A través de la mera sensación en el cuerpo, el entendimiento refiere el efecto (una sensación concreta) a su causa: “y así reconoce la causa como efectiva [*wirkend*], como *real* [*wirklich*], es decir, como una representación del mismo tipo

---

<sup>15</sup> Este engaño es fuente del sufrimiento todo: la lucha de los seres. Para Thomas Mann, el pesimismo de Schopenhauer proviene única y exclusivamente de este desprecio del mundo del devenir: un valle de lágrimas.

<sup>16</sup> Intelecto y entendimiento funcionan, en Schopenhauer, como sinónimos. De ahí la expresión: intelectualidad de toda intuición.

y clase que el cuerpo” (Schopenhauer, 2013, p. 47). Es el entendimiento refiriendo su forma, la causalidad, a la mera sensación que recibe de los sentidos. Este proceso es instantáneo y vivo y no es posible reconocerlo (dado que la intuición completa del mundo objetivo está siempre frente a nosotros) salvo haciendo un análisis trascendental de las facultades del entendimiento. Pero él siempre está ahí.

Así es como Schopenhauer resuelve la inconsistencia de la Lógica trascendental que dejaba en la ambigüedad el proceso mediante el cual se daba la intuición empírica. En nuestro filósofo, la experiencia será siempre un resultado del entendimiento y pasará en todo momento por las formas de este: espacio, tiempo y causalidad. De igual modo, este movimiento del intelecto es extendido a las relaciones de causa y efecto de los objetos en el espacio, los seres naturales. Digamos: rocas, plantas, animales y seres humanos.

Ahora bien, la doctrina kantiana en que se basa Schopenhauer expresa que la representación de estos seres naturales está siempre determinada por un sujeto con entendimiento: es en el sujeto donde se halla el origen real de toda representación y en el que reside el espacio (como sentido externo) y el tiempo (como sentido interno) —quí podría agregarse, para hacer una caracterización concreta, que el *principium individuationis* recae siempre en las formas del sujeto—. Pero ¿qué determina la diversidad jerárquica de los seres naturales externos? O sea: rocas, plantas, animales, seres humanos. Ya ha quedado dicho que es a través del *principium individuationis* (espacio y tiempo) que la voluntad se vuelve representación; mas, esta representación podría ser una y la misma en todos los casos; de hecho, debería serlo, puesto que la voluntad es única. Sin embargo, el mundo no se nos aparece como cosas igualitarias e idénticas. Antes bien, es un mundo diverso y poblado de infinitas especies y clases de seres naturales. ¿Qué es lo que da la diversidad al *principium individuationis*? El pesimista alegará que estos “*grados de objetivación de la voluntad* no son más que las *ideas de Platón*” (Schopenhauer, 2004, p. 182).

Las ideas se sustraen al *principium individuationis* y, al mismo tiempo, son los modelos de los diversos grados de objetivación de la voluntad: “[...] entiendo por *idea* cada *grado* determinado y fijo de *objetivación de la voluntad* en la medida en que es cosa en sí y por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos” (Schopenhauer, 2004, p. 183). El *topus uranus* constituye el *interin* múltiple entre la voluntad, nouménica, y la

representación, fenoménica.<sup>17</sup> Aquí resultará útil regresar a la alegoría de la caverna: el *principium individuationis* opera en el mundo de las sombras, así como la voluntad como cosa en sí es la luz que viene de fuera. Las ideas en su conjunto son, pues, las figuras que proyectan las sombras sobre la cavidad más profunda de la caverna.

Las ideas se “presentan en innumerables individuos y seres particulares, siendo a ellos lo que el original a la copia” (Schopenhauer, 2004, p. 223). Con todo, las ideas no están sometidas al cambio en el tiempo y el espacio, a la causalidad, al nacer y perecer de los seres. Las ideas permanecen inmutables mientras que el principio de razón no significa nada para ellas. Y aquí es irrevocable traer a cuento que todo lo que cae en la esfera cognoscitiva del sujeto está siempre referido a dicho principio, al de razón: todo lo que siempre deviene y nunca es. Hasta aquí la exposición sobre el *principium individuationis*.

#### CONCLUSIÓN Y EXPOSICIÓN DE LA TESIS ESTÉTICA

Por el momento, han sido revisados a grandes rasgos dos conceptos, principio de razón y *principium individuationis*; de estos, se han derivado consideraciones sobre algunos otros, tales como voluntad, representación, sujeto cognoscente, sujeto volente, intuición e ideas platónicas. Después de todo lo cual queda hacer una breve exposición, a modo de conclusión, de la tesis a la que se dirige el presente texto.

Schopenhauer plantea que todo conocimiento que caiga bajo el principio de razón será un conocimiento de causas y razones y no de objetos como tales. Esto ya había quedado dicho en la exposición sobre el principio de razón cuando se dijo que las formas a las que este apela en todos los casos, cada forma del principio, suponen una clase de objetos para un sujeto y se mantienen en sus límites. Encima, una reflexión similar quedó asentada cuando, en la exposición de la cuarta forma del principio de razón, el *principio de razón suficiente del obrar*, se dijo que la razón del querer —la voluntad— nunca se hace objeto para un sujeto a través del principio de razón.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Schopenhauer, dice Mann, tiene una visión del mundo eminentemente estética, creadora. Es como si las *ideas* engendraran el mundo y también la lucha: la individuación.

<sup>18</sup> Nietzsche caracteriza este desreimiento de las capacidades de la razón y de la inteligencia como un escepticismo y una renunciación crítica que nos eleva a las cimas de la contemplación estética.



En el esquema del principio de razón, el sujeto es sujeto cognoscente y el objeto siempre será una de las cuatro clases de objetos para un sujeto (intuición completa, concepto, intuición pura o motivo). Sin embargo, en la exposición sobre el *principium individuationis*, el filósofo ha introducido una noción platónica referida a un punto intermedio entre la mera representación y cosa en sí, la voluntad. En el orden del sujeto cognoscente, el conocimiento de dichas ideas referidas a la objetividad pura de los objetos sería imposible. Con lo cual, “si las ideas han de ser objeto del conocimiento, será solamente a condición de suprimir la individualidad del sujeto cognoscente” (Schopenhauer, 2004, p. 223). O lo que es lo mismo: si de lo que se trata, si lo que se busca es conocer la idealidad de los objetos del mundo, esta tendrá que ser una diferente manera de conocer. ¿Cuál será esta manera?

No obstante, una reflexión volátil que se ha introducido sin aviso previo se escapa y deberá contestarse antes de averiguar cuál es aquella manera: ¿de dónde se saca que es posible acaso conocer las ideas de Platón? ¿Cómo se ha llegado a la conclusión de esta posibilidad? Y aún más: en cualquier caso, ¿de dónde surge la necesidad de conocer dichas ideas? Para responder, habrá que regresar de nuevo a Kant y ver de qué modo lo entiende Schopenhauer.

Entre Platón y Kant, hay coincidencias, sí, concede el filósofo. Pero “la idea y la cosa en sí no son estrictamente una y la misma cosa” (Schopenhauer, 2004, p. 229). La cosa en sí es inaprehensible por un hecho aislado y muy puntual que, a decir de Schopenhauer, escapó a Kant una y otra vez y fue motivo de múltiples malentendidos: la cosa en sí no puede ser nunca objeto para un sujeto.

[...] según Kant, la cosa en sí debe estar libre de todas las formas dependientes del conocimiento en cuanto tal: y (según se mostrará en el Apéndice) no es más que un defecto de Kant el no haber contado entre esas formas, por delante de todas las demás, la de ser objeto para un sujeto; porque precisamente esta es la forma primera y más general de todo fenómeno, es decir, representación; por eso debería haber negado expresamente de la cosa en sí la condición de objeto, lo cual le habría preservado de aquella gran inconsecuencia tempranamente descubierta (Schopenhauer, 2004, p. 229).

Debe seguirse el razonamiento muy de cerca, pues aquí, se piensa, presenciamos el nacimiento de un ingenioso proyecto con altas pretensiones. La cosa en sí, se ha dicho, no puede ser objeto para un sujeto. Quédese esto en mente. La idea platónica,

dice nuestro autor, “es la única *objetividad adecuada* de la voluntad [...] es ella misma toda la cosa en sí, sólo que bajo la forma de la representación” (Schopenhauer, 2004, p. 229). La idea es, pues, la voluntad sin aún llegar a existir como ser natural ni simplemente sustrayéndose a su en sí nouménico.<sup>19</sup> Esto es tal cual gracias a que la idea posee la única característica necesaria para ser representación: la de ser objeto para un sujeto. Dicho de un modo simple: la idea platónica es a la vez la propia voluntad (cosa en sí) y a la vez representación (objeto para un sujeto).

De pronto y casi sin ser notado, ni entonces ni hoy, Schopenhauer abre una nueva posibilidad que comienza con un supuesto, pasa a través de una premisa y termina, silogísticamente, con un añadido. Esta es, a grandes rasgos, la concatenación: 1) la cosa en sí *es* la idea [“*es* ella misma toda la cosa en sí” (Schopenhauer, 2004)]; 2) la idea *es* representación: *es* objeto para un sujeto; ergo, 3) la cosa en sí (la voluntad), como idea, *es* objeto para un sujeto.

Este apartado concluye con esta noticia: la cosa en sí puede ser conocida como objeto para un sujeto a través de la idea. Es por eso por lo que interesa –y con esto queda saldada también la cuestión abierta– conocer las ideas de Platón.

Mas, el individuo jamás podría conocer de tal forma. Él, sometido por el *principium individuationis* (espacio y tiempo) como todos los demás seres, está también sometido al principio de razón, a la causalidad. Él, como ser humano vivo, es un objeto más entre los objetos. No iría, por medio del principio de razón, más allá de establecer relaciones que interesen a su voluntad. Para apropiarse del “conocimiento puro”: “la idea como la única objetividad inmediata de la voluntad” (Schopenhauer, 2004, p. 229) tendría que ser él, al mismo tiempo y en idéntico grado, puro.

Apunta nuestro pensador en el segundo tomo de su obra capital: “aquella captación [la de las relaciones de las cosas al servicio de la voluntad] es científica, este conocimiento [puramente objetivo y totalmente independiente de la voluntad], artístico” (Schopenhauer, 2005, p. 209). Y luego:

Dado que los individuos no tienen más conocimiento que el sometido al principio de razón y esta forma excluye el conocimiento de las ideas, resulta cierto que, de ser posible que nos elevemos del conocimiento de las cosas individuales al de las ideas, eso solo puede suceder operándose en el sujeto una transformación correspondiente y análoga al gran

---

<sup>19</sup> Esta es la única crítica que Schopenhauer dirige a Platón: que el objeto del arte, como se verá, para Platón es el objeto individual; y para Schopenhauer, la idea.

cambio que se da en la naturaleza del objeto, y en virtud de la cual el sujeto, en la medida en que conoce una idea, deja de ser individuo (Schopenhauer, 2004, p. 230).

Con esto, se da el paso del panorama epistemológico al estético: las ideas, inamovibles y eternas, constituyen el objeto de conocimiento de la contemplación estética. En ella, el sujeto del conocimiento, aquel soporte epistemológico de la representación se convierte ahora en su espejo: el *puro sujeto del conocimiento*. Eludiendo a la par el tiempo y el espacio (el *principium individuationis*) evade también el egoísmo del mundo y el sufrimiento. Dicho lo cual, el sujeto cambia su configuración y se libera del apremio de la voluntad, de su querer y su saberse queriendo constantemente, para por fin contemplar los objetos del mundo desinteresadamente y en su objetividad real. Este tránsito es una cuestión compleja y habrá que caracterizarla pormenorizadamente.

En su origen y su esencia, el conocimiento es sumiso y sirve solamente a la voluntad. En relación con ella es que los objetos del mundo le parecen al individuo *interesantes* y solo de la relación causal entre ellos puede sacar un conocimiento claro. En cierta forma, podría decirse con Schopenhauer, el conocimiento ha surgido de la voluntad como nuestra cabeza del resto de nuestro cuerpo. Ha surgido gracias a él y para él. En los animales se corrobora el hecho al notar que su cabeza mira todo el tiempo al suelo, donde están los motivos de su voluntad, y que permanece pegada al cuerpo casi sin separar. Sin embargo, en el hombre la cabeza irguióse y es capaz de mirar con placer el cielo y las nubes que pasan allá lejos: “Este privilegio humano lo representa en su mayor grado el Apolo de Belvedere, [su cabeza], mirando ampliamente a su alrededor, se encuentra tan libre sobre los hombros que parece arrancada del cuerpo y no sometida ya a la preocupación por él” (Schopenhauer, 2004, p. 231).

Anteriormente se ha hablado de un sujeto puro y a este Schopenhauer lo llama *puro sujeto del conocimiento* y lo diferencia del individuo. Acaso el último sea parangonable con el animal que no ha dejado de mirar al suelo y a los objetos de su voluntad y aquel, al Apolo de Belvedere.<sup>20</sup> Cuando se habla de sujeto puro lo que se quiere decir es que, independiente, este sujeto se deshace de los restos de los que ha surgido y ya limpio, puede apreciar verdaderamente su rededor. Igual a un diamante

---

<sup>20</sup> A Thomas Mann le parece que en este punto Schopenhauer es un clásico humanista, en contraposición con una tradición que lo concibió como antihumanista y aun, como misántropo. Para Schopenhauer, dice, la grandeza del valor humano reside en que este es el único ser capaz de asombrarse ante el arte: las ideas.

pulido de la suciedad de donde se ha extraído, el conocimiento más puro es aquel que se ha liberado de su origen: “[...] el conocimiento es más puro y perfecto cuanto más desvinculado y separado de la voluntad está, que es cuando aparece la contemplación estética, puramente objetiva; del mismo modo que un extracto es más puro cuanto más separado está de aquello de lo que fue extraído y más se ha depurado de todo sedimento” (Schopenhauer, 2005, p. 284).

Esta emancipación se logra por una actividad del intelecto, anormalmente superior o perfecta, propia de los genios artísticos.<sup>21</sup> Toda obra de arte debe necesariamente nacer de esta contemplación del conocimiento puro de los objetos. Sin embargo, el común de los hombres es también capaz de elevarse a *puro sujeto del conocimiento*, siempre y cuando cuente con la sensibilidad intelectual necesaria para intuir en la obra del genio la idea a la que hace referencia. Habrá que puntualizar, además, un aspecto adyacente: solo a través de los objetos se pueden intuir las ideas. Y este no es un conocimiento con base en la razón, sino apoyado solamente por el intelecto que intuye:

La captación de las cosas por medio y conforme a la mencionada disposición [la sometida al principio de razón] es la *inmanente*: en cambio, aquella que se hace consciente de la índole del asunto es la *transcendental*. Esta se obtiene *in abstracto* con la crítica de la razón pura: pero excepcionalmente puede presentarse también de forma intuitiva. Esto último constituye mi añadido, que me esforzaré en aclarar a través del presente libro tercero (Schopenhauer, 2004, pp. 226, 227).

Esta capacidad del intelecto para captar la realidad de los objetos es un ímpetu del espíritu que sobrepasa a la voluntad y por decirlo sencillamente, la niega y se sobrepone. Así, el sujeto cognoscente, arrobado por esa fuerza, deja de mirar los objetos del exterior como motivos para su voluntad y comienza a mirarlos de forma objetiva. El que así contempla, no contempla ya los objetos antes vistos, sino las ideas de las que ellos nacen. Así, también, se pierde su individualidad y no existe distinción entre lo contemplado y el que lo contempla:

---

<sup>21</sup> El genio es el tema de casi todo el ensayo de Nietzsche sobre Schopenhauer. Figura romántica, en el genio confluyen una sensibilidad superior y un intelecto desbordante que no solo expresan la naturaleza, sino el espíritu de un tiempo y su educación.

[...] lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la idea, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado: y precisamente por eso, el que está sumido en esta intuición no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es un puro, involuntario, exento de dolor e intemporal, sujeto de conocimiento (Schopenhauer, 2004, p. 233).

¿Cuál es, pues, la manera de conocer las ideas, la representación de la cosa en sí, la cosa en sí misma?, tal era la pregunta que se hacía al principio de este apartado. Es a través de la contemplación estética que se desvanece el sujeto para que su conciencia sea llenada por la pura intuición del objeto del mundo que contempla: la objetividad adecuada de la cosa en sí: “Al puro conocimiento desinteresado se llega, pues, en la medida en que la conciencia de otras cosas se potencia tanto que desaparece la conciencia del propio yo” (Schopenhauer, 2005, p. 414).

Al mismo tiempo que se desvanece el yo del sujeto, entra en él una felicidad completa, un cese al sufrimiento, pues ya no es más él mismo sino un claro lago en donde se reflejan aquellas nubes que veía pasar a lo lejos: “[...] así— como el objeto no es aquí más que la representación del sujeto, también este, al quedar totalmente absorbido por el objeto intuido, se ha convertido en el objeto mismo, ya que la conciencia toda no es sino su más clara imagen” (Schopenhauer, 2004, p. 234). Y, sin embargo, la felicidad completa de la que goza el puro sujeto del conocimiento no es más que una parte de la contemplación, constituida esta por un lado objetivo (epistemológico) y uno subjetivo (ontológico), “por eso he demostrado que [la supresión del sufrimiento] es uno de los dos componentes del placer estético” (Schopenhauer, 2005, p. 414).

Con todo, este no era el objetivo principal de Schopenhauer; era tan solo una estadía intermedia entre el sujeto del conocimiento, el individuo sometido a las necesidades de su voluntad; y el asceta, el verdadero hombre liberado de la voluntad. La contemplación estética de las ideas es nada más un momento, un instante fugaz en el que el sujeto trasciende su propia individualidad y es capaz de transformarse en uno con el mundo como representación y como voluntad. Es, lamentablemente, una hora de recreo en la que el individuo descansa para después regresar a su vida de esclavo de la voluntad.

Aun así, la tesis que aquí se sostiene es que este tránsito del sujeto cognoscente al *puro sujeto del conocimiento* a través de la contemplación estética es el momento más

elevado en la teoría del conocimiento de Schopenhauer. La contemplación, según este punto de vista, no tiene un marcado carácter ontológico-estético tanto como lo tiene de epistemológico-estético. Esto es así dado que en el asceta no se opera un conocimiento más elevado que en el artista; de hecho, el asceta, negador absoluto de su voluntad, abandona el mundo natural y el conocimiento de las cosas para sumirse en sí mismo. Queda así asentada, por lo menos, la tesis acerca del carácter epistémico de la contemplación —el conocimiento— y queda aún abierta la cuestión sobre su aplicación a cada una de las bellas artes en específico.<sup>22</sup>

#### REFERENCIAS

- Mann, T., 2000. *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F., 1932. *Consideraciones intempestivas*, Madrid: Aguilar.
- Rosset, C., 2005. *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia: Pre-Textos.
- Safranski, R., 2001. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid: Alianza.
- Schopenhauer, A., 1998. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid: Gredos.
- Schopenhauer, A., 2004. *El mundo como voluntad y representación I*, Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A., 2005. *El mundo como voluntad y representación II*, Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A., 2013. *Sobre la visión y los colores*, Madrid: Trotta.

---

<sup>22</sup> A este respecto, Rosset desarrolla una tabla pormenorizada en su texto *La estética de Schopenhauer*, y trata cada una de las artes en relación con el conocimiento objetivo que en ellas opera. Es de especial interés el apartado dedicado a la música.



## HERMENÉUTICA Y DIÁLOGO EN LA HISTORIA COMPARADA DE LAS RELIGIONES DE MIRCEA ELIADÉ

*Mariano Rodríguez González<sup>1</sup>*

Una de las grandes personalidades del siglo XXI que ha generado horizontes inéditos en la renovación de la cultura contemporánea ha sido, sin duda, Mircea Eliade, que además de tener una autoridad mundial en la historia de las religiones, y de haber contribuido especialmente en la rehabilitación del estudio del mito y del símbolo, su figura ha sido esencialmente multidisciplinar en tanto que su talento no se ha restringido a la producción científica, sino también a la literatura, la antropología, la sociología, la psicología, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, la fenomenología, la filosofía de la historia, la antropología filosófica y muchas otras disciplinas que en uno u otro aspecto están en deuda con él.

La obra de Mircea Eliade se encuentra inscrita dentro de la denominada historia de las religiones, en la cual ha otorgado un serio rigor a sus principios, métodos y enfoques sistemáticos, de manera tal que algunos reconocen que sí puede llegarse a considerar esta nueva área en el estatus de ciencia es, en gran medida, por los aportes de este pensador. Como por ejemplo H. Coux señala que: “si la historia de las religiones posee hoy una metodología, se lo debe a Eliade. Y si hubiera que señalar una primera figura indiscutible en este campo, habría que elegirle a él, pues los historiadores de las religiones siempre recurren a él” (Coux, 1980, p. 42). También Douglas Allen ha llegado a señalar que a Eliade “se le considera generalmente como el principal y más escuchado de todos los historiadores de las religiones, y su autoridad en materia de interpretación de mitos y símbolos es universalmente reconocida” (Allen, 1982, p. 29). Y precisamente para Allen, Eliade no solo es un especialista de la fenomenología de la religión, sino que es el más importante de ellos.

Eliade es una figura emblemática no solamente dentro de su disciplina como historiador de las religiones, sino en toda la cultura en general, ya que su obra no solo aporta un nuevo enfoque metodológico adecuado para descubrirle al hombre moderno el sentido de los fenómenos religiosos, sino que dicho aporte se inscribe en la crisis generalizada de la misma noción del hombre moderno, el cual se ha definido

---

<sup>1</sup> Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: [marianorodrigonzalez@live.com](mailto:marianorodrigonzalez@live.com)



a sí mismo como un ser que se afirma a partir de una actitud sustitutoria ante todo vínculo con lo trascendente; es decir, se hace a sí mismo completamente en la medida en que se desacraliza y desacraliza el mundo, camuflando y transponiendo lo sagrado en lo profano. Y precisamente es esta noción del hombre moderno la que se analiza críticamente a la luz del estudio del hombre en sus dos modos existenciales de ser en el mundo: el hombre desde su apertura de relación con lo sagrado y el hombre profano que cierra el ámbito de lo sacro. El aporte de Eliade se inscribe, precisamente en el viraje profundo en que el ánimo general de nuestra época se está orientado hacia una regeneración estructural de la tan ramificada erosión de sentido y de espiritualidad que internamente ha convulsionado a nuestra cultura.

En cuanto a los aportes fenomenológico-hermenéuticos Michel Meslin nos señala que:

Toda la obra abundante y fértil de Mircea Eliade, se sitúa en la línea de prolongación de la de R. Otto y en el marco de un análisis fenomenológico de la religión. Pero en reacción contra el teólogo alemán, Eliade estudia las modalidades de la experiencia religiosa, en la medida en que difiere de toda gestión racional y no sólo en el plano de la conciencia individual. Por el contrario, intenta captar la experiencia de lo sagrado en su oposición a lo profano a través de la totalidad de sus manifestaciones. Al ir más lejos que Van der Leeuw, Eliade se esfuerza por estructurar los diferentes tipos de fenómenos religiosos inscribiéndolos en el comportamiento global del hombre (Meslin, 1990, p. 151).

Y partiendo, precisamente, del enriquecimiento de las premisas metodológicas de estos autores, Eliade elaboró una sistemática morfología de lo sagrado, que se manifiesta en un sistema coherente de *hierofanías* que nos ofrece las múltiples y variadas experiencias religiosas a través de la historia descubriendo en ese terreno inagotable de diversidad ciertas constantes, condicionamientos y estructuras homólogas que hace posible discernir modos originarios en los que el hombre se funda a sí y al mundo a partir de su relación con lo sacro, por lo que pone más en relieve el carácter específico y constante de la experiencia religiosa que en analizar sus variaciones.

Mircea Eliade toma como eje central para pensar la condición del hombre contemporáneo en tema de la relación del hombre con lo sacro y la posibilidad de una ontología derivada del estudio hermenéutico de las diversas culturas a la Historia de las Religiones en su acepción contemporánea, pero no solo, como él mismo nos lo

advierte, en el restringido sentido de una disciplina histórica especializada, como, por ejemplo, la arqueología o la numismática, sino en el sentido de una hermenéutica total, llamada a descifrar y explicar todo tipo de encuentro del hombre con lo sagrado, desde la prehistoria hasta nuestro tiempo. Esta orientación hacia una hermenéutica total, que conlleva una transdisciplinariedad, que compromete al conjunto de las ciencias humanas en el estudio de los fenómenos religiosos y simultáneamente las afecta, de modo renovado, en sus fundamentos, al inscribir al *homo religiosus* como dimensión constitutiva de una antropología filosófica, es tomada como plataforma teórica, base para la posibilidad no solo de una renovación de la cultura, sino la posibilidad de un ‘nuevo humanismo’ basado en una hermenéutica creativa que refunde las relaciones más fundamentales del hombre con el mundo bajo la guía de la categoría de lo sagrado. Pues la tesis de partida de la prolífica y compleja investigación multicultural de Eliade sobre los símbolos, los mitos, los rituales y las creencias religiosas, es radical: la experiencia religiosa en el hombre no es una etapa históricamente superable, sino fundante y constitutiva, inherente a la propia estructura del *ánthropos*; susceptible, además, de ser localizada y comprendida en sus específicas configuraciones a lo largo de toda la historia.

Acerca del papel protagónico que juega Eliade, al lado de E. Cassirer, G. Dumézil, H. Corbin, C. G. Jung, K. Kerényi, G. Scholem, G. Bachelard, entre otros, en la emergencia de un “nuevo espíritu antropológico” y la inscripción constitutiva de la religiosidad en este, no se equivocan Julien Ries y Gilbert Durand (Ries, 1995, p. 121), cuando subrayan que la fenomenología de lo sagrado y la hermenéutica de sus símbolos desarrollada por Eliade, sobre todo en relación con los arquetipos de la temporalidad y su expresividad en las narrativas míticas, se adscriben decisivamente en la dirección de una hermenéutica “instaurativa” y no de las interpretaciones “reductivas” tan caras a la racionalidad moderna dominante, con lo cual apuntan que los aportes de Eliade contribuyen a sentar un nuevo paradigma para la comprensión, siempre provisoria de las multifacéticas y políglotas manifestaciones de lo sagrado en el hombre, que supera, efectivamente, los marcos evolucionistas, progresivos y racionalistas a los cuales, consciente o inconscientemente, estuvieron aferrados tanto los estudios científicos, heredados de la crítica ilustrada acerca de la religión, por ejemplo, Tylor, Frazer, Durkheim, Marx, Freud y Max Weber, como los intentos realizados por las filosofías de la religión, por ejemplo, Kant, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Feuerbach o Nietzsche, en los que aquellos, a menudo, se inspiraron.

Pero Eliade se encuentra asumiendo no solo el embate de la concepción historicista, sino también los resultados a los que habían arribado, siguiendo a E. Husserl y M. Scheler, los fenomenólogos de la religión, R. Otto, G. Van der Leeuw, J. Wach, G. Mensching, J. Bleeker y G. Widengren, los cuales, si bien fueron pioneros en el interrogar sobre los hechos religiosos desde las propias e intrínsecas formas religiosas de su manifestación, desde ese “algo” *numinoso* que “intenciona” la experiencia religiosa en su especificidad, sin embargo, el peculiar uso que ellos hicieron de la “reducción eidética”, típica de la fenomenología, dejaba fuera, precisamente, las modalidades específicas y el contenido histórico-concreto de su configuración; lo que Eliade llamara “hierofanías” y a las que dedica un concentrado examen morfológico en su famoso *Tratado de historia de las religiones*. Si se pudiese caracterizar de modo elemental el exorbitante trabajo teórico realizado por Eliade acerca de la interpretación de los fenómenos religiosos, tal vez tendríamos que decir que este consistió en el intento de articular orgánicamente la perspectiva fenomenológica, “estructural” y “transhistórica”, y la perspectiva histórica o genética para la comprensión de las manifestaciones simbólicas, mítico-rituales del *homo religiosus* en su devenir; es en el interior de esta compleja articulación que la Historia de las Religiones, necesariamente, aspira a conformarse, ella misma, como una hermenéutica total de los fenómenos sagrados.

Es precisamente dentro de este contexto donde se hace patente la posibilidad de una ontología derivada de dicha hermenéutica/fenomenología de lo sagrado, pues se toma como eje central no los tópicos derivativos dentro del inmenso abanico tratado por Eliade, sino que se concentra en su interpretación del mito y de las relaciones del hombre con lo sagrado a la luz de la doble perspectiva mencionada fenomenológico/histórica, sustentada en la dialéctica entre lo sagrado y lo profano como estructuración de la experiencia religiosa y plásticamente desplegada en los mitos para intentar reflexionar sobre los “efectos” o consecuencias ontológicas y metafísicas que se desprenden de tal discurso hermenéutico.

De ahí que las presentes consecuencias filosóficas constituyen el núcleo fuerte de la perspectiva de Eliade sobre el mito, lo sagrado y su perenne actualidad, incluso en el contexto tendencialmente “desacralizado” o de “desencantamiento del mundo” como diría M. Weber, de las sociedades modernas. Particular relieve adquieren en esta búsqueda la, también, doble temática solidaria pensada por Eliade de la “ontología arcaica” y el “terror de la historia”, que, creo, es vislumbrada por primera vez en todas sus consecuencias, genialmente, por el pensador rumano en su célebre libro *El mito*

*del eterno retorno*. Arquetipos y repetición, que así mismo, data igual que el Tratado del año 1949.

En el prólogo a *El mito del eterno retorno*, Eliade escribe:

Nuestro designio fundamental ha sido señalar ciertas líneas de fuerza maestras en el campo especulativo de las sociedades arcaicas. Nos ha parecido que una simple presentación de esto último no carece de interés, sobre todo para el filósofo acostumbrado a hallar sus problemas y los medios para resolverlos en los textos de filosofía clásica o en los casos que le presenta la historia espiritual de Occidente. Creemos que desde hace tiempo que la filosofía occidental corre el peligro de tornarse “provinciana”: primero, por aislarse celosamente en su propia tradición e ignorar, por ejemplo, los problemas y las soluciones del pensamiento oriental; luego, por obstinarse en no reconocer más que las “situaciones” del hombre de las civilizaciones históricas, sin consideración por la experiencia del hombre “primitivo”, dependiente de las sociedades tradicionales. Estimamos que la antropología filosófica tendría algo que aprender de la valorización que el hombre presocrático (dicho de otro modo, el hombre tradicional) dio a su situación en el universo. Aún más: que los problemas cardinales de la metafísica podrían experimentar una renovación gracias al conocimiento de la ontología arcaica (Eliade, 1989, p. 10).

El diagnóstico emitido por Eliade acerca del estrechamiento “provinciano”, por no decir de enclaustramiento *etnocéntrico* y *logocéntrico*, del quehacer filosófico occidental es tremendo, porque, al mismo tiempo, hay que ligarlo con la “situación” histórica; Eliade lo está declarando en 1949, inmediatamente finalizada la Segunda Guerra Mundial (1939-1948), que había mostrado de manera horrorosa y contundente, por segunda ocasión, el núcleo totalitario e inhumano de la racionalidad tecno/científica moderna, dirigida hacia el dominio compulsivo y la destrucción de la naturaleza y el hombre. En ese mismo año salía a la luz el, también imprescindible, texto de la *Dialéctica de la Ilustración* de T. W. Adorno y M. Horkheimer, que exponía, de manera coincidente, el quiebre regresivo y nihilista experimentado por el conjunto de la *Weltanschauung* (Concepción del Mundo) moderna y sus proyectos filosóficos /científicos.

Sin embargo, mientras que para el “pensamiento negativo” de los teóricos de Frankfurt significaba la recaída de la Razón, por la vía de la estrechez de su “positivización” instrumental, en el “terror” del Mito; en contraste, para M. Eliade,

la escatología mesiánica de las Filosofías de la Historia y su degradación ideológica/política, tanto en el fascismo y comunismo como en el capitalismo furioso, encerraban una incompreensión del poder ambivalente del mito. Eliade albergaba la convicción de que una correcta comprensión de los anhelos religiosos, irrenunciables y consustanciales a la condición humana, a través de una hermenéutica que articula *mythos* y *logos*, podría significar un antídoto contra el terror contemporáneo desatado por la Historia y sus pseudoreligiosas político/económicas. Haciendo frente a estos fenómenos de unidimensionalidad ideológica y “pseudomorfosis” religiosa, generalizados en el mundo moderno, que el estudio de las *ontofanías* [develación del Ser en su misterio] míticas arcaicas de todas las procedencias étnicas y latitudes geográficas, como matrices de la experiencia de lo sagrado, resguardando en su seno la conjunción de los hombres con el cosmos, resultan aleccionadoras como creadoras de una realidad significativa para el hombre secularizado actual. A la vuelta del siglo XXI, que corre por los mismos rieles totalitarios, los dilemas apuntados no están de ningún modo resueltos y la urgencia de reflexión crítica se acrecienta, aún en su revestimiento posmodernista.

Por la transformación de la noción de tiempo y de historia el hombre ha desacralizado su mundo y esto permite la conquista técnica de la naturaleza y de todas las dimensiones en las que el hombre se relaciona con las cosas, por el precio de una pérdida de sentido. Un ejemplo de ello es la casa convertida en ‘máquina de habitar’. La casa ideal del hombre moderno debe ser, ante todo, funcional; es decir, que les permita a los hombres trabajar y responder para asegurar el trabajo. Así también el mundo, el horizonte de sentido sobre el cual se despliega la vida especialmente para el homo *religiosus*, no es más, para el hombre moderno, que medio para la vida de una producción cualquiera, pues para él no hay más valor que la eficacia. Esta desacralización ataca todos los dominios, los más fundamentales, como los actos fisiológicos como la muerte, todas las experiencias vitales, tanto la sexualidad como la alimentación y el mismo trabajo se vuelven una práctica desacralizada, es decir, desprovista de toda significación espiritual y simbólica. En suma, el Cosmos deviene “opaco”, inerte, mudo: ya no transmite ningún mensaje y no es portador de alguna “cifra”. La modernidad no hace más que prolongar la pérdida de sentido del Mundo en la cuantificación, en lo uniforme, por una tecnificación a ultranza. Por este mecanismo de la razón como un proceso intrínsecamente destructor del mundo de la vida y sus valores más profundos, Eliade va a reivindicar una exploración

hermenéutica y fenomenológica, no antirracional, sino más bien a-racional de la vida a fin de contrabalancear las exigencias de una racionalidad tecnocientífica.

Bajo este contexto, Eliade verá en la historia de las religiones una posible salida a la restitución de sentido a través de un diálogo hermenéutico de las diferentes culturas. Pues a pesar de lo anterior el hombre, en la misma modernidad, es irreductiblemente prisionero de sus intuiciones arquetípicas, ya que lo absoluto, de la misma manera que lo sagrado, no puede ser extirpado, solo es susceptible de degradación y, por otro lado, lo sagrado no es una etapa de la conciencia humana, sino que es estructural a ella, y pertenece a la misma naturaleza humana, y más aún a la manera de constituirse su “humanidad” dentro de la cultura. Por ello, el hombre moderno no logra saber quitar el *homo religiosus* que hay en él, sino que estará camuflado, o soterrado en el inconsciente y transfigurado en otras modalidades, pues está la posibilidad de resurgir dentro de una vida radicalmente profana nuevas formas de lo sagrado. El hombre moderno, pues, está cargado de comportamientos religiosos: en el juego, en el arte, en la literatura, en los espectáculos, en el teatro y en el cine, son formas de “salida del tiempo” y formas de restituir la “angustia” del tiempo mismo, pues el principal mecanismo de la desacralización es el “olvido”, idea que el autor comulga con Heidegger. Pero el olvido no significa anulación, sino solo una forma de ocultamiento de algo que inexorable e inevitablemente está presente bajo inéditas transfiguraciones y metamorfosis. De ahí que nuestra civilización y cultura esté pasando por una época coyuntural, es decir, de renovación de las modalidades en que el hombre entabla sus relaciones fundamentales con el mundo, y el tema de lo sagrado dentro de una hermenéutica integral por vía de la historia de las religiones y el diálogo del hombre occidental con “lo otro”, el *homo religiosus*, es esencial y clave para la posibilidad de un nuevo humanismo.

La hermenéutica que aborda el historiador de las religiones al aplicarla a los datos religiosos, tiene un gran impacto en el descubrimiento de nuevos sentidos existenciales y de la naturaleza humana, así como en el aporte de claves no solo para entender el modo de pensar del hombre arcaico, sino para desentrañar las estructuras fundamentales en que él se relaciona con lo sacro y reconocer la pervivencia de tales estructuras, solo que camufladas o transmutadas, en el hombre actual. Tales estructuras son irreductibles y coexistentes a la naturaleza humana: como, por ejemplo, el simbolismo del centro en tanto que fundamento del poder, refugio ante paraísos artificiales en donde se anule el dolor y se persevere en el placer, el afán de disolución de estructuras y formas agotadas

en sus múltiples manifestaciones como son la anarquía, el terrorismo, la protesta, la revuelta o la contracultura, cuyo impulso es reabsorberse en un caos primero, preformal e indiferencial, a fin de disolver estructuras ya decadentes, proyectándose en un fin excelso e inalcanzable, pero sin embargo, aún siempre porvenir; en este fenómeno Eliade infiere una cuestión fundamental: “[...] pero aquí nos encontramos ante un problema importante. Espero que alguien se decida a abordarlo: descifrar el ocultamiento de lo sagrado en el mundo desacralizado” (Eliade, 2000, p. 14).

Sin embargo, para que lo antiguo no quede asfixiado no solo en el olvido sino en un recuerdo inerte, taxonómico, fósil, en una historia de las religiones que se pierde en la excavación profunda de la noche de los tiempos fijando y atando los datos mudos, fríos por inaccesibles, indiferente determinación; una historia de las religiones, que aborda a su objeto de análisis como lo “otro”, y no como algo, dice mucho de nosotros mismos, es requerida, por lo tanto, una hermenéutica creativa, dinámica, y por qué no decirlo, dialógica, entre el hombre contemporáneo y el antiguo. Por ello el mismo Eliade señala: “Los estudiosos, preocupados, y muchas veces totalmente absorbidos por sus aceptadamente urgente e indispensable tarea de coleccionar, publicar y analizar los datos religiosos han descuidado a veces el estudio de sus significados” (Eliade, 1980, p. 122). Para ello, añade, es necesario partir del presupuesto que la información que descubre y reúne el historiador no solo representa la expresión de diversas experiencias religiosas, sino que, en su más profundo análisis y sentido, representa posiciones y situaciones asumidas por el hombre en el curso de la historia. Es decir, muestra modos fundamentales, primarios de existir del hombre en el mundo. La historia de las religiones cumplirá su verdadera función cultural no solo en la medida en que el significado de los documentos religiosos sea inteligible para el hombre contemporáneo, sino también en la medida en que adquiera un sentido y alguna significación para el mundo de hoy.

Uno de los puntos esenciales de su pensamiento es que el historiador de las religiones no puede dejar de ser un hermeneuta. Eliade piensa que la hermenéutica tiene que ser necesariamente creadora, por lo que la define de la siguiente manera: “La *hermenéutica* es la búsqueda de sentido, de la significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tuvieron a través de la historia. Es posible hacer la historia de las diversas expresiones religiosas. Pero la hermenéutica es el descubrimiento de sentido cada vez más profundo de esas expresiones religiosas” (Eliade, 1984, p. 15).

En este contexto, se nos plantea la exigencia de un diálogo intercultural que nos abra las puertas a una hermenéutica creativa, una interacción dinámica de cuya viva fricción saltan luces de innovación y renovación. Sin embargo, este diálogo no puede estar interferido por lo utilitario y empirista: “un verdadero diálogo debe involucrar los valores centrales en las culturas de los que participan de él” (Eliade, 1998, p. 115). Y los valores de una cultura se harán más profundamente claros en la medida en que accedamos y confrontemos las fuentes y las raíces religiosas de tales pueblos, es decir, en sus mitos o símbolos predominantes.

Una interacción dialógica tal nos da pautas para la construcción de una hermenéutica, de tal manera que, al tratar de comprender las situaciones existenciales que expresan los documentos que se estudian, el historiador de las religiones es conducido inevitablemente a un conocimiento más profundo del hombre, de ahí que sus investigaciones destilan significados, intuiciones o planteamientos que pueden ser materia prima valiosa para reflexiones filosóficas, antropológicas o sociológicas. Muy conscientemente de esto, Eliade anunciaba que ahí donde se detienen las consideraciones del historiador de las religiones comienza la problemática propia del filósofo, del psicólogo e incluso del teólogo (Eliade, 2000). Por ello el dato histórico, al ser cifrado por una hermenéutica creadora, destila candentes problemas filosóficos en torno a la condición humana. Y es sobre la base de una hermenéutica tal por la que se puede configurar la plataforma en la que podría desarrollarse un nuevo humanismo.

Un encuentro profundo de tal magnitud genera una transformación polifacética semejante, dice Eliade, a los encuentros y descubrimientos que han dado lugar a creaciones y renacimientos revolucionarios que han transmutado la cultura y el modo de concebir el mundo; el descubrimiento del arte primitivo ha dado vida a la estética moderna, el descubrimiento del inconsciente por el psicoanálisis nos ha abierto nuevas puertas para la comprensión del hombre. En cada caso se dio un encuentro con lo “extraño”, lo desconocido que ha sido llevado a términos familiares. Se trata de recuperar una nueva dimensión de lo sagrado. La psicología profunda es un ejemplo. Reconocer la existencia de lo nuevo inevitablemente trae la relativización o, lo que es más, la destrucción del mundo cultural establecido. El cubismo y el surrealismo han transformado la concepción estético-occidental, y desde entonces el arte ya no ha sido lo mismo. De la misma manera en que después del descubrimiento del psicoanálisis de Freud el hombre preanalítico se convierte en anticuado. Las innovaciones destructivas abren campo al genio creativo.



Todo contacto con lo “otro” absoluto es algo que trasciende al control del ser humano y, sin embargo, este último está siempre referido a aquel. Esta referencia sugiere posibilidades ilimitadas de creación e innovación para descubrir significados de la situación humana. Sin embargo, el “encuentro” solo es auténtico y, por ende, creativo cuando el estudioso haya pasado el nivel de la erudición pura, y ello implica, además, la descripción de los documentos, un fuerte intento hermenéutico por entenderlos desde su propio plano de referencia. El fenómeno religioso es especial y complejo, por lo que debemos mirarlo desde diferentes puntos de vista para que rinda todas sus valencias y significados. Por ende, debe de admitirse que hay continuidad y solidaridad entre los trabajos de un historiador literario, un crítico, un sociólogo y un admirador de la estética literaria.

Hasta cierto punto de vista el universo estético puede ser comparado con el de la religión; después de todo en ambos casos se da una experiencia personal y las realidades trascienden al individuo (una obra de arte en un museo, un poema, un rito, una sinfonía, una figura divina, un mito, etc.). Podemos prolongar para siempre nuestros descubrimientos de significados y horizontes de sentido en tales obras, y, sin embargo, tienen una forma de ser que les es propia, existen en su propio plano de referencia, en su universo particular. El fenómeno religioso debe ser analizado como la obra de arte: esta revela su significado cuando es mirada únicamente como una creación autónoma. Los datos religiosos revelan un significado más profundo cuando se les considera en su propio plano de referencia y no cuando se les reduce a uno de sus aspectos o contextos secundarios, sociales, económicos, políticos o culturales. El acto creativo del espíritu manifestado en lo sacro es irreductible y debe entenderse en sí mismo. En fin, para Eliade, la historia de las religiones está destinada a favorecer el surgimiento de un nuevo humanismo. Por ello le incumbe al investigador de esta rama de las ciencias humanas descubrir su valor autónomo, como creación espiritual; reducirlo a un contexto sociopolítico es admitir que no es creación suficientemente “noble”, elevada para que se le trate como creación del genio humano.

Ello no quiere decir que un fenómeno religioso pueda ser comprendido fuera de su historia, fuera de su contexto cultural y socioeconómico. No existe un dato religioso “puro”, fuera de la historia, ya que no hay datos humanos que no sean al mismo tiempo históricos. La expresión de la experiencia religiosa se produce dentro de un contexto histórico especial. Pero tal historicidad no significa que sea totalmente reducible a formas no religiosas, es decir, a una historia económica, social o política.

Es necesario, por tanto, comprender el significado del fenómeno religioso, descifrando los mensajes, descubriendo su estructura en tanto códigos y “claves” de lo humano en su totalidad, así como también su historia. Esencia y estructura solo son comprensibles en su relación con la misma historia del fenómeno religioso y viceversa. Fenomenología e historia de las religiones se complementan.

Para Eliade la historia de las religiones, más que cualquier otra disciplina humanística, es la que puede abrir el camino hacia una antropología filosófica, hacia una hermenéutica total de lo humano.

Por ende, el historiador de las religiones está en posición de comprender la estabilidad de lo que ha sido denominado la situación específica y existencial del hombre al ‘estar en el mundo’, porque la experiencia de lo sagrado es su correlativo. El hecho de que el hombre se dé cuenta de su propia forma de vivir y asumir su estancia y situación radical en el mundo constituye una experiencia sagrada.

De ahí que el historiador de las religiones está forzado por su labor hermenéutica a “revivir” una serie de situaciones existenciales y distintas ontologías presistemáticas. Es exigible no solo comprender su visión, sino la forma de ser en el mundo propio de las culturas nativas. El conocimiento de la singularidad de la condición humana es el resultado de una ‘historia sagrada’ primordial.

Se requiere un “encuentro creativo” y estimulante con las espiritualidades extraeuropeas para generar nuevos “renacimientos” culturales como sucedió en el siglo xvi. Para Eliade, pues, la historia de las religiones no es simplemente una disciplina histórica (como la arquitectura o la numismática), sino una hermenéutica creativa o creadora, llamada a descifrar y a explicar todo tipo de encuentro del hombre con lo sagrado, desde la prehistoria hasta nuestros tiempos.

La hermenéutica creativa establece un diálogo entre el análisis y la síntesis. El análisis que hace la historia no entregaría más que pulverizados datos fósiles si no se codificaran mediante una síntesis constructora de generalizaciones originales que dieran sentido al mismo dato analizado. No se puede trabajar en el análisis sin la postulación de generalizaciones, las cuales por el genio creativo encuentran nuevas relaciones en la realidad nunca vistas. La mente humana trabaja de manera dividida solo al precio de su propia creatividad: no salir del nivel del análisis es ser víctimas de la organización moderna de la investigación; de esta forma de crear conocimiento nunca salen modelos teóricos explicativos que anhelen ser innovadores y proponentes. La ciencia no debe ningún descubrimiento científico a la obsesión por el análisis. La

creatividad deviene de la relación sintética, que supera a la recolección de datos para encontrar nuevas conexiones inéditas. Limitarse al análisis de los aspectos exteriores del universo espiritual de una cultura equivale no solo a desvirtuar su significación, sino abandonarnos a la propia enajenación.

Para la historia de las religiones el camino hacia la síntesis atraviesa la hermenéutica. Sin embargo, tal hermenéutica en esta área no se reduce a la cuestión de comprender e interpretar los hechos “religiosos”. Por su propia naturaleza los hechos religiosos constituyen un material sobre el que se puede pensar en una forma creativa, tal como lo hicieron Montesquieu, Voltaire, Herder y Hegel, al interpretar las instituciones humanas y su historia.

A este proceso creativo, a partir de la exégesis de lo antiguo, es lo que Eliade llama hermenéutica creativa. Esta disciplina se encuentra entre las fuentes vivas de la cultura. En sí todas las culturas están constituidas por una serie de interpretaciones y revaloraciones de sus “mitos” y sus ideologías específicas. Las visiones primordiales no son propiedad solo de los creadores, sino también de los que reinterpretan las ideas fundamentales de una cultura, los hermeneutas.

De esta misma manera nace lo que Eliade llama hermenéutica creativa, cuyo papel fundamental es desembocar en la creación de nuevos valores culturales. La hermenéutica se puede comparar al “descubrimiento” científico: antes del descubrimiento de la realidad, su sentido ya estaba “ahí”, oculto, solo que no se le veía o comprendía, ni se sabía cómo acceder a él. Así, la hermenéutica creativa descubre significaciones que no se comprendían antes o las pone en relieve con tanto vigor que después de haber asimilado la nueva interpretación, la conciencia ya no es la misma.

La hermenéutica creativa cambia al hombre; es una técnica espiritual susceptible de modificar la cualidad de la existencia humana: su fin es un esfuerzo que enriquece de manera singular la conciencia y la vida del investigador; más adelante Eliade nos dice: “Pero en este caso se descubre una cierta posición del espíritu en el mundo, y aunque no se trate de una postura propia, nunca dejará de afectarnos”. Y añade en otro lado:

[...] un secreto del universo [...] es a la vez un secreto de la condición humana. Y no sólo se revelará la solidaridad de la condición humana y de la condición cósmica, sino también el hecho de que se trata, en cada caso, de su propio destino. Esta revelación puede afectar a mi propia vida. Un sentido fundamental, por consiguiente, un sentido con el que se irán conectando otros (Eliade, 1980, pp. 122-124).

La hermenéutica proporciona un estado de despertar a la conciencia humana y un tránsito cualitativo del modo de aprehender el mundo. El encuentro con los mundos foráneos de los mitos antiguos, que nos muestran situaciones existenciales que son desconocidas, no puede ser sin consecuencias. Por lo tanto, el mismo historiador de las religiones sufrirá las consecuencias de su propia labor hermenéutica. La historia de las religiones puede investigar y dar luz a un número considerable de “situaciones significativas” y modalidades de existir en el mundo que de otra forma son inaccesibles.

Para Eliade el ejemplo de Nietzsche debe animar y guiar. Se puede tener un pensamiento original si partimos de una sana exégesis de documentos antiguos y de esta manera renovamos la interpretación de nuestra cultura. Una hermenéutica histórico-religiosa creativa sería capaz de estimular, nutrir y renovar el pensamiento filosófico. Se pueden escribir nuevas y auténticas cosas sobre formas de existencia en el mundo, problemas del tiempo, la muerte y el sueño, basados en documentos que el historiador de las religiones tiene a su disposición. Temas que son de gran interés apasionante para los filósofos, los poetas y los críticos del arte.

Ciertos experimentos artísticos contemporáneos pueden ayudar a una más profunda interpretación en las investigaciones del historiador de las religiones y, viceversa, una verdadera exégesis histórico-religiosa estimula a los artistas, escritores y críticos, ya que se encuentran en situaciones que pueden clarificarse recíprocamente. Por ejemplo, el surrealismo tiene ciertos paralelos con las prácticas del yoga o del Zen, en el esfuerzo de obtener una forma de existencia que participe tanto de los estados de vigilia como del onírico o de los esfuerzos por darse cuenta de la coexistencia de la conciencia y el inconsciente. En el impulso surrealista en sus comienzos y en manifiestos teóricos de André Bretón, se descifra una nostalgia por la “primordialidad total”, el deseo de realizar en concreto la coincidencia de las oposiciones, la esperanza de ser capaz de anular la historia para comenzar de nuevo con el poder y la pureza originales, nostalgias que son bien conocidas por el historiador de las religiones.

Concluyo<sup>2</sup> las presentes reflexiones con una frase de Kafka, que hace alusión a la capacidad del hombre para crear universos de sentido, precisamente desde una

---

<sup>2</sup> Algunas de las ideas y reflexiones del presente texto son inferencia y paráfrasis de la investigación de tesis doctoral del mismo autor intitulada *Hacia una ontología de lo sagrado en Mircea Eliade*, defendida en marzo de 2013 en la UNAM, y dirigida como tutor por el Dr. Alberto Constante López, y como miembros del comité tutorial la Dra. Greta Rivara Kamaji, Dra. Leticia Flores Farfán y la Dra. María del Carmen Calverde Valdez. Véase el capítulo IV Ontología de lo sagrado en el apartado sobre la hermenéutica creativa.

hermenéutica creativa, para renovar la tradición, renovarse a sí mismo y renovar la realidad:

No podían pensar lo suficientemente lejos de sí lo divino que decidía sobre ellos; todo el mundo de dioses no era sino un medio de mantenerse a distancia del cuerpo humano ese poder concluyente y definitivo, de tener aire para una respiración humana (Kafka a Max Brod, 7 de agosto de 1920).

#### REFERENCIAS

- Allen, D. (1982). *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Madrid: Cristiandad.
- Coux, H. (1982). *Las religiones en sus textos*, Madrid: Cristiandad.
- Eliade, M. (1989). *El mito del Eterno Retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid: Alianza.
- Eliade, M. (2000). *La búsqueda, Historia y sentido de las religiones*, Barcelona: Kairós.
- Eliade, M. (1980). *La prueba del Laberinto*, Madrid: Cristiandad.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós/Orientalia.
- Meslin, M. (1990). *Aproximación a una ciencia de la religión*, Madrid: Cristiandad.
- Ries, J. (1995). *Tratado de antropología de lo sagrado*, Madrid: Trotta.

# LA IMAGINACIÓN CULTURAL Y LA IDENTIDAD NARRATIVA. UNA REFLEXIÓN ANTROPOLÓGICA DESDE LA FILOSOFÍA DE PAUL RICOEUR

Ángel Federico Adaya Leythe<sup>1</sup>

La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur puede ser abordada desde diversas perspectivas, una de ellas es la antropológica. Desde este encuadre teórico se abordarán la imaginación social y cultural, la identidad narrativa y las dialécticas del sí mismo. La importancia de esta exploración conceptual radica en lo siguiente: la noción de la imaginación social se expone principalmente en su obra *L'idéologie et l'utopie*, que se caracteriza por tratar temas de carácter social y político. Por su parte, las nociones de identidad narrativa y las dialécticas del sí mismo, se tratan respectivamente en la trilogía de *Temps et récit*, en donde aborda el problema de la temporalidad y en *Soi-même comme un autre*, en donde la identidad narrativa se relaciona con la constitución del sí mismo mediante las dialécticas de la ipseidad. La presente investigación tiene como objetivo poner en relación estos conceptos (que explícitamente no están relacionados en su obra) para poner de manifiesto la riqueza de la antropología filosófica que desarrolla Paul Ricoeur. Para lograr este objetivo, el artículo se desarrollará de la siguiente manera: se expondrán los rasgos fundamentales de la imaginación social y cultural, después se mostrará la génesis y evolución del concepto de identidad narrativa. Posteriormente, se analizarán las dialécticas constitutivas del sí mismo, y finalmente se hará una reflexión sobre estos conceptos que nos permitan elaborar nuevas conclusiones a las ya realizadas en investigaciones anteriores.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Profesor-investigador TC del Instituto de Estudios Sobre la Universidad (IESU), de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: afadayal@uaemex.mx

<sup>2</sup> El presente capítulo tiene como base dos publicaciones y la investigación de la tesis doctoral. Respecto a las publicaciones, la primera se titula “Una aproximación a la teoría hermenéutica de la imaginación de Paul Ricoeur: de la metáfora al imaginario social” en *Phainomenon, Revista de fenomenología*, 15. Universidad de Lisboa, Portugal, 2007; y la segunda se llama “Antropología e identidad personal en el pensamiento de Paul Ricoeur”, en *Revista de Filosofía Tales*, 3, Universidad Complutense de Madrid, 2010, págs. 254-266. En cuanto a la tesis doctoral, la información se puede encontrar en Adaya Leythe, Ángel Federico (2017). *Categorías antropológicas en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur*. Tesis de doctorado. España, Universidad Complutense de Madrid; apartado 2.1.3 Las dialécticas del sí mismo, pp. 167-180. <https://eprints.ucm.es/47228/1/T39842.pdf>

## A) RASGOS FUNDAMENTALES DE LA IMAGINACIÓN SOCIAL Y CULTURAL

La reflexión sobre la imaginación social, además de enmarcarse en una reflexión sociopolítica, se ubica en el conjunto de la obra de Paul Ricoeur, dentro del problema de la imaginación. Dicho problema es una constante en su filosofía. Se encuentra en la descripción fenomenológica del actuar humano presente en su obra *Philosophie de la Volonté. Le volontaire et l'involontaire*, así como en el análisis de inspiración kantiana sobre la labilidad humana o discordancia ontológica. También se aborda en el estudio sobre la metáfora y en la idea de identidad narrativa que trata en la trilogía de *Temps et récit*. Por otra parte, se haya de forma implícita en *La symbolique du mal* y *De l'interprétation. Essais sur Freud*. Finalmente aparece en la fenomenología del hombre capaz, que desarrolla tanto en *Soi-même comme un autre*, como en su última obra *Parcours de la reconnaissance*. De manera específica, se podría decir que existe un hilo conductor para tratar el problema de la imaginación a nivel del lenguaje y que pasa por el estudio del símbolo, la metáfora y el texto. Ahora bien, al pasar del texto al actuar humano y su dimensión social es donde aparece la noción de imaginario cultural o social, que a continuación expondremos.

Ricoeur (1998) muestra que la transición de una reflexión hermenéutica centrada en el texto, a una abierta al entendimiento de lo social puede hacerse a través de la imaginación en sus diferentes concreciones: como mimesis que reescribe las acciones humanas, como posibilidad de anticipación que anima las motivaciones y los proyectos, como percepción analógica de los otros, hasta llegar a la imaginación social. Además, Ricoeur (1997) considera que la imaginación social y cultural está constituida por una tensión dinámica entre ideología y utopía, así como por las contradicciones que hay al interior de cada una de ellas. La ideología y la utopía se presentan como fenómenos ambiguos, ya que en ambos se pueden encontrar funciones destructivas o constructivas. Enseguida, se expondrán algunos de sus rasgos fundamentales para después comprender el dinamismo de la imaginación social.

Para Ricoeur (1997), la primera función que caracteriza a la ideología es la de ser un proceso de inversión o distorsión de la realidad. Esta idea la toma de Marx, quien la desarrolla en sus escritos de juventud, de manera especial en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, los *Manuscritos de 1844* y *La ideología alemana*. Marx sostiene que lo determinante de la realidad es la *praxis*, es decir, las condiciones materiales de vida concreta y efectiva a partir de las cuales se relacionan los seres humanos en la

sociedad. La ideología, por su parte, es el conjunto de ideas que se presentan como fundamento de la *praxis*, distorsionando en consecuencia la realidad. Para Marx, el ejemplo paradigmático de ideología es la religión, ya que ella es la proyección de las cualidades humanas en seres ficticios a los cuales después el sujeto se somete. Por eso no duda en afirmar que la crítica de la religión es el requisito de toda crítica.

La segunda función de la ideología toca un punto neurálgico de la sociedad: la legitimidad de la autoridad que se ejerce sobre los gobernados. Precisamente es Max Weber, a juicio de Ricoeur (1997), quien desarrolla con más profundidad esta segunda función. Según Weber cuando en un grupo social aparece la diferenciación entre los que poseen el poder del resto del grupo, es necesaria la ideología. La ideología llena el espacio que se abre entre el deseo de legitimación del poder por parte del grupo dominante y la creencia en ella por el resto de la sociedad. Además, la tensión que se genera entre la legitimidad de la autoridad y la creencia de los ciudadanos en dicha legitimidad nunca es proporcional, debido a que la exigencia de la autoridad siempre es mayor, que la creencia en ella por parte de los ciudadanos. Llegados a este punto se pueden plantear dos cuestiones. La primera relacionada con la legitimidad del poder ¿Qué otra función de la ideología se puede obtener del vínculo asimétrico entre legitimidad y creencia, que evite la fractura o explosión del grupo social? El segundo tema tiene que ver con la primera función de la ideología y es el siguiente: si la labor de la ideología es la distorsión e inversión de la realidad ¿quiere decir que hay una función más fundamental, anterior a la inversión, para que luego se presente como distorsión? Al respecto el filósofo francés afirma:

Si la realidad social no tuviera ya una dimensión ideológica y, por consecuencia, si la ideología en un sentido menos polémico y menos negativo, no fuera ya constitutiva de la existencia social sino pura distorsión o disimulación, entonces el proceso de distorsión no podría ponerse en marcha... Es solamente porque la estructura de la vida social de los hombres es simbólica que ella es susceptible de distorsiones (Ricoeur, 1997, p. 28).

Lo anterior nos conduce a la tercera función, que consiste en la capacidad que tiene la ideología para dar cohesión e identidad al grupo social. Ricoeur (*cf.* 1997, pp. 335-351) desarrolla este rasgo de la ideología a partir de los aportes de la antropología cultural de Clifford Geertz. El desempeño más profundo de la ideología es el de la integración. El hecho de que una sociedad pueda mantenerse cohesionada es gracias



a la ideología. En este sentido, la ideología puede entenderse como el conjunto de redes simbólicas a partir de las cuales una colectividad se representa a sí misma y toma conciencia de sí. Además, la ideología no es solo el espejo en donde la sociedad o el grupo social se representa, también es el conjunto de mediaciones simbólicas que constituyen cualquier acción social. Por ello, Ricoeur sostiene: “Todo grupo [...] adquiere una consistencia y una permanencia gracias a la imagen estable y durable que se da él mismo. Esta imagen estable y durable expresa el nivel más profundo del fenómeno ideológico” (1986, pp. 424-425). Uno de los ejemplos más claros en donde se puede apreciar la función de integración de la ideología es la celebración de un hecho histórico a partir del cual un grupo social se reconoce a sí mismo como autónomo e independiente. Este hecho se constituye en acontecimiento fundante de una sociedad.

A partir de la exposición de los rasgos esenciales de la ideología, en seguida se expondrán las funciones esenciales de la utopía, las cuales, como se podrá apreciar, tienen una relación estrecha con la ideología.

La primera función de la utopía, partiendo de su significación literal “ningún lugar, sin lugar”, es la de proponer otras maneras de concebir las relaciones sociales en sus diferentes niveles: económico, político, religioso, familiar y de consumo. La utopía, al mostrar una nueva manera de ser y de vivir de la sociedad en su conjunto, abre en el presente posibilidades futuras, por eso desde la perspectiva de Ricoeur “La utopía aparece así, en su nudo primitivo, como la contrapartida exacta [...] de [la] ideología en tanto que función de la integración social. La utopía, por el contrario, es la función de la subversión social” (1986, p. 258).

La segunda función se dirige al núcleo de esta subversión social: la legitimación de la autoridad. Nuevamente la utopía como elemento crítico cuestiona las maneras concretas de ejercer la autoridad en los diferentes ámbitos de la vida familiar, social, política, económica y de consumo. Los análisis que Ricoeur (*cf.* 1997, pp. 388, 399-400) realiza sobre las utopías de Saint-Simon y Fourier lo confirman de manera clara. Para el primero, la dirección de la sociedad recae en los artistas, los sabios y los industriales, quienes coordinados entre sí debían atender las necesidades de la mayoría de la sociedad, es decir, las de los pobres. El segundo considera que el ejercicio del poder de una sociedad debe enraizarse y estar en armonía con las pasiones del ser humano. La función de la autoridad, por una parte, debería consistir solo en la administración de los bienes y por otra parte en el despliegue y desarrollo de las pasiones de los individuos.

El tercer rasgo de la utopía, que se relaciona con el primero que se expuso de la ideología, consiste en llevar hasta el extremo su significación etimológica, “ninguna parte”, ya que significa la renuncia a transformar las condiciones actuales de una sociedad, asumiendo una actitud evasiva y esquizofrénica frente a la realidad. En esta función, la utopía al no proponer medios concretos para transformar a la realidad, se proyecta hacia un pasado mítico y consolador.

La exposición de ambos fenómenos nos permite observar las contradicciones al interior de cada uno de ellos, así como la diversidad de relaciones que se pueden dar entre ambos. La ideología es tanto un fenómeno de integración de un grupo social como un proceso de distorsión e inversión de lo real. La utopía, por su parte, es un elemento crítico y subversivo frente a un *status quo*, así como una evasión. Las relaciones entre la ideología y utopía se presentan ambiguas y en tensión. Así, por ejemplo, mientras la ideología es un elemento coercitivo, la utopía puede ser un factor de liberación. Por otra parte, si la utopía se expresa como una fuga de la realidad presente, la ideología se caracteriza por tener una función de integración y de afianzamiento de la sociedad.

Luego de exponer los rasgos más relevantes de la ideología y la utopía como elementos que constituyen la imaginación social y cultural, y que inciden en la conformación de las personas y de las sociedades, pasaremos a analizar otro elemento fundamental que es la identidad narrativa.

## B) LA IDENTIDAD NARRATIVA: GÉNESIS Y RASGOS FUNDAMENTALES

La obra *Temps et récit*, donde aparece por primera vez la expresión identidad narrativa, se publicó de 1983 a 1985 y fue escrita entre la edición de *La métaphore vive* (1975) y *Du texte à l'action* (1986). Esto nos permite ver que la fenomenología hermenéutica de Ricoeur se encontraba en la línea de lo que se denominó el “giro lingüístico”, en este contexto filosófico surge la obra que nos ocupa. Ahora bien, la trilogía *Temps et récit* reflexiona el problema de la temporalidad desde una perspectiva narrativa, para responder a las aporías planteadas por las concepciones fenomenológicas y cosmológicas del tiempo. Como lo afirma Ricoeur (*cf.*: 1983, p. 17ss), la tesis central que recorre toda la obra es que el tiempo es realmente humano en la medida en que

se expresa de forma narrativa y, a su vez, la narración es significativa en la medida en que da cuenta de la experiencia temporal.

Ricoeur (*cf.* 1983, p. 21-104) comienza haciendo una confrontación entre la teoría agustiniana del tiempo y la teoría narrativa de Aristóteles de la que obtiene un principio epistemológico: la concordancia de la discordancia o síntesis de lo heterogéneo. Este principio que más específicamente lo elabora a partir de la construcción de la trama (*mise en intrigue*) que Aristóteles plantea en la *Poética*, consiste en integrar en un relato con sentido la diversidad de elementos que lo componen. A partir de esto, Ricoeur (1983,) desarrolla la teoría de la triple mimesis, que se puede definir como el conjunto de operaciones que permiten configurar un relato. Mimesis I es el mundo previo a partir del cual se realiza la imitación creativa o representación. Se denomina también momento de prefiguración. Mimesis II es el concepto clave y consiste en la imitación creativa, en la representación entendida como apertura en el mundo real de un espacio ficticio. Es la configuración de la realidad. El concepto de Mimesis III es la refiguración, la realidad de la que se ha partido y que retorna a ella.

Posteriormente, Ricoeur aplica estas operaciones al relato histórico y al de ficción y muestra que a pesar de las diferencias que existen entre ambos, hay un punto de partida común que es la precomprensión del campo narrativo y que se asienta en el mundo cotidiano de las acciones humanas (mimesis I). Además, el trabajo de construcción de la trama es válido para ambos relatos, pues la configuración narrativa busca alcanzar la síntesis temporal de lo heterogéneo.

Por último, Ricoeur presenta las aporías y ocultamientos que surgen de la confrontación entre un concepto fenomenológico del tiempo (como la de Agustín, Husserl o Heidegger), uno cosmológico (Aristóteles, Kant y uno vulgar del tiempo) y propone una vía media o tercer tiempo para superarlos. Al respecto sostiene: “[...] la hipótesis mayor [...] [es] a saber que la clave del problema de la *refiguración* reside en la manera por la cual la historia y la ficción, tomadas conjuntamente, ofrecen la réplica de una *poética del relato* a las aporías del tiempo mostradas en su momento por la fenomenología” (Ricoeur, 1985, p. 181).

Con base en este texto la cuestión que surge es la siguiente: ¿de qué manera la interacción entre la historia (lo real pasado) y la ficción (lo irreal imaginado) permiten superar las aporías entre tiempo fenomenológico y cosmológico y construir un tercer tiempo, por medio de una *poética del relato*?

Para dar respuesta a esta cuestión, Ricoeur establece en primer lugar las diferencias intencionales entre la historia y la ficción. La historia se caracteriza, entre otras cosas, por utilizar procedimientos de conexión entre el tiempo vivido y el tiempo astronómico, como el calendario, el concepto de generaciones, las trazas, es decir, los archivos y documentos que son testimonios de lo que ha sucedido. Por su parte la ficción utiliza las variaciones imaginativas que es lo que permite recrear la realidad. En segundo lugar, propone ciertos paralelismos o convergencias entre ellas —a través de las nociones de *representance* y el mundo del texto, y que aquí solo se menciona—, y finalmente muestra la interacción o “refiguración cruzada” que se da entre historia y ficción y que se explicará enseguida.

La interacción o refiguración cruzada consiste en que la intencionalidad histórica incorpora recursos propios de la ficción narrativa y a su vez la intencionalidad del relato de ficción asume elementos propios de la reconstrucción del pasado efectivo. Ahora bien, las formas mediante las cuales se entrecruzan las intencionalidades referenciales de la historia y de la ficción son las siguientes: la historia se ficcionaliza por el empleo de lo imaginario en la utilización de los conectores: el calendario, el concepto de generación y la marca. Un ejemplo sobre este último conector es cuando se hace un hallazgo arqueológico y a partir de esta marca y otras, se puede reconstruir la situación contextual de dichos restos. Además, la historia utiliza como propio el recurso metafórico del “ver como”, ya que permite ver no solo como trágico o cómico un acontecimiento pasado, sino que además permite que un acontecimiento fundante se celebre como un presente imaginado (ejemplo: las fiestas nacionales). Por su parte, la ficción se historializa, porque en general el cuento, la leyenda, la novela son contados en pasado a través de la voz narrativa, adquiriendo así, un rasgo cuasi-histórico. Junto a esto, se encuentra también la verosimilitud, que tiene la capacidad de explorar y mostrar lo que pudo haber sido en un acontecimiento del pasado. Así, para Ricoeur “[...] estos intercambios íntimos entre historización del relato de ficción y ficcionalización del relato histórico, nace lo que se llama el tiempo humano y que no es otro que el tiempo narrado” (1985, p. 185), el cual consiste no solo en el mutuo entrecruzamiento de la historia y la ficción, sino también en la síntesis de la heterogeneidad de hechos pasados a través de las operaciones de prefiguración, configuración y refiguración, es decir, a partir de la triple mimesis. Además, este tercer tiempo como lo llama Ricoeur permite responder a las aporías del mutuo ocultamiento de las concepciones fenomenológicas y cosmológicas del

tiempo, porque siguiendo el procedimiento de la ciencia histórica, inserta la vida de los individuos y de las comunidades en el tiempo astronómico y a partir de ahí aplica el principio de concordancia discordante en la configuración de los hechos vitales.

De todo este proceso y en especial en el mutuo entrecruzamiento de la intencionalidad histórica y la ficción surge un concepto, que en *Temps et récit* se describe de la siguiente manera:

El retoño frágil salido de la historia y de la ficción, es la *asignación* de una identidad específica a un individuo o a una comunidad que se puede llamar su *identidad narrativa*. 'Identidad' es tomada aquí en el sentido de una categoría práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad, es responder a la cuestión: ¿*quién* hace tal acción? (Ricoeur, 1985, p. 442).

A partir de este texto, reflexionaremos sobre algunos rasgos de la identidad narrativa. En primer lugar, hay que resaltar que es una categoría práctica. Es decir, la atención no se centra en la dimensión teórica del sujeto, sino en la de la acción. Lo que le interesa a Ricoeur no solo es responder a la pregunta ¿quién es el ser humano?, sino ante todo responder a la pregunta ¿quién es el agente de esta acción? Este carácter práctico de la identidad narrativa se encuentra, como se verá más adelante, en consonancia con toda la antropología que él elabora.

En segundo lugar, la identidad narrativa constituye una posible solución al problema de la identidad personal que generalmente se presenta como una antinomia sin solución: o bien se presenta un sujeto idéntico a sí mismo con una diversidad de estados que son solo accidentales, o se prescinde del sujeto sustancialista para afirmar que solo hay una continua sucesión de estados cognitivos, emotivos y volitivos. Para el filósofo francés el dilema desaparece “[...] si a la identidad comprendida en el sentido de él mismo (*idem*), se substituye por la identidad comprendida en el sentido de sí mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre una identidad substancial o formal y la identidad narrativa” (Ricoeur, 1985, p. 443).

La identidad del sí mismo resuelve el dilema expresado por las categorías de lo Mismo y lo Otro, en la medida en que la identidad personal se funda en una estructura temporal configurada a través de las operaciones de la poética narrativa, en la cual los múltiples acontecimientos del devenir de la existencia se encuentran en el relato de la propia vida.

Otro rasgo importante es que la identidad narrativa se puede aplicar tanto a un individuo como a una comunidad.<sup>3</sup> A nivel individual, un ejemplo paradigmático es la práctica terapéutica del psicoanálisis. En ella, el paciente llega con una serie de relatos que han sido configurados narrativamente de cierta manera, llega así, con la propia historia de su vida. El trabajo de reelaboración que realiza con el apoyo y orientación del psicoanalista, le permite unir relatos inconexos, percibe acontecimientos que antes pasaron desapercibidos, configura un nuevo relato de las experiencias vividas y adquiere nuevos significados sobre ellas. En suma, puede reconstruir la propia identidad. De esta forma, el trabajo de corrección constitutiva de la translaboración psicoanalítica permite que la persona se reconozca a sí misma en la narración que va elaborando de forma paciente y continuada.

Esto mismo puede darse a nivel de una comunidad. La historia de un pueblo se va forjando a medida que los relatos sobre su constitución y desarrollo se van creando y transformando. Un pueblo obtiene su identidad, en parte, en la medida que se reconoce en dichos relatos y textos.

La reflexión de Ricoeur no se detiene en los aportes que ofrece la noción de identidad narrativa (categoría práctica, una solución al problema de la identidad personal, categoría aplicable a nivel individual y colectivo), también menciona sus límites. Un primer límite es que la identidad narrativa no es algo estable y sin fallas, ya que se pueden hacer varios relatos y aun contradictorios de un mismo sujeto. Para evitar esto, Ricoeur sugiere que es precisamente la intencionalidad histórica la que tiene que aportar los documentos o marcas que permitan corregir el componente ilusorio de la intencionalidad de la ficción. Un segundo límite es que la identidad narrativa no agota al sí mismo, porque no contiene el elemento de la acción. Sin embargo, esto no implica que esté desligada de la acción; al contrario, debido a que ninguna narración es éticamente neutra, la identidad narrativa, al igual que las grandes obras literarias, manifiesta una manera de ver el mundo que invita a posicionarse en él, a través actuaciones concretas.

Llegados a este punto surge una pregunta imprescindible: ¿cuál es la noción de sujeto que propone Ricoeur, la cual no se identifica ni con el yo sustancial ni con la apuesta posmoderna de la desaparición del sujeto?

---

<sup>3</sup> Este rasgo es de gran importancia, como se verá en la reflexión final al relacionar ideología y utopía como elementos integrantes del imaginario social, con la noción de identidad narrativa.

C) LAS DIALÉCTICAS DEL SÍ MISMO: IPSEIDAD-MISMIDAD, IPSEIDAD-ALTERIDAD

Para responder a las preguntas anteriores, es importante mencionar que la noción de sí mismo que expone Ricoeur, coincide de manera general con los planteamientos contemporáneos que rechazan la teoría del sujeto moderno y que para ello centran su atención en dos aspectos. El primero es la presencia del inconsciente bajo sus diversas formas (psíquica, colectiva u ontológica), que muestran la ingenuidad del proyecto del sujeto moderno como una conciencia transparente a sí misma. El segundo es la categoría de la finitud radical propia de las filosofías posthegelianas, mediante la cual se hace una crítica a la concepción del sujeto como dueño y poseedor de la naturaleza o la pretensión hegeliana del sí absoluto. Sobre este aspecto, el filósofo francés Renaut sostiene:

Temática del inconsciente, temática de la finitud, tales son sin duda los dos principales fundamentos de las críticas a la idea del sujeto. Opaco a su propia mirada, lanzado a un mundo que no constituye [el sujeto] que había querido ser el fundamento de sí mismo y de lo real se quiebra, y con él se quiebran los valores del humanismo: conciencia, dominio, voluntad, auto fundación y autonomía (Renaut, 1989, p. 16).

A partir de esta doble aclaración y para iniciar el análisis del sí mismo, nos centraremos especialmente en el texto titulado *Soi-même comme un autre*, que en expresión de Dosse “ofrece una vista panorámica sobre toda la aventura filosófica de Ricoeur” (2008, p. 532). El título mismo de la obra nos sirve en un primer momento para esbozar de forma amplia y general, los conceptos que se tratarán en este apartado. Ricoeur utiliza el término pronominal *soi* y no el término *je*, con la finalidad de marcar el primado de la mediación reflexiva (tal como lo entiende la tradición analítica), respecto a la autoconciencia inmediata del sujeto moderno. De esta forma se aparta de las teorías del *Cogito*, cuyo eje central es la primera persona del singular *je* y con el cual Descartes expresa su certeza fundamental *Cogito ergo sum*. Además, Ricoeur (1985) utiliza la expresión reflexiva *soi* para indicar que el “sí mismo” no es el yo egoísta de quien las hermenéuticas de la sospecha han denunciado su ingenuidad, su carácter ideológico, así como sus rasgos narcisistas y neuróticos. El adverbio *meme* unido al *soi*, nos lleva al problema de la identidad personal y constituye el núcleo del presente apartado a través de las dialécticas ipseidad-mismidad, ipseidad-alteridad. Precisamente el

término *autre* nos remite a esta última dialéctica, en donde el sí mismo se encuentra constituido por el otro. Es importante señalar que el problema de la identidad personal expresado en estas dialécticas no se entiende sin el concepto fundamental que hemos trabajado en el apartado anterior que es el de la identidad narrativa. Otro rasgo básico del sí mismo es la preeminencia de la dimensión práctica respecto a la dimensión teórica del sujeto moderno. Esto se aprecia con claridad porque la categoría que sirve de hilo conductor es la de la acción (*agir*). Esta noción que aparece con un sentido restringido en los estudios I-IV, desemboca en su dimensión ética y moral en los estudios VII-IX, para finalmente alcanzar una dimensión ontológica en el estudio X. Así, la acción o *praxis* como unidad analógica se despliega a lo largo de la obra. De aquí se derivan dos consecuencias más. En primer lugar, que el criterio por el que se define el sí mismo no es el de la verdad, como sería en el caso del sujeto moderno, sino el de la veracidad. Esto se pone de manifiesto por las preguntas que dirigen el desarrollo de la obra: ¿Quién habla? ¿Quién actúa? ¿Quién narra? ¿Quién es el sujeto moral de la imputación? El sujeto del que aquí se trata no se refiere al sujeto como fundamento último de la realidad, sino al sí mismo responsable de sus acciones. En segundo lugar, este sí mismo es un sujeto que se conoce de manera fragmentaria y a través de múltiples mediaciones, por lo que no posee una comprensión clara de “sí a sí”. Sobre este encuadre general del sí mismo, pasaremos ahora a explicar las dialécticas que lo integran comenzando con la dialéctica de la ipseidad (*ipse*) y de la mismidad (*idem*).

Para exponer la dialéctica de la ipseidad-mismidad retomaremos dos términos expuestos en *Temps et récit* y que se han mencionado en el apartado anterior a propósito de la génesis de la identidad narrativa: identidad *idem* e identidad *ipse*. Estas dos nociones, que en dicha obra se relacionaron con el tema de la temporalidad, ahora se plantean directamente con el problema de la identidad personal. La identidad *idem* o mismidad se refiere no solo a una identidad numérica, es decir, a la unicidad del sujeto al que se refiere, sino también a aquello que se presenta como un elemento generalmente estable y que se mantiene en el tiempo. Para Ricoeur, el carácter es aquello que en la persona representa la mismidad. Por su parte, la identidad *ipse* o ipseidad es también aquello que el sujeto puede mantener en el tiempo, pero cuya permanencia es distinta por su índole ética: la capacidad de reconocer los propios actos y el mantenimiento de la palabra dada. A continuación, profundizaremos en cada uno de los polos que integran esta dialéctica.



El tema del carácter —como ejemplo paradigmático de la identidad *idem*— es un elemento constante en la antropología filosófica de Ricoeur. Se halla presente en *Le volontaire et l'involontaire* (cfr. Ricoeur, 1950, pp. 333-349) como parte del involuntario absoluto al lado del inconsciente y de la necesidad. En el *Homme faillible* (cfr. Ricoeur, 1960, pp. 67-80) el carácter es la perspectiva finita por el cual el sujeto se abre a la vivencia de la libertad. En ambos textos el carácter se presenta como lo que no cambia en el sujeto. Esta noción, sin embargo, adquiere un dinamismo en *Soi-même comme un autre*, pues en esta obra Ricoeur (cfr. 1990, p. 146) concibe el carácter como el conjunto de disposiciones adquiridas y durables por las cuales se reconoce a una persona.

Ricoeur entiende por disposiciones adquiridas tanto los hábitos como las identificaciones por las cuales una persona se reconoce. Los hábitos dan una historia al carácter debido a que posee una dimensión temporal, al ser un proceso de innovación y sedimentación. De innovación, porque la persona puede adquirir a lo largo del tiempo nuevas maneras de ser y de hacer o consolidar las ya existentes. De sedimentación, porque el constante ejercicio de estas permite que formen parte de la persona. En este punto la sedimentación recubre el proceso que en un inicio fue de innovación. Respecto a las identificaciones adquiridas, estas se refieren al conjunto de valores, normas, ideales y modelos sociales en los cuales una persona o comunidad se reconoce o se identifica. Para Ricoeur (1990), estos dos aspectos que constituyen el carácter son un buen ejemplo de la relación de la ipseidad y mismidad. El conjunto de hábitos e identificaciones es la mismidad, a través de la cual la ipseidad, el sí mismo responsable, se expresa. Desde esta perspectiva la mismidad recubre la ipseidad, y la ipseidad se manifiesta solo a través de ella. Aquí se puede decir: yo soy mi carácter. En esta primera relación, en donde aparentemente la ipseidad no se distingue de la mismidad, se puede advertir que la identidad del carácter desplaza la atención de la pregunta ¿quién soy yo? A la cuestión ¿qué soy yo?

Como ya se ha dicho, frente al carácter existe otro modelo de permanencia en el tiempo que revela con claridad la ipseidad: el mantenimiento de la fidelidad a la palabra dada. La palabra que se mantiene a lo largo del tiempo revela la constancia del cuidado de sí, a pesar del propio devenir de la existencia. Ricoeur expresa la diferencia entre mismidad e ipseidad de la siguiente manera: “Una cosa es la constancia del carácter y otra cosa es la perseverancia de la fidelidad de la palabra dada. Una es la continuación del carácter; otra la constancia en la amistad” (1990, p. 148). Como

se puede observar, la constancia y el cuidado de sí que plantea, implica un horizonte de relación con el otro, ya que el mantenimiento de la palabra dada, el cultivo de la amistad exige al otro distinto de sí. Ricoeur, a diferencia de Heidegger, quien afirma que el horizonte del cuidado es el ser-para-la muerte, propone como horizonte la fidelidad a la palabra dada al otro.

Esta justificación ética, tomada en tanto que tal, desarrolla sus propias implicaciones temporales, una modalidad de permanencia en el tiempo susceptible de ser opuesta polarmente a la del carácter. Aquí precisamente la ipseidad y la mismidad cesan de coincidir. Aquí en consecuencia se disuelve la equivocidad de la noción de permanencia en el tiempo (Ricoeur, 1990, p. 149).

Llegados a este punto, es necesario preguntarnos: ¿cómo Ricoeur articula la relación entre identidad narrativa y la identidad personal expresada en la dialéctica de la ipseidad-mismidad? La cuestión también se podría formular de la siguiente forma: ¿cómo transferir al sí mismo la dialéctica de la concordancia-discordancia propia de la construcción de la trama? El desarrollo pormenorizado que el filósofo francés realiza de esta articulación lo expone en el tomo III de *Temps et Récit*. Aquí solo se señalarán los aspectos más relevantes. El punto de partida es entender que la identidad narrativa implica una construcción de la trama (*mise en intrigue*), en la cual se realiza una síntesis (un relato con sentido) de lo heterogéneo (diversidad de acontecimientos) o concordancia de la discordancia. Ahora bien, en la construcción de la trama se encuentran los personajes que son los sujetos de las acciones de esta y cuyas historias de vida se entrecruzan en el desarrollo del relato. “De esta correlación entre acción y personaje del relato resulta una dialéctica interna al personaje, que es el exacto corolario de la dialéctica de la concordancia y de la discordancia desplegado por la construcción de la trama de la acción” (Ricoeur, 1985, p. 175).

A partir de la cita anterior, podemos afirmar que, al adscribir los acontecimientos a los personajes de la narración, la dialéctica que rige el proceso de configuración del relato se “interioriza” en los propios personajes, de tal manera que la construcción de la trama es al mismo tiempo la configuración de cada uno de los personajes. Por ello, construir la trama de un relato significa construir el relato de una vida, en este caso, el de los personajes.

A partir de aquí, Ricoeur realiza una segunda operación de transferencia que va del personaje al sí mismo, a la persona misma. La manera en que se realiza esta segunda transferencia es a través de la operación de *mimesis* III o refiguración, proceso mediante el cual, el lector, al entrar en contacto con el mundo de sentido desplegado por la obra, asimila e introyecta en su experiencia aquello que puede dotar de sentido y unidad a su propia existencia. Este paso del personaje a la persona es de tal trascendencia que un estudioso de la obra de Ricoeur como es Johan Michel, que afirma: “la identidad personal es así salvada del caos, de la multiplicidad y de la disonancia [al expresarse] [...] bajo la forma de una identidad narrativa gobernada por la dialéctica de la concordancia-discordancia” (2006, p. 83).

Esta posición de la hermenéutica de Ricoeur es importante porque, por una parte, corresponde al momento de aplicación de la hermenéutica de Gadamer y, por otra, se opone a las tesis estructuralistas donde el texto solo tiene sentido por las relaciones internas de oposición que se generan en él. Precisamente la teoría de la triple mimesis, ya expuesta con anterioridad, rompe el cierre interno del texto y lo abre a una dinámica en la que la construcción de la identidad personal se hace a través de la elaboración de la identidad narrativa.

Una vez clarificada la relación entre la identidad narrativa y la dialéctica de la ipseidad-mismidad, Ricoeur en el estudio VI de *Soi même comme un autre*, se pregunta ¿cómo un recurso tan frágil puede servir a la construcción de la identidad personal? La pregunta es pertinente debido a que, en la propia creación literaria, la construcción de la trama pone en cuestión la ipseidad del sujeto. Así pues, al respecto el filósofo francés afirma:

En una filosofía de la ipseidad como la nuestra, se debe poder decir: la posesión no es lo que importa. Lo que sugieren los casos límite engendrados por la imaginación narrativa, es una dialéctica de la posesión y la desposesión, del cuidado y del descuido, de la afirmación de sí y del ocultamiento de sí. Así la nada imaginada del sí, deviene en ‘crisis’ existencial de sí (Ricoeur, 1990, p. 198).

Una vez reflexionado sobre la dialéctica ipseidad-mismidad, Ricoeur desarrolla la dialéctica ipseidad-alteridad, la cual se encuentra de forma implícita en la primera dialéctica. Y es que, si la identidad “ipse” tiene como rasgo esencial el mantenimiento a la palabra dada, entonces la fidelidad a la palabra dada implica necesariamente una alteridad a quien va dirigida dicha palabra. Al respecto, Ricoeur afirma: “El

mantenimiento de sí, es para la persona la manera de comportarse con el otro que puede contar consigo mismo. Porque alguien cuenta conmigo, soy responsable de mis acciones delante del otro” (1990, p. 195). Por tanto, dado que la fidelidad a la palabra dada es el rasgo esencial de la ipseidad, y esta fidelidad se da de cara al otro (dimensión ética), entonces la alteridad es constitutiva de la ipseidad. A continuación, se expondrán los rasgos más importantes de esta dialéctica, en la cual se integra la dialéctica de la ipseidad-mismidad.

Ricoeur expresa la dialéctica de la ipseidad-alteridad en su dimensión ético-política a través de lo que él llama la intencionalidad ética: “Llamamos ‘intencionalidad ética’ a la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para el otro en instituciones justas” (1990, p. 202).

Para iniciar el análisis y explicación de esta expresión empezaremos por ubicarla en el contexto en la que se encuentra. La intencionalidad ética se desarrolla en el estudio VII de *Soi-même comme un autre* que precisamente lleva por título: “El sí y la intencionalidad ética”. Con este apartado se inicia el momento prescriptivo de la obra, después de haber pasado la etapa descriptiva (estudios I-IV) y la narrativa (estudios V-VI).<sup>4</sup> En este proceso ternario, la noción del sí mismo —que está siempre presente a partir de la pregunta ¿quién?— se ha ido enriqueciendo cada vez más, pues se ha pasado de la pregunta ¿quién habla? (Estudio I) a la cuestión ¿quién es el sujeto responsable de sus actos? (Estudio VII). Este proceso de enriquecimiento que experimenta la noción del sí mismo, según palabras de Dosse “[...] aparece [...] como el de una toma de responsabilidad, de un compromiso que asume la prueba de la travesía de la experiencia como modo de un advenimiento de sí” (2008, p. 538).

Otro aspecto importante que nos sirve para contextualizar la intencionalidad ética, que se mencionó en líneas anteriores, es tomar en consideración la diferencia conceptual que propone Ricoeur (1990) entre ética y moral. La primera la define como la tendencia hacia una vida buena, asumiendo así una perspectiva teleológica de orientación aristotélica. La segunda consiste en la obligación que impone una serie de normas generales, es de carácter deontológico y en este sentido de corte kantiano. Para Ricoeur la relación entre ética y moral es de mutua interacción e influye directamente en la comprensión de la ipseidad, pues permite comprenderla ya desde la estima de sí (dimensión teleológica), ya desde el respeto de sí (dimensión deontológica).

<sup>4</sup> François Dosse, en su obra *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie* (2ª ed.), p. 535, nos recuerda que este proceso ternario está inspirado en la manera de proceder del pensamiento kantiano.

Una vez contextualizada la expresión pasaremos a explicarla. Para Ricoeur, la vida buena es un concepto de carácter formal, en donde lo “bueno” consiste en el conjunto de ideales que cada uno posee. La “vida buena” sirve como idea-límite hacia la cual se orientan y articulan las acciones particulares (que tienen su fin propio) y los planes de vida. Ahora bien, en esta tensión dialéctica que el sí mismo vive entre prácticas particulares y vida buena, se realiza un proceso de interpretación, que consiste en el ajuste de las prácticas concretas con aquello que considera vida buena. De esta forma, se establece un “círculo hermenéutico”, es decir, un proceso de interpretación entre el todo que es la vida buena y la parte que son las acciones concretas que se realizan en la praxis cotidiana. Esta interpretación del sí, que constituye la base de la estima de sí, requiere de un juicio que valga para el sí mismo como una evidencia de la experiencia vivida, y que para los otros al menos se muestre plausible. A este juicio de evidencia plausible, que es capaz de articular de manera adecuada las prácticas concretas con la vida buena, Ricoeur le llama *phronesis*. Ahora bien, si la estima de sí consiste en la coherencia entre aquello que se considera la vida buena y las actuaciones concretas que se dirigen a dicho fin, ¿en qué sentido la estima de sí, como una dimensión ético-existencial del sí mismo, remite a la alteridad? ¿Cómo la vida buena rompe el solipsismo egoísta y me abre al otro?

Ante estas cuestiones Ricoeur comienza haciendo dos aclaraciones. La primera es de tipo gramatical, que consiste en afirmar que la estima de sí no significa estima de “mi”. Al contrario, la presencia del pronombre reflexivo, en la expresión “estima de sí”, indica la inclusión de las demás personas gramaticales. Por ello la intencionalidad de la vida buena no es una búsqueda solipsista del yo, sino que forma parte de la comprensión hermenéutica del sí mismo. La segunda aclaración es que el sí mismo, solo puede desplegar sus potencialidades a través de la mediación del otro y dentro de un horizonte de relaciones de intersubjetividad. Por ello, la solicitud y cuidado del otro es en realidad un despliegue de la estima de sí. En este sentido, Ricoeur no duda en afirmar: “La estima de sí y la solicitud no pueden vivirse y pensarse la una sin la otra” (1990, p. 212).

Para plantear la relación entre estima de sí y solicitud, Ricoeur retoma la propuesta aristotélica de la amistad expresada en la *Ética Nicomáquea*. En el libro I de dicho texto Aristóteles asevera: “[...] la amistad es una virtud o algo acompañado de la virtud y además algo necesario para la vida. En efecto sin amigos nadie querría vivir” (1985, p. 322).

A partir de esta cita, analizaremos algunos conceptos clave que Aristóteles realiza sobre la amistad, y comprenderemos por qué Ricoeur lo asume como punto de referencia en su reflexión sobre la alteridad.

En primer lugar, hay que destacar que la amistad se presenta como una “necesidad”. Esta necesidad vital revela, en su estrato más básico y primitivo, la falta y la incompletud propia del sí mismo y, en consecuencia, desde este estrato se encuentra la apertura al otro. En segundo lugar, y partiendo de este dato antropológico, pasamos a una afirmación fundamental en el pensamiento aristotélico: la amistad es ante todo una virtud porque, en su expresión más elevada, se realiza cuando uno ama el bien que hay en el otro y se procura un bien mutuo. Así lo expresa Aristóteles: “La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues en la medida que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro” (1985, p. 327).

De esta forma, la amistad perfecta, en sentido aristotélico, pone al sí mismo en una doble apertura. Una apertura a la vida buena, pues la amistad es amar lo bueno; y una apertura al otro, ya que el sujeto amado es el que porta el valor de lo bueno. Ahora bien, la verdadera amistad como apertura de amor al otro en su bondad se caracteriza por la igualdad, la reciprocidad y en consecuencia la mutualidad. Estos rasgos esenciales de la amistad, desarrollados por Aristóteles, son los que retoma Ricoeur para mostrar cómo la estima de sí, dirigida hacia una vida buena, atraviesa necesariamente la alteridad del otro, y que el filósofo francés resume en el concepto de solicitud.<sup>5</sup> En este punto de la relectura de los textos aristotélicos, conviene citar un texto de Ricoeur que nos sirve de síntesis del camino recorrido hasta aquí: “A la estima de sí, entendida como momento reflexivo del deseo de una vida buena, la solicitud agrega esencialmente la de la *falta*, que hace que nosotros tengamos *necesidad* de amigos; por efecto de retorno de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se apercibe a sí mismo *como* otro entre los otros” (Ricoeur, 1990, p. 225).

La expresión clave en este texto es el “efecto de retorno de la solicitud sobre la estima de sí”, ya que, asumiendo los rasgos esenciales de la reciprocidad, la igualdad y la mutualidad entre el sí y el otro, la afirmación de Ricoeur agrega un elemento

---

<sup>5</sup> Sin embargo, para Ricoeur, la amistad no agota la experiencia de la solicitud. Junto a ella está la solicitud del otro que conmina a la responsabilidad, como en el modelo de Emmanuel Lévinas. También se encuentra la solicitud del otro que sufre. Entre estos dos extremos, que se caracteriza por la disimetría en las relaciones, se encuentra la amistad como el término medio en donde la igualdad y la reciprocidad son elementos constitutivos de ella.

importante que consiste en que el sí mismo se puede captar *como* un uno entre los otros; es decir, hace hincapié en el proceso de descentramiento que el sí mismo experimenta en la vivencia de la amistad, como experiencia de alteridad. De este proceso de descentramiento, en donde el sí mismo no ocupa un lugar privilegiado, se desprenden tres rasgos importantes. La reversibilidad, en el que el yo puede ser a la vez un tú, y viceversa. La referencialidad del yo, que consiste en que cada yo es irremplazable dentro del discurso y de la acción. Y finalmente se encuentra la similitud, la cual, en palabras de Ricoeur “[...] es el fruto del intercambio entre la estima de sí y la solicitud por el otro. Este intercambio autoriza a decir que no puedo estimarme a mí mismo, sin estimar a otro como un yo mismo” (1990, p. 226).

La similitud es la clave de bóveda en la que remata la amistad, pasando por la igualdad, la reciprocidad y la solicitud en general. La similitud permite al sí mismo considerarse *como* otro. Está consideración se da en imaginación y simpatía, y a su vez permite reconocer al otro como un sí mismo. Así, la reversibilidad y la irremplazabilidad desembocan en la estima mutua.

Continuando el trayecto de la dialéctica de la ipseidad-alteridad nuevamente formulamos una pregunta que nos oriente en el camino: ¿Cómo a partir de la solicitud, cuyo momento más importante es el de la similitud, se puede pasar al ámbito de las instituciones y por ende al espacio político?

En un primer momento se puede pasar del ámbito de la amistad a la dimensión político-social, siguiendo las indicaciones de la Ética Nicomáquea, en donde las relaciones de amistad forman necesariamente pequeñas comunidades, que a su vez están integradas en una comunidad política más amplia. Ahora bien, para que esta comunidad general pueda desarrollarse adecuadamente, se requiere de la virtud de la justicia, la cual ha de garantizar unas relaciones armónicas entre los miembros de dicha comunidad.

A partir de esta indicación que presenta el texto aristotélico, Ricoeur expone la siguiente argumentación. El paso de las relaciones interpersonales —puestas bajo el tema de la amistad— al de las relaciones sociales de mayor amplitud, que exigen la presencia de las instituciones, se hace a través de la interacción entre la estima de sí y la solicitud. La apertura del sí mismo al otro, así como el reconocimiento de la reciprocidad y mutualidad entre ellos, le permite al sí mismo “apercibirse” *como* un uno entre otros. Esto significa que no solo se percibe como un tú, cuya relación se da cara a cara, sino que el sí mismo se descubre en el ámbito más general de los

“otros”, es decir, en el ámbito donde aparece el tercero, *le tiers*. De esta forma, la intencionalidad de la vida buena a la que tiende el sí mismo, no es solo la coherencia de sus acciones con aquello que considera la vida buena; es además la apertura al otro, en su dimensión más interpersonal cuyo paradigma es la amistad; y también en su dimensión más general, en su relación con los otros, con los anónimos y cuyo paradigma es la institución. Ahora bien, pasando por estos tres niveles —personal, interpersonal e institucional— en todos ellos se busca construir la vida buena. No obstante, el último nivel requiere, para la vivencia de la igualdad, ya no la virtud de la amistad, sino de la justicia, en donde el sí mismo que desea la vida buena, adquiere una nueva determinación: a cada uno según su derecho. Con esta afirmación entramos de lleno en la dimensión política del pensamiento de Ricoeur.

Como el objetivo de la presente investigación no es profundizar en el pensamiento político del filósofo francés, bastará con precisar de manera muy breve algunos conceptos que relacionan directamente la intencionalidad de la vida buena con la dimensión política, en la que se expresa la dialéctica de la ipseidad-alteridad.

El primer concepto que hay que aclarar es el de institución, que Ricoeur define como: “la estructura del *vivir-en conjunto* de una comunidad histórica —pueblo, nación, región, etc.—, [la cual] es irreductible a las relaciones interpersonales” (1990, p. 227). Así, el sí mismo se encuentra de suyo, instalado de antemano en el entramado de relaciones con los otros, con los anónimos, con los terceros. Ahora bien, Ricoeur, siguiendo a Arendt, considera que el rasgo fundamental de la institución es el del *poder-común* más que el de la violencia ejercida como dominación. Este concepto de institución es de carácter general y se distingue de aquella estructura donde se ejerce la dominación directa de los gobernantes a los gobernados y que es solo un ejemplo concreto e histórico de la institución. Dicha instancia entendida en el primer sentido tiene su fundamento en la acción misma de los individuos que la integran, y, además, se caracteriza por la pluralidad y la concertación. La pluralidad consiste en la amplitud de relaciones interhumanas que se dan en dicha institución y donde el encuentro cara a cara desaparece. La concertación se entiende como el tejido de relaciones humanas que se generan en ella y que se expresan como una acción pública. Ahora bien, para construir la igualdad entre los miembros que la integran es necesaria la justicia —en sus diversas modalidades— para regular mediante el derecho la pluralidad que se da en ella.

Para concluir este apartado es importante realizar la siguiente reflexión. El pensamiento que Ricoeur inicia en la dialéctica de la ipseidad-mismidad, y que



concluye en la dimensión política de la ipseidad-alteridad, es un movimiento dialéctico que avanza mediante círculos concéntricos cada vez de mayor amplitud. En este sentido, este movimiento del pensamiento se encuentra inspirado en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, ya que en cada una de las dialécticas que hemos analizado, los elementos primeros (antecedente) se integran a otros de orden superior (consecuente). El consecuente asume los contenidos del antecedente y amplifica sus alcances. De esta forma el sí mismo que busca la vida buena no puede hacerlo sin los otros y al margen de las instituciones. Como se puede observar con claridad, la coincidencia con Hegel en este sentido no puede soslayarse. Sin embargo, a diferencia de Hegel, Ricoeur rechaza cualquier afirmación que tenga pretensiones de un saber absoluto. Las conclusiones tanto de *Temps et récit* como de *Soi-même comme un autre*, lo ponen de manifiesto. En *Temps et récit* se renuncia explícitamente a la afirmación de que la narración supere de forma total las paradojas del tiempo. En *Soi-même comme un autre*, los estudios en los que el sí mismo se va configurando, se caracterizan por ser fragmentarios. El texto final con la que se cierra el esbozo ontológico del Estudio X lo ponen de manifiesto: “Me parece que esta dispersión conviene totalmente a la idea de la alteridad. Sólo un discurso distinto de sí mismo, diría plagiando al *Parménides*, y sin aventurarme más en el bosque de la especulación, conviene a la meta-categoría de la alteridad, so pena que la alteridad se suprima convirtiéndose en idéntica a ella misma” (Ricoeur, 1990, p. 410).

## CONCLUSIONES

A partir de la exposición de cada de uno de los apartados de la presente investigación, así como de las reflexiones que se realizaron al final de cada uno de ellos, desarrollaré una serie de conclusiones con el objetivo de profundizar los rasgos característicos de la antropología filosófica que Ricoeur despliega en su fenomenología hermenéutica. Para ello procederé de forma inversa respecto a los análisis de los conceptos que aquí se han reflexionado:

- La primera conclusión que es preciso mencionar teniendo como punto de partida las dialécticas de la ipseidad y alteridad, es el carácter ontológico de la antropología de Paul Ricoeur. El carácter ontológico hace referencia a que la reflexión del filósofo se dirige a comprender el “modo de ser”, del ser humano.

Este modo de ser no tiene nada que ver con las formas particulares de ser cada individuo, sino que se refiere al rasgo fundamental que le da identidad a toda persona. Para Ricoeur, este rasgo es el mantenimiento de la palabra dada al otro, lo cual permite afirmar que la alteridad es un constitutivo ontológico de la ipseidad. Este planteamiento de Ricoeur es de gran importancia, pues recordemos que para la fenomenología husserliana, tradición filosófica de la que parte el filósofo francés, la reflexión teórica del otro implicó siempre un problema a superar.

- Ahora bien, el que la alteridad sea una dimensión ontológica del sí mismo o de la persona, tiene una importancia capital que lo distingue de otras propuestas hermenéuticas, como por ejemplo la de Heidegger. La diferencia radica en que Ricoeur una vez que llega a través de la reflexión al suelo ontológico, tiende puentes entre ontología y otras dimensiones de la existencia, como, por ejemplo, la ética. Esto se debe a que la dialéctica ipseidad-alteridad, además de ser un modo de ser de la persona, implica una dimensión ética al pronunciar una palabra frente al otro. Esto se expresa con claridad en la intencionalidad ética expresada como “la búsqueda de la vida buena con y por los otros en instituciones justas”. La ontología sirve de base y se dirige a una dimensión ético-política. Todo lo anterior está en coherencia con la antropología filosófica que elabora, ya que es una antropología de la acción. Esto se puede apreciar de sus primeras obras agrupadas por el nombre *Philosophie de la volonté* hasta *Soi-même comme un autre*, en donde la categoría que sirve de hilo conductor es el actuar. De esta forma la identidad narrativa no solo da cuenta de quién es el sujeto, sobre todo destaca ¿quién es el sujeto responsable de sus actos?
- La identidad narrativa como síntesis de lo heterogéneo o la concordancia de la discordancia, nos permite pasar de la dimensión ontológica del sí mismo, a la dimensión histórica de las personas y sociedades. Esto es de gran relevancia debido a que confirma la conclusión anterior: un rasgo fundamental de la hermenéutica de Paul Ricoeur consiste en establecer puentes de contacto entre el suelo ontológico alcanzado por el pensamiento especulativo y las diversas dimensiones de la existencia humana: ética, epistemológica y en el caso que nos ocupa, histórica. La dimensión histórico-temporal que proporciona la identidad narrativa permite darle concreción tanto a las dialécticas de la

ipseidad-mismidad, ipseidad-alteridad como a la intencionalidad ética tratada en la investigación. De esta forma, “el deseo de una vida buena, con y para los otros en instituciones justas”, permite a través de la construcción de la trama (*mise en intrigue*), mostrar historias de vida de personas y de comunidades con “un rostro propio”, con todo lo que implica esta expresión. Además, como se expuso en la investigación, la identidad narrativa permite crear relatos con sentido en donde la concordancia puede prevalecer sobre la discordancia de los hechos. Esto a nivel político-social es fundamental, porque exigiría el conocimiento crítico del pasado y presente de una sociedad y en consecuencia la posibilidad de crear un proyecto político que busque el bien común de dicha sociedad. Sin embargo, la identidad narrativa, aunque es un medio para la construcción de personas y de comunidades no agota lo que las personas y comunidades son y hacen. Y esto se hace más patente si se relaciona con la imaginación social y cultural.

- El concepto de la imaginación social y la tensión que hay entre ideología y utopía pone de relieve la fragilidad de la identidad narrativa y en consecuencia de las personas y comunidades, ¿cuál es la razón de ello? Si tomamos la ideología en el sentido marxista del término, de inversión de la realidad o de manipulación superestructural respecto a las condiciones materiales de vida de una sociedad o la utopía también en su sentido negativo como huida o evasión de la realidad, nos podemos dar cuenta de que ambas funciones deben articularse a través de un relato, de una narración, para poder manipular y/o provocar una evasión de la realidad de la población y de las personas. Un ejemplo claro de esto sucede en las campañas para la elección de personas a puestos públicos de gobierno. En las contiendas que se establecen entre diversos partidos políticos, uno de los objetivos es ganar “la lucha por el relato”, es decir, la finalidad consiste en poder conectar con “el pueblo”, en captar sus deseos, sus problemas y aspiraciones a través del discurso. Ahora bien, la construcción de un relato de este tipo requiere de la operación de la concordancia de la discordancia propia de la identidad narrativa, con lo cual esta última podría ser utilizada como una herramienta de la ideología entendida como distorsión y manipulación de la realidad. En sentido opuesto, la ideología entendida en su sentido de cohesión y conformación de pertenencia de las personas a una sociedad, y la utopía como un proceso de imaginación

de nuevas formas de convivencia y de maneras de organizar la colectividad, se servirá de la narración para construir el discurso. La pregunta que surge por lo dicho anteriormente es ¿qué puede distinguir un discurso o narración cuya finalidad es la manipulación, de la identidad narrativa que tiene la finalidad de construir un relato con sentido de las personas o de colectividades si ambas requieren realizar la síntesis de lo heterogéneo? El elemento que las distinguiría de manera clara sería la intencionalidad ética que busca una vida buena con y para los otros en instituciones justas. Ahora bien, esta intencionalidad ética vería aumentada sus potencialidades de acción y transformación, si se articula con la utopía en su sentido positivo y de liberación, pues permitiría imaginar y proyectar nuevos mundos posibles de convivencia humana.

- Para terminar, solo resta decir lo siguiente. La persona que tiene como base ontológica las dialécticas de la ipseidad-mismidad, ipseidad-alteridad, puede conformar su historia de vida a través de la elaboración paciente y laboriosa de la identidad narrativa, la cual no agota su identidad personal. Junto con esto la intencionalidad de la vida ética, y la utopía en su sentido positivo, pondrían a la persona en apertura con los otros, en la búsqueda y construcción creativa de modos de vida nuevos, que sean buenos y justos para la colectividad y para la propia persona, y por tanto capaces de superar estructuras anquilosadas. Al llegar al final de este recorrido, me pregunto ¿no es precisamente esto lo que necesitamos hacer en estos tiempos que corren de pospandemia, para que no se instale sin más una “nueva normalidad”?

## REFERENCIAS

- Aristóteles, 1986. *Ética Nicomáquea*. Madrid, Gredos.
- Dosse, F., 2008. *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*. Paris: Le Découverte.
- Michel, J., 2006. *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*. Paris: Éditions du Cerf.
- Ricoeur, P., 1950. *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier
- Ricoeur, P., 1960. *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, P., 1965. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P., 1983. *Temps et récit I. Le cercle entre récit et temporalité*. Paris: Éditions du Seuil.

- Ricoeur, P., 1984. *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P., 1985. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P., 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P., 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P., 1997. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Éditions du Seuil.

# MUJERES, LITERATURA Y SOCIEDAD



## LAS ESPIGAS DORADAS, UNA REVISIÓN A LA AUTOBIOGRAFÍA DE ESTHER SELIGSON

*María del Coral Herrera Herrera*<sup>(t)1</sup>

El siguiente análisis no pretende agotar una de las facetas más interesante de la escritora mexicana Esther Seligson, únicamente es una muestra de su trabajo autobiográfico como una vía de introducción sencilla y cotidiana a la obra de esta gran escritora. Para tal efecto, creemos necesario hablar de manera somera sobre lo que se piensa de la biografía y la autobiografía, para continuar con el desarrollo del trabajo que da sentido a la propuesta de revisión de la obra de Seligson y concluir de manera ligera sobre lo dicho.

El texto biográfico o autobiográfico siempre ha sido una tentación para el escritor como un espacio de reencuentro y para sus lectores como la corroboración de la vida admirada de sus escritores. Conocer la vida de aquellos que impresionan al mundo por el manejo de la palabra y la capacidad de creación de historias, que se mueven en el tiempo relatando el pasado y construyendo futuros, que dan voces a personajes que marcan el acontecimiento y que se vuelven héroes de la humanidad, así como villanos depredadores o bien conjuntar la palabra y los ritmos sonoros que trasforman la vida y son letanía que acompañan los trabajos y las penas humanas, esos que para el común de nosotros son lejanos en cuerpo, pero presencias en el ánimo y compañeros constantes de nuestro transcurrir terrenal, esos escritores que también comen, sueñan, aman y mueren, son el motivo de querer saber sus cuitas y devenires; así, la biografía para los seguidores se vuelve una búsqueda irrefrenable.

La autobiografía entonces será el texto buscado, pues ya no depende de un biógrafo, de un investigador que siempre aparece ocultándose, ya que no puede dejar de mostrar su admiración o su desprecio ante el personaje reseñado; de esta manera, encontrar al mismo creador de obras hablando de sí, de sí mismo y de su vida muchas veces es un deleite esperado y temido, puede elevar la admiración o importunar con la cotidianeidad que abruma la admiración. Por ello nos encontramos en varias ocasiones temerosos ante lo que nuestro deseo como lectores nos impulsa, y todavía más complicada la búsqueda que aparece como tercer camino ante la necesidad o gusto de saber de la vida encarnada de un escritor, la biografía intelectual del mismo.

---

<sup>1</sup> Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México: cherrera2002@hotmail.com



Y es ahí cuando hacemos un alto para comprender mejor qué buscamos, pues si entendemos de qué trata una biografía tendremos que confiar en otro escritor, ya que esta versará sobre la historia de una vida, nombrada sujeto A —en este caso, la vida de un escritor— narrada por otra persona denominada sujeto B, donde se pretende conocer desde el inicio-nacimiento hasta la desaparición-muerte del sujeto A; ahora bien, el sujeto B se verá marcado por una serie de contingencias, gustos y acciones que serán parte de la historia contada y que darán forma a la trama de la vida del sujeto A, todo esto marcado en ocasiones por una línea temporal que parece avalar los acontecimientos del sujeto A. En esta relación se necesitará de la participación de otros sujetos y esto complace y complica la escritura veraz, por lo que al final tenemos un libro que de manera somera se mueve entre la veracidad y la ficción, ¡muy difícil relación esta de la biografía!

Por otro lado, tenemos la autobiografía que está marcada desde el inicio por un determinante que es la memoria del escritor. Compleja relación la del sujeto, pues se tendrá que mover entre la nostalgia y la realidad desplazada e incierta. Hablar de la propia vida, de la experiencia de sí mismo, de la relación con los otros, del tiempo y de su paso por la vida, requerirá una disciplina no solo en el uso de la palabra —el lenguaje en prosa—, sino de un distanciamiento de la persona con el sí mismo, además de situarse como persona real que relata su propia vida, pero vista en retrospectiva y recuperada mucho tiempo después. He aquí un problema que no se puede dejar de lado, ya que el esfuerzo que implica la rememoración, conlleva a ejercitar la memoria y pone en juego la búsqueda, dado que no solo se escoge el recuerdo, sino que se trata de un camino a recorrer en donde se busca ese recuerdo y a sus acompañantes, es también un ejercicio de voluntad que regresa y recolecta la imagen y la vivencia para después plasmarla a través del lenguaje. Todo un reto para el escritor, pues se enfrenta a una doble creación, a un doble o múltiple proceso de ida y vuelta constante, su presente escritural y su pasado vivido. Y la pregunta sería, ¿se puede ser veraz en este juego de temporalidades y afectos? ¿Cómo se enfrenta el creador al sí mismo como un personaje que ya ha sido?

¿La autobiografía, entonces, se podría decir que es una narración con pretensiones de verdad que se mueve de nuevo en la ficción? Difícil asunto dejaremos a los fenomenólogos que discuten sobre el tema, y solo añadiremos que nuestra posición es ver en ella un dejo perverso, ya que su esencia es tan dinámica que no puede separarse de la creación de ambientes que especulan entre el recuerdo y lo que se quiere recordar y decir; en otras palabras, se fricciona constantemente la ficción performativa.

Estas autobiografías son un manantial que brota de la misma necesidad de transformar el mundo a través del arte, un sublime manantial que el escritor necesita para poder sobrevivir al tiempo y quedarse en el mismo eternamente, ya no como un hacedor de historias sino como un inmortal de su propia historicidad. Y encontramos así, grandes autobiografías tejidas en verso o en prosa, confesiones muchas veces, podríamos revisar a Neruda, Gabriel García Márquez, Borges, Machado, entre muchos más, y de las escritoras que se podrá iniciar con la más grande, la mejor, Sor Juana Inés de la Cruz, Rosario Castellanos, Pizarnik, Mistral y de manera especial Esther Seligson, quien es el motivo de este escrito.

#### LA OBRA PARLANTE

Esther Seligson, escritora de mediados del siglo xx, dejó una autobiografía de las más intensas y profundas de la literatura mexicana en dos libros: *Todo aquí es polvo* (2010b) y *Simiente* (2010a) que salen a la luz el mismo año de su muerte: 8 de febrero de 2010. En estos dos textos existe un énfasis especial por las personas que fueron más cercanas a la vida de la escritora, pero a lo largo de toda su obra podemos explorar su vida y sus acciones, encontrar la huella de su pasado y sus sentires.

El propósito de este trabajo es señalar de manera especial la biografía intelectual de Esther Seligson. Sabemos que una biografía intelectual va dirigida a la obra del creador, más que a su vivencia cotidiana enmarcada por eventos y premios. Por ello, marcar la diferencia entre una y otra es importante, aunque no siempre separada, como es el caso de muchos escritores y como ejemplo podemos hablar de la vida de Mario Vargas Llosa que se encuentra claramente dirigida por su acontecer social. En el caso de esta escritora es claro que la cronología de su vida tiene que ver invariablemente con su producción. En especial las dos obras citadas anteriormente que fueron escritas y publicadas bajo la mirada de la misma Esther.

Los datos biográficos de Esther Seligson son: nació el 25 de octubre de 1938 en la Ciudad de México, su padre de origen polaco se llamó Szlome Zeligson —Salomón Seligson—; arribó a la Ciudad de México aproximadamente a los 20 años de edad y se dedicó a la relojería en el centro de la misma; la madre de la escritora Miriam —María— maña Berenfeld llegó a la capital a los siete años con sus padres; el matrimonio Seligson fue concertado como la ley judía lo prescribe, a través de una

casamentera y sin intervención de las partes, ellos procrearon dos hijas, Esther fue la segunda, quien se casó a los 19 años con Alfredo Jozkowicz y tuvieron dos hijos: Leo y Adrián. Esther Seligson dedicó su vida a escribir, a recuperar su anclaje judío, a recorrer el mundo, a buscar la libertad y el conocimiento, a las artes esotéricas, a traducir a varios filósofos y será una maestra recordada por sus alumnos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por su increíble capacidad y gran soberbia; murió en 2010 cuando el corazón por fin dejó de doler, tras varios años de terrible angustia y culpa, pues el suicidio de su hijo Adrián nunca lo superó. En general, podríamos hablar de una vida de búsqueda en el conocimiento de todos los tipos, ella fue una intelectual y académica, pero también indagó en varias cosmogonías, múltiples saberes que le abrieran a otras latitudes de comprensión.

Escritora que aborda diferentes géneros literarios: cuento, novela, poesía, crítica, ensayo, estudiosa de códigos y lenguajes a lo largo de treinta y un años, con aproximadamente veintiocho libros publicados y una variedad enorme de artículos para revistas, trabajos académicos y crónicas teatrales; la obra de Esther Seligson ha configurado un espacio que requiere de estudio, su producción literaria, quizá una de las más originales de los años setenta en México es hoy una muestra de lo que el siglo xx y sus acontecimientos en el orden de la creación produjo.

Su primera obra apareció a la venta en 1969, *Tras la ventana un árbol*, publicada por la editorial Bogavante de la serie Escritores Latinoamericanos, pequeño libro de relatos y cuentos. Esta primera publicación contiene múltiples temas, todos ellos anclados en la ficción narrativa que va del recuerdo de una infancia recobrada a la creación de historias hijas de la imaginación, así inicia el juego con sus lectores partiendo de una serie de movimientos pendulares que nos encaminan a una sucesión de epifanías sobre las que transita la obra completa de la escritora en ese vaivén entre su vida y su obra y cito a un gran amigo de la escritora, José María Espinasa, a propósito de esto: “Conjugar el hecho personal de una manera mítica, en donde lo personal adquiriera una importancia que rebasa lo anecdótico” (2006, p. 347), comentario directriz de lectura de la obra de Seligson, la vida de esta escritora, sus vicisitudes y el contenido de las tramas requieren revisión tanto histórica como emocional.

Destaco una narración en especial, *Infancia*, en un entramado ficcional la narradora cuenta la historia de su padre, ordena los acontecimientos y los presenta desde el recuerdo, tiempo subjetivo que en anacronía revive el paso de un padre desde

su lugar de origen hasta la llegada a un nuevo espacio, de Polonia a México, el hecho es la coincidencia con la historia del padre real de la escritora.

La descripción de este niño nos permite de alguna manera ir recorriendo una biografía que se oculta, pero que de manera muy interesante aparece en el primer cuento, de este primer libro publicado; sabemos que el padre de Seligson llega a México en los años treinta, la similitud del lugar de nacimiento original con los paisajes descritos en el cuento es notoria, descendiente de una familia judía ashkenazí, padre polaco y madre rusa, nos muestra este índice a entender y a interpretar.

En la narrativa completa de la escritora siempre encontramos indicios; como se ha dicho, ella dejaba como pequeñas muescas, señas, incisiones, roturas, en un juego para estar y no estar; ella siempre procuró entablar un diálogo, le interesaba que sus lectores entraran al juego de la interpretación, dirige para que vislumbremos los significados, así habla de ella y de su vida de a poco y a cuentas de ámbar esparcidas por sus textos: “La vida personal es una serie de retazos de realidades simultáneas, una sobreimposición de tramas que igual se enhebran arbitrariamente en la rememoración” (Seligson, 2010b, p. 38) .

En su primer libro publicado aparece su padre, en el último también; la tercera narración de *Todo aquí es polvo* resume sus afectos haciendo una tabla rasa de sus emociones respecto a su familia y en boca del padre conjura las relaciones con el mundo íntimo que los gobernaba: “como experiencia psíquica directa el padre es, en el mejor de los casos, una especulación, mientras que la madre es el hecho primero y más absoluto de la vida”, un elemento materno indiscutible en esa fragancia a nata fresca era la abuela —causante de casi todos los conflictos familiares asegura mi hermana—, madre de mi madre” (Seligson, 2010b, p. 81).

Un mundo de exiliados, un mundo injertado en un país tan diferente donde las caretas y los disfraces se usan a diario para sobrevivir, un mundo de silencios y de especulación sobre el que flotaba el dolor no dicho, la esperanza oculta, el tiempo ido. Interesa decir que en esta narración titulada *Él*, mi padre se encuentra un pasaje que parece una confección, o una declaratoria:

*Él*: ya que nunca me tomaron en cuenta, tampoco yo tomo en cuenta a nadie. *Ella*: como nunca me tomaron en cuenta, voy a obligar a todos que me tomen en cuenta. *Hermana*: Hago de cuenta que me toman en cuenta para hacer de cuenta que no tomo en cuenta

a los demás. *Yo*: alejo lo que amo y a quien me ama por temor a que acaben por no tomarme en cuenta. *Marido*: finjo que me tomo en cuenta *ergo* no permito que dejen de tomarme en cuenta. *Primogénito*: tomo en cuenta a los demás para que los demás me tomen en cuenta. *Adrián*: huyo de la realidad como mi madre huyó de mí sin tomarme en cuenta. *Amante*: dejo de tomarte en cuenta para estar seguro de que no dejaras de tomarme en cuenta [...] (Seligson, 2010b, p. 46).

Relatar lo contundente de sus relaciones, pasando lista a sus afectos más importantes y definiendo el comportamiento de cada uno. Elementos autobiográficos que marcan la narración por la significativa presencia “de un de más” que no va con las fechas, sino con la sustancia del ser en el mundo.

Así, para conocer al padre y saber cuál fue la relación con la madre y las hijas tenemos de primera mano estas dos narraciones que de igual manera abren y cierran al retrato de la madre, de la revisión de los últimos 120 días de la vida terrena de Miriam, en donde se enlaza la tradición con la descripción, recurso etopéyico:

Antes de esos últimos ciento veinte días que mencioné le preocupó el Infierno, así, con mayúscula, más como un concepto que como un lugar de extravagancias literarias y/o cinematográficas a las que era muy dada pues se crió entre las viejas calles del antiguo Centro en el flujo efervescente y móvil de las creencias populares ajenas, por otra parte, a las del entorno familiar judío (Seligson, 2010b, p. 18).

La madre Esther, mujer vital con gustos musicales y gran amante de viajes, fue la precursora de esa pasión por recorrer el mundo de nuestra escritora; Miriam se quedó encerrada en casa, Esther siempre estuvo en fuga, quizá por ello la propia escritora comentó que: “¿Es Camus quien dice que las autobiografías se escriben en el fondo para autojustificarse?” (Seligson, 2010b, p. 108).

¿*Todo aquí es polvo* fue el libro de la autojustificación? Seligson ahí se permitió volver a contemplar su historia y confesar (se) y expiar la dolorosa verdad del final de su existencia. En ese trayecto tan personal ella cuenta, recuenta y da respuesta, no podría ser de otra manera en una autobiografía intelectual; tomemos un ejemplo:

Sabido es cuán imposible resulta reconstruir el exacto pasado desde el presente, por muy prustiana que pudiera ser nuestra memoria, amén de que yo salí de casa dos días antes de

cumplir 19 años, y ella se quedó dentro de ese oleaje hasta pasados los 30 años, tiempo suficiente para que la atmosfera, al decir de mi padre, “le amargara la existencia” y hasta los buenos recuerdos, y dado que este escrito no es Historia, ni mucho menos un testimonio en el que esté asentada la Verdad y nada más que la Verdad —tan aleatoria como la Realidad—, poco relevantes son mis idealizaciones, inventos, enfoques, distorsiones y/o puntos de vista —“puisqu’ici bas tout n’est que recommencement”, canta Edith Piaf—, si la mayoría de los personajes se encuentran ya en el Mar de las Alamas (Seligson, 2010b, p. 80).

Lo sabe siempre y aun así escribe sus recuerdos, los categoriza en una gran ironía, al igual que fue siempre su manera de ver la realidad.

Volvamos a la cronología de sus publicaciones, dejemos por el momento *Todo aquí es polvo*. Su segunda publicación fue premiada con el galardón que otorgan los escritores a sus colegas, El premio Xavier Villaurrutia, ella lo recibió en 1973 por su *nouvelle Otros son los sueños*, obra que ya despliega una constante en la narrativa de la escritora: el viaje, el exilio, la diáspora. La protagonista de esta pequeña novela va inmersa en ritmos que fluctúa en un ir y venir por su historia, la historia de la familia y la historia del pueblo judío, la temporalidad narrativa obliga a una lectura atenta para poder seguir el hilo de las varias acciones, la digresión intencional incluye fijar la atención en las diferentes lecturas a un pretexto, La Biblia, a la historia de las mujeres y a la relación en pareja; en paralelismo encontramos de esta manera el viaje en tren y el viaje en el tiempo subjetivo del recuerdo. La relación con el padre se complejiza, ya no solo es Salomón, ahora es el “innombrable”, sus preguntas se dirigen al dios judío, entra en claro reproche. La relación emocional con la pareja también se encuentra crítica y deficiente, la protagonista se aleja para poder respirar y ver con claridad, buscar, como siempre buscar partiendo, la diáspora va en la sangre de la protagonista y de su creadora.

Su siguiente libro es *Tránsito del cuerpo* (1977), primer libro de poemas. Para Seligson la poesía es un trabajo de infinitos reencuentros y de insondables sensaciones, en su creación poética topamos con lo más íntimo del yo lírico, en cada pieza se expande el ser, su ascenso por la poesía inició en 1977 y lo vemos terminado poco antes de su muerte. La poesía la acompaña en su quehacer creativo, sus libros de poemas: *Mandala, En su desnuda pobreza, Alba marina, Oración del retorno y a Los pies de un*

*Buda sonriente*; el trabajo escritural recrea y desarrolla las vivencias más trascendentes de la escritora, su poesía nos pone frente a los mitos y creencias personales: el amor, la soledad, la súplica y la búsqueda, en ella se relata una vida; de manera sesgada el yo lírico presenta el sabor y el color de la poeta, quizá podemos decir que ahí encontramos su autobiografía, más personal, ya no es el relato de sus padres o hijos, sus amores o pasiones, es la poeta diciéndose, se dice para escucharse, en letanía se autoconsuela y se reconstruye; el sufrimiento de la búsqueda se solaza en la palabra en la escritura, su única verdad y compañía; el libro de poesía es *Su Libro*, se conjuga con el cosmos, la madre y el tiempo, retorno al lugar de origen, es su *Tikún* (2006):

### VIII

Hacia ti Madre camino de nuevo  
no busco nido ni consuelo  
árbol desnudo me vestirá la primavera  
me embriagará de pájaros la aurora  
Viejos los cerros decía mi padre  
y aún así reverdecen

Hija soy del viento  
jornada descalza distancia  
no tonto con las esfinges y sus preguntas  
demasiado conozco la palma de mis manos  
aún así cometo los mismos errores  
planto carrizos en el fango  
y me embelesan sus pistilos escarlatas  
puro espejismo de flor  
que amustia el medio día a plomo

Dale la bienvenida a mis pasos en Tu templo  
Madre  
que no me tome por sorpresa el encuentro  
recíbeme como a un huésped cualquiera  
ni menos huérfana ni más sufriente

apenas con el peso leve  
de la infancia  
la profunda herida irreparable  
a su inocencia (Seligson 2010a, p. 80).

El análisis de su obra continúa con la publicación en 1978 de dos textos: *Luz de dos y De sueños, presagios y otras voces*, obras que se conciertan de relatos que a través de un lenguaje sutil y de historias coyunturales crea las atmósferas necesarias para sumergir al lector en sensaciones y percepciones fuera de lo cotidiano. El trabajo creativo se fija en una variedad sinestésica. En especial quiero señalar un aspecto que sabemos de Esther Seligson y que se verá reconfigurado en la obra *De sueños, presagios y otras voces*, el trabajo de remitizar la historia de su pueblo y cito:

Al peregrino lo llamaron Rey de justicia, le entregaron por cetro el fuego sagrado de la espina dorsal y el cerebro, por manto sobre los hombros le echaron el Bien, la Belleza y la Misericordia, y le sentaron sobre el trono del Zafiro en el medio del día entre las aguas superiores. Principio del equilibrio, Faz brillante el peregrino desempeñaba también labor de sacerdote y extendía su gobierno, más allá de la bóveda de estrellas, hacia el lejano país de los hombres transparentes, la ciudad de los azules cristales. Jeru, morada de los seres que dan nacimiento a sí mismos en constante transmutación. De ellos se dice que fueron su propio padre y madre y de él, rey de sacerdotes de la Jeru, Salem, que encerraba el misterio de la dualidad unificando materia y espíritu, movimiento femenino y vital aliento masculino (Seligson, 1978a, p. ).

Este fragmento inicial es una pequeña muestra de su pasión por los arquetipos, la cábala, las lecturas del talmud y los estudios del pueblo hebreo y relata segmentos de su vida como intelectual.

Su opción a la vida académica parte de su formación en diferentes lugares de conocimiento, en su juventud estudió Literatura Hispánica en la UNAM; posteriormente, participó en estudios sobre la literatura francesa en el Instituto Francés de América Latina (IFAL), en París sus estudios son dirigidos al pensamiento judío, asistió al Centre Universitaire de Etudes Juives, que tuvieron como finalidad su posterior ingreso al Mahon Pardes en Jerusalén. Su conocimiento en la lengua francesa le permitió traducir y estudiar a Cioran, Jabés y Lévinas, entre otros; sus lecturas sobre filosofía se notarán



de manera especial en sus libros de ensayos: *La fugacidad como método de escritura y Escritura y el enigma de la otredad*, publicados en 1988 y 2000, respectivamente, en donde se plantea el gran problema de la Otredad, siguiendo a Lévinas y cumpliendo uno de los preceptos de la religión judaica; *Ensayos y reflexiones* editado en 2011 mantiene ese estilo, y continua expresando su pensamiento más profundo.

Tiempo esencial de su vida académica fue su trabajo en el Centro Universitario de Teatro, donde aún hoy es muy recordada por sus alumnos, recoge en un texto extenso su experiencia en el mundo de la dramática, es gran crítica del espectáculo teatral y además estudiosa del mismo, encontramos sus aportaciones en un volumen titulado: *Para vivir el teatro* de 2008, escritos que aparecen por primera vez en distintas publicaciones, revistas y periódicos.

Vuelvo a la cronología que estaba siguiendo; para continuar, se publican tres novelas en la editorial Artífice: *La morada en el tiempo*, *Diálogos con el cuerpo* y *Sed de mar*.

*La morada en el tiempo* (1981), para algunos de sus críticos será la novela más importante de la obra narrativa de Seligson, en voz de Muñiz-Huberman (2002) podemos escuchar lo siguiente sobre esa obra en especial: arte de narrar: arte de detener el tiempo de vivir en el tiempo, de trasladar la Historia para contar las historias; los relatos de esta escritora judeo-mexicana siempre tocan el problema del tiempo, todas sus obras nos remiten a pensar sobre él, ¿qué del tiempo que nos habita y nos atraviesa? De ahí que podamos recurrir a Ricoeur para comentarla, cito al filósofo: “el tiempo es tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal” (Ricoeur, 1998, p. 562). Se piensa a través de la obra literaria, el registro histórico nos remite a otro registro, el del ser en el mundo, el tiempo de la prefiguración en palabras de Ricoeur, de ahí nace la historia para después verterse en lenguaje, la refiguración nos alcanza y podemos sumergirnos en el mundo desplegado de la obra literaria, la obra del lenguaje exquisito de Seligson.

La otra novela de 1981 es *Diálogos con el cuerpo*, propuesta innovadora en el manejo de los géneros, novela dividida en ocho partes (numerología simbólica), en cuya trama la mirada es el eje central que lleva al lector a un recorrido erótico y profundamente voluptuoso dirigido por el lenguaje hondamente lírico que se pasea seductor por el cuerpo intangible de las inteligencias y del deseo. En un solaz simbólico el lector entra en una verdadera vorágine de figuras retóricas que requieren ser comprendidas para saciar el gusto por la interpretación, es un reto a nuestra competencia lectora.

Evidencia una introspección que parte de la mirada, para recorrer la geografía corporal, la piel, y que se vale de los síntomas del deseo erotizado para recordar el espacio cerrado donde se ha manejado la sexualidad femenina por largos siglos. La psique toma presencia en la palabra y juega analógicamente con el placer de sentir, decir y escribir. Las herramientas para lograr el objetivo a ser develado son los signos-palabra, la enunciación-simbólica y el discurso-metáfora.

*Sed de mar* (1987), pequeña gran obra, trae de nuevo al mundo y al siglo xx a una gran heroína griega, Penélope. Seligson remitiza el personaje y tomará varios héroes de la Hélade para poner en crisis y tela de juicio su participación histórica, los vuelve a la vida, Tiresias, Electra, Eurídice, Ulises, Antígona, entre otros, retornan a la obra de arte y presenta de nuevo sus vivencias y razones.

El gusto por este juego discursivo es muy de esta escritora, Safamí comenta sobre ello: “la visión aléfica de Seligson hace que convivan episodios históricos distantes y distintos, empalmados a veces con relatos autobiográficos que se trasfiguran a través de personajes arquetípicos o alegóricos” (2009, p. 121); comentario preciso sobre una personalidad que siempre buscó respuestas en los arcanos diversos de la humanidad, conocida fue su sabiduría sobre el tarot, la astrología, numerología y ciencias tibetanas, saberes que regían su vida cotidiana.

Precisamente en su libro *Indicios y quimeras*, editado por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), colección Molinos de Viento, 1988, vemos esas otras cosmovisiones que pueblan la cultura y la civilización humana, *Indicios y quimeras* son una serie de relatos que intersectan en su entramado estos personajes femeninos que fueran tan queridas por Seligson, Penélope, Antígona, Electra, Eurídice, aparece constantemente en variedad de voces y su registro, exponiendo una voz nueva trabajada desde un canon que rompe con el ser mujer establecido por el mismo, narrativa de ideas no solo de costumbres.

De esa narrativa de las ideas y de la reflexión que desarrolló la escritora para evidenciar su postura como intelectual podemos decir que emerge su posición como un ser político en la correcta acepción de la palabra, gustaba de la discusión y del desarrollo de la razón, sus ensayos son el espacio del pensamiento y la idea al igual que sus relatos. El ensayo tiene su esencia en esa “herejía” que permite salirse del canon para discutir sobre cualquier cosa y reflexionar desde los infinitos puntos de vistas del yo, ya que el punto de vista personal suele ser muy controversial, de ahí el problema de muchos para comprender el espacio que se propone en el ensayo, que

lo lleva a ser considerado género literario, espacio de reflexión y creación de ideas. Es así como revisando el trabajo de Esther Seligson encontramos una íntima conexión entre su trabajo ensayístico y su hacer en el terreno de las ideas. El ensayo literario cabalga a horcajadas entre la pretensión científica (modelo de conocimiento) y una clara tendencia a la escritura literaria para ampliar y dirigir esta misma capacidad de generación de saberes, pero a través de diferentes modelos. De ahí que analizar el trabajo ensayístico como una manera de aproximación al conocimiento, a una dimensión estética y de apertura a panoramas más vastos, es una necesidad, dado que el ensayo se ha convertido en un ámbito de información cotidiana en los nuevos espacios de comunicación.

En el texto ensayístico convergen múltiples caminos de intertextualidad que abren diálogo para hacer más fructífero el análisis y la comprensión de diversos fenómenos. Así, la experiencia del terreno del pensar se puede volcar en ensayos que engranan diferentes disciplinas, diferentes puntos de vista, diferentes ideologías, volviendo el texto el espacio no solo polifónico sino epifánico de muchos modelos y tratados que serán la teoría a análisis posteriormente. Seligson cultiva, domina y aprovecha estas variables y entrega en variedad de publicaciones su escritura ensayística, en especial en sus obras. Encontramos la mayoría del trabajo ensayístico de Seligson en tres de sus libros: *Escritura y el enigma de la otredad* (2002); *Escritos a máquina* (2011b); *Escritos a mano* (2011a), recopilación de su obra publicada originalmente en Cuadernos del viento, *Revista Mexicana de Literatura*, *Revista de Bellas Artes*, y el periódico *El Heraldo*, sin dejar de lado los que se encuentran disgregados en otras de sus publicaciones. El trabajo ensayístico de esta escritora fue muy importante, ya que a través de él difundió e hizo crítica literaria sobre obras de grandes escritores, como Musil, Rilke, Cioran, Jabés y Levinas.

Su amplísimo contexto la lleva necesariamente a entrar al campo ensayístico, cuenta con su interés por el arte, es creadora y además la reflexión es su punto de partida como proceder frente al mundo. El mundo y sus sentires son el terreno que la convocan para escribir ensayo, y dice:

La eterna pregunta “por qué, para qué escribo”, no tiene hoy como antaño más que una respuesta: se escribe de cara a “Dios” a ese “trasfondo mítico de toda aventura humana”–, para dialogar con el único interlocutor posible: la propia palabra, la propia condición humana y, a partir de ahí, con nuestros semejantes, con el Otro (que no soy yo mismo).

En esta nuestra época de desencanto y cinismo, de desazón y rabia, Beltrán Félix le exige al escritor —y hace una tajante distinción entre el “escritor artista” y el “escribidor”— un claro compromiso moral ineludible con lo “ético literario”, un imperativo de autenticidad, de honestidad con la palabra y de ésta con la escritura: prohibido poner la literatura al servicio de la época (y no insistamos en cómo *la época* ha adelgazado a la palabra a niveles de anorexia pandémica) (Seligson, 2011b, p. 8).

En 1991 la UNAM le publicó un libro con diez cuentos, *Isomorfismos*, que retoma los modelos de sus primeras narraciones y los vuelve a trabajar; nótese que hay una doble madurez en el trabajo, la trama y su correspondencia con un modelo numérico y el lenguaje como medida. El relato literario es, pues, un espacio privilegiado para conocer las construcciones significantes de la imaginación, aquellas que pueden señalar los contenidos que aquejan al sujeto en su tránsito por la cultura, la tradición y la cotidianidad.

Detengo un poco la cronología para hacer notar un rasgo de estilo de nuestra escritora, la utilización del epígrafe. Así, sus epígrafes dan cuenta del tránsito fraguado día a día con la fidelidad del caminante que impone a su cuerpo la senda como destino. Los epígrafes en los textos de Seligson funcionan como ruta y red en la que ella se ve sostenida y cobijada. Esther Seligson se desplaza, la alteridad le permite una emancipación, los lastres de la nacionalidad, el idioma, religión desaparecen, entra en la humanidad deviniendo una libertad creativa, donde los epígrafes son la huella de este proceso.

Separa líneas, cuartetos, frases de su todo original para acompañar su propia literatura, filosofía, historia, anecdotarios, etc.; son sus letras especiales, sus párrafos voceros, muestras de una interminable urdimbre de escritores, músicos, grabadores, amigos, países, que tejen el universo discursivo de sus libros. La lectora y traductora rinde amoroso homenaje y señala los hilos que la sostienen, su lienzo anímico corresponde a los “maestros universales”: Eurípides, Sófocles, Esquilo, Francisco de Quevedo, Shakespeare, Dante, Buber, R. M. Rilke. Discursos atemporales que le fraguaron el estilo: *El Talmud*, *La Biblia*, *Tao Te Ching*, *El Zohar*, los Vinaya. Amparo Ochoa, Cesare Pavese, Alejandra Pizarnik, Edmond Jabès, Octavio Paz, Gaston Bachelard, María Zambrano, San Juan de la Cruz, Clarice Lispector, José Gorostiza.

Seligson es lectora y traductora de E. M. Cioran y E. Levinas, la judía-mexicana que entrevera el conocimiento de la cosmogonía de los imperios del altiplano azteca y

el conocimiento de la palabra hebrea, que admira y practica las enseñanzas orientales, la forjadora de cuentos, ensayos, poesía, novelas, artículos.

Los epígrafes en los trabajos de Esther Seligson permiten mirar los andamios de la obra completa, cumplen así, con las dos acepciones de la palabra epígrafe: en primer lugar como resumen y sumario que encabeza la obra; en segundo, como el grabado que queda después del trabajo de incisión, impronta de la mano que revela el surco y sus crestas que guardarán la tinta para depositarla en el papel, materia-material que queda resguardando el dibujo para siempre, otro texto, paralelo al dibujo, la escritura.

El epígrafe propone un trabajo especial, la información, el conocimiento, las pistas de las que nos provee un epígrafe van desde el diseño de la obra a las redes connotativas tenues que sustentan toda una posibilidad de interpretación, es otro texto, de ahí la posibilidad de proponerlo como una presencia que permite el trabajo comparatista.

Seguir estos significados nos da la posibilidad de conocer y comprender mejor el discurso, la riqueza de un texto siempre es precedida por la capacidad de dar albergue al inmemorial, el rastro de la condición humana y los sortilegios de la memoria; los epígrafes en Seligson son tan importantes en su trabajo que en el libro autobiográfico que hemos mencionado tanto, *Todo aquí es polvo*, dan cuenta de cada uno de los apartados de manera muy significativa, abren el texto de los relatos de su vida, los epígrafes tomados del *Fausto* de Goethe, de Elena Garro y uno de su hijo Adrián, en especial el epígrafe que abre el relato de su madre mueve al interés:

¿No estoy aquí, que soy tu Madre?

¿No estás aquí bajo mi sombra y resguardo?

¿No soy la fuente de tu alegría?

¿No estás en el hueco de mi mano, en el cruce de mis brazos?

¿Tienes necesidad de alguna otra cosa?

*Nican Mopohua. (Seligson, 2010b, p. 14).*

El *Nican Mopohua* es el texto que relata las apariciones de la santísima Virgen de Guadalupe, epígrafe que impresiona al mantener tan cercana la figura de la mujer-virgen y madre, un sendero que Seligson conocería muy bien y que hablaría de un anclaje simbólico.

Por último, contamos con varios textos que contienen parte de su obra reunida, *Jardín de infancia* (2004), *A campo traviesa* (2005), *Toda la luz* (2006), su compilación de *Escritos a mano*, y *Escritos a máquina* de 2011 que aparecen de manera póstuma,

textos que tienden a la perfección y que se encuentran por valor propio en la historia de la literatura mexicana.

Su última publicación en vida *Negro es su rostro/Simiente* (2010a) enfatiza esta autobiografía; propuesta revisada por la propia autora, se refuerza la presencia de la escritora pues no es una protagonista ni un personaje, hay una declaración confesional. En este texto, Seligson entabla un diálogo epistolar con su hijo muerto, libro redactado en Jerusalén acompañando a la escritora en uno más de sus viajes de retorno, escritura del duelo, de la resignificación. Identidad y ausencia que la marcó siempre. Pasaje de su biografía que recrea su relación de madre ante el doloroso transe de la pérdida de su hijo.

A manera de poner fin a este trabajo se puede decir que toda biografía/ autobiografía, siempre es un vano intento de recuperar lo irrecuperable de una vida vivida, de una vida surcada por la individualidad y lo indecible, así que reconozco el problema y lo encaro sabiendo desde el principio lo inconcluso del trabajo y la necesidad de continuar por esta vía, ya que como lo señala Ricoeur:

En cambio, incumbe a la hermenéutica reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obra. Para la semiótica, el único concepto operativo sigue siendo el del texto literario. La hermenéutica, en cambio, se preocupa de reconstruir toda la gama de operaciones por las que la experiencia práctica intercambia obras, autores y lectores (Ricoeur, 1998, p. 114).

La vida es la condición previa a la experiencia, la reflexión escritural es la continuación de esas vivencias que forjan la persona; así, recuperar el recuerdo y transformarlo en obra es el *telos* de cualquier escritor y la escuela de cualquier lector.

## REFERENCIAS

- Espinasa, J. M., 2006. La literatura y el mito en la literatura de Esther Seligson. En: E. Urrutia (Coord.), *Nueve escritoras mexicanas nacidas en la primera mitad del siglo XX y una revista*, México: Instituto Nacional de las Mujeres, El colegio de México, pp. 345-364.
- Muñiz-Huberman, A. 2002. *El siglo del desencanto*. México: FCE.

- Ricoeur, P., 1998. *Tiempo y narración I*. 2 ed. México: Siglo XXI.
- Sefami, J., 2009. Sueño de evasión y libertad, entre la errancia y la utopía: *La morada en el tiempo* de Esther Seligson. *Literatura mexicana*, XX(1), pp. 119-141.
- Seligson, E., 2005. *A campo traviesa*. México: FCE.
- Seligson, E., 1978a. *De sueños, presagios y otras voces*. México: UNAM.
- Seligson, E., 2011a. *Escritos a mano*. México: UANL.
- Seligson, E., 2011b. *Escritos a máquina*. México: UNAM.
- Seligson, E., 2002. *Escritura y el enigma de la otredad*. México: Ediciones casa Juan Pablos.
- Seligson, E., 1996. *Hebras*. México: Ediciones sin nombre.
- Seligson, E., 1998. *Indicios y quimeras*. México: UAM.
- Seligson, E., 1991. *Isomorfismos*. México: UNAM.
- Seligson, E., 1992. *La Morada en el tiempo*. México: Raya en el agua.
- Seligson, E., 1978b. *Luz de dos*. México: Joaquín Mortiz.
- Seligson, E., 2010a. *Negro es su rostro/Simiente*. México: FCE.
- Seligson, E., 2008. *Para vivir el teatro*. México: UNAM.
- Seligson, E., 2006. *Toda la Luz*. México: FCE.
- Seligson, E., 2010b. *Todo aquí es polvo*. México: Bruguera.
- Seligson, E., 1993. *Tríptico*. México: Conaculta.

# MATERNIDAD Y POLÍTICA: ROSARIO IBARRA DE PIEDRA Y EL MOVIMIENTO DE LAS MADRES DE L@S DESAPARECID@S POLÍTICOS EN MÉXICO

*América Luna Martínez<sup>1</sup>*

*A las madres y familiares de l@s desaparecid@s,  
de antes y de ahora. De aquí y allá.*

En las siguientes líneas se hace un breve recorrido en la historia de las luchas revolucionarias y de liberación nacional en México y América Latina y de la represión que un considerable número de sus militantes sufrieron por los órganos estatales durante las décadas de los setenta y ochenta o incluso desde antes.<sup>2</sup> La generalización de operaciones de exterminio de la disidencia se basó en la detención-desaparición de las y los opositores, esta experiencia tuvo como resultado, la organización espontánea de las madres y familiares de las y los desaparecidos por la presentación con vida de sus hijos e hijas.

El surgimiento de organizaciones de familiares y en particular de madres en la búsqueda de sus seres queridos, originó un nuevo tipo de movimiento por los derechos humanos y de lucha por la democracia en el continente.

Asimismo, en este texto se discute si se experimentaron o no algunas transformaciones en las identidades genéricas de las participantes en los movimientos por la presentación con vida de los desaparecidos políticos en la República Mexicana durante la década de los setenta, destacando en particular, el liderazgo de Rosario Ibarra de Piedra.

Rememorar estos movimientos sociales y actualizar el debate desde la perspectiva de género resulta pertinente en el momento actual, ya que el fenómeno de la desaparición de personas o “levantones”, además de una forma de control político, se ha convertido en una práctica económicamente redituable para la delincuencia

---

<sup>1</sup> Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México: [americalunamtz@hotmail.com](mailto:americalunamtz@hotmail.com)

<sup>2</sup> La década de los cincuenta fue escenario de importantes movilizaciones de los trabajadores mexicanos, como el movimiento magisterial encabezado por Othón Salazar, el ferrocarrilero liderado por Demetrio Vallejo y Valentín Campa, quienes fueron encarcelados por buscar la democratización de su sindicato, entre otros.



organizada y ha fracturado la vida de miles de madres y de familias. Recuérdese que, a partir de diciembre de 2006, el entonces presidente de la República, Felipe Calderón, declaró la guerra a los grupos criminales y los secuestros y desapariciones se incrementaron notablemente. Algunas fuentes como el Registro de Personas Desaparecidas de la Comisión Nacional de Búsqueda (2020) señalan que en la actualidad hay una cifra acumulada de más de 73 000 201 personas desaparecidas<sup>3</sup> y, por otro lado, no existe ningún registro confiable de la desaparición de alrededor de 300 000 migrantes centroamericanos en tránsito por nuestro territorio.

## ANTECEDENTES

La historia de América Latina está signada por la violencia colonial y el despojo. A principios del siglo XIX, las guerras y los procesos de independencia con sus desiguales resultados fueron el marco para que desde los entonces nacientes Estados Unidos de América se forjara la Doctrina Monroe (“América para los americanos”, 1824),<sup>4</sup> según la cual las jóvenes naciones tendrían que estar alerta frente a las ambiciones expansionistas de los imperios europeos. Lo que en la realidad se tradujo en el ideario intervencionista de una potencia, entonces emergente, que ha visto en sus vecinos regionales fuentes inagotables de recursos humanos y naturales.

En los últimos doscientos años, la resistencia a la explotación neocolonial y de sus aliados “nacionales” es una continuidad que tuvo un momento culminante el primero de enero de 1959, cuando en Cuba un grupo de jóvenes encabezados por Fidel Castro, Camilo Cienfuegos, Ernesto *Che* Guevara, Haydeé Santamaría, Vilma Espín, entre otros agrupados en el Movimiento 26 de julio, al derrocar al dictador

<sup>3</sup> “En México se tiene un registro histórico de 73 mil 201 personas que están en calidad de desaparecidas o no localizadas (por razones no políticas), de las cuales, 71 mil 678 casos (97.9 por ciento) se reportaron después de 2006 (año del inicio de la llamada guerra contra el narcotráfico emprendida por el ex mandatario Felipe Calderón) y hasta la fecha. Así se dio a conocer en el Informe sobre Búsqueda, Identificación y Versión Pública del Registro de Personas Desaparecidas de la Comisión Nacional de Búsqueda (CNB), que se presentó este lunes en la Secretaría de Gobernación”. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/07/13/registro-historico-en-mexico-de-73-mil-218-personas-desaparecidas-4640.html>

<sup>4</sup> La Doctrina Monroe es en cierto modo el antecedente remoto de la Doctrina de Seguridad Nacional diseñada en los EE. UU. en el marco de la Guerra Fría. Ver: John Saxe-Fernández (1977). *De la seguridad nacional*. México, Grijalvo/Colección 70.

Fulgencio Batista el primero de enero de 1959, cambiaron el equilibrio hemisférico por varias décadas.

La exitosa estrategia de la guerra de guerrillas en Cuba, pero también en Vietnam, actualizaron la vigencia de las luchas revolucionarias y por la liberación nacional en el continente americano.<sup>5</sup> Baste mencionar que en México, inspirados en el episodio cubano conocido como el Asalto al Cuartel Moncada (1953), un grupo de jóvenes izquierdistas intentó fallidamente apropiarse del armamento que se resguardaba en el cuartel Madera en Chihuahua, un 23 de septiembre de 1965 para iniciar un movimiento insurreccional (Semo, Groman y Romero, 1982, p. 141).

Por los mismos años en el sur de México, las condiciones de explotación y desigualdad social que aún padecían los habitantes del estado de Guerrero (Gómezjara, 1974), indujeron a Genaro Vázquez Rojas primero desde la Asociación Cívica Guerrerense, luego transformada en la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) a buscar un mejoramiento en las condiciones de vida de los campesinos de la región reforzando la organización comunitaria e inclinándose por la vía armada. Posteriormente, Lucio Cabañas con propósitos similares fundó el Partido de los Pobres (Semo, 1982, p. 73), una organización político militar que fue prácticamente aniquilada<sup>6</sup> en 1974 por el gobierno federal, tal como se relata entre otros testimonios en la novela *Guerra en el paraíso* de Carlos Montemayor (1991).

El Movimiento Estudiantil de 1968 fue el epílogo de una década de grandes convulsiones en el escenario político de nuestro país.<sup>7</sup> La represión de la asamblea estudiantil en Tlatelolco, el 2 de octubre de ese año, significó el fin de las movilizaciones estudiantiles y la aniquilación del Comité Nacional de Huelga, la mayoría de cuyos dirigentes fue encarcelado.

---

<sup>5</sup> En Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Brasil, Argentina, Chile, Uruguay, Bolivia, Colombia, República Dominicana aparecieron diferentes movimientos revolucionarios y de liberación nacional, que buscaban un cambio en la organización económica y política que redundara en la eliminación de la desigualdad social y la soberanía nacional. (Ver, entre otros: Fernando Mires (1988). *La Rebelión permanente*. México, Siglo XXI, editores).

<sup>6</sup> Algunos sobrevivientes del Partido de los Pobres, años después fundaron el Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo-Partido de los Pobres (Procup-Pdlp), que posteriormente originó el Ejército Popular Revolucionario. Disponible en: <https://www.elsoldemexico.com.mx/mexico/politica/25-anos-del-epr-desde-la-trinchera-leninista-guerrilla-guerrero-3856587.html>.

<sup>7</sup> Ver: Ilán Semo, Dolores Groman y María Eugenia Romero (1982). "El ocaso de los mitos (1958-1968)" en *México un pueblo en la Historia, tomo 4*. México: Nueva Imagen y UAP. También Elena Poniatowska (1999). "El movimiento estudiantil de 1968" en *Fuerte es el silencio*. México: ERA/Crónicas.

Lo anterior provocó una gran frustración en importantes sectores de una población que anhelaba una democratización de la vida política en el país. En los siguientes años, las estrategias emprendidas por grupos sociales interesados en cambiar ya el sistema social, ya las reglas del juego político no se hicieron esperar. En ese contexto, ciertos núcleos de activistas optaron por la formación de agrupaciones y partidos políticos que buscaban desde la lucha democrática una transformación, así surgieron el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), el Partido Socialista de los Trabajadores (PST), el Partido Revolucionario de los Trabajadores, y el legendario Partido Comunista Mexicano se vio revitalizado.<sup>8</sup> Mientras que otras corrientes agrupadas en organismos como la Liga Comunista 23 de Septiembre, el Movimiento Armado Revolucionario, el Frente Urbano Zapatista, las Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo, entre otros, eligieron la vía armada. Al respecto, el investigador Américo Saldívar señala:

[...] Mientras tanto los movimientos armados, los secuestros, asaltos de bancos y centros comerciales por comandos se extienden por todo el país y cobran especial auge entre los años de 1970 y 1972. Constituyen la respuesta espontánea y desesperada a las derrotas sufridas por el movimiento estudiantil-popular en 1968 y 1971, y a las dificultades con que tropezaba la organización independiente de los trabajadores y los partidos políticos (Semo, 1982, p. 199).

Ante estas expresiones de inconformidad, la respuesta del gobierno mexicano no se hizo esperar, y siguiendo los planes desarrollados en los manuales para combatir las rebeliones populares diseñados por los organismos de seguridad nacional estadounidenses como la Agencia Central de Inteligencia (CIA) y el Departamento de la Defensa (Pentágono), policías y militares mexicanos desataron una persecución implacable contra los militantes antisistema. Como plantean Klare y Kornbluh (1990) en su descripción de las estrategias contrarrevolucionarias emprendidas por los mencionados organismos estadounidenses, el objetivo y los métodos eran claros: “Para frustrar el movimiento revolucionario, hay que identificar, raptar y eliminar a los líderes insurgentes, un proceso que normalmente involucra el empleo de la tortura y el asesinato” (Klare y Kornbluh, 1990, p. 25).

<sup>8</sup> Algunos de los partidos mencionados fueron legalizados luego de que en 1977 se decretó la Reforma Política, tras una iniciativa del entonces Secretario de Gobernación, Jesús Reyes Heróles.

Conviene señalar que los militares y policías mexicanos al igual que sus pares latinoamericanos recibieron entrenamiento sobre tácticas contrainsurgentes en instituciones estadounidenses como la Escuela de las Américas (organismo que estuvo situado en la zona del Canal de Panamá de 1946 a 1984) y Fort Braggs (ubicado en Carolina del Norte). Por lo que adiestrados en sofisticadas tecnologías de destrucción,<sup>9</sup> un especializado núcleo de policías y militares formaron en México la llamada *Brigada Blanca*<sup>10</sup> para combatir a los militantes de las guerrillas de los años setenta. Al respecto, Elena Poniatowska precisa:

A la Brigada Blanca se le identifica como una organización paramilitar especialmente formada por una élite de agentes de la (Policía) Judicial Federal, (de) la DIPD (División de Investigaciones para la Prevención de la Delincuencia), de la Dirección Federal de Seguridad y de la Policía Militar. En cada dependencia un grupo especial es el que integra la Brigada Blanca. Actúan conjuntamente los agentes. En los estados, actúan la Dirección Federal de Seguridad, la Dirección de la Policía Militar, la Policía Judicial Federal y la Judicial del Estado y en muchos casos también la Municipal, se adhiere a ellos. El tema de la Brigada Blanca apenas se toca en la gran prensa ya que forma parte de los cuerpos represivos y secretos a los que recurre el gobierno para su seguridad política. Existe, asimismo, un grupo antiguerrillas integrado por elementos de todas las corporaciones que funciona muy activamente (Poniatowska, 1999, p. 170).

La embestida contra la ola revolucionaria que agitaba el territorio latinoamericano tenía como objetivo sentar las bases para la implementación del modelo neoliberal, una estrategia política económica para refuncionalizar los procesos de acumulación de capital a niveles nunca vistos. Evidencia de ello fue el hecho de que, luego del golpe militar contra el chileno Salvador Allende el 11 de septiembre de 1973, se revirtieron las nacionalizaciones que el presidente socialista había intentado

---

<sup>9</sup> Para tener una noción del tipo de cursos y entrenamientos recibidos por las élites militares en las escuelas estadounidenses mencionadas consultar el libro *Pau de Arará. La violencia militar en Brasil* (1979), México: Siglo XXI Editores. También se recomienda ver el filme *Estado de Sitio* (Dir. Costa Gavras, 1973).

<sup>10</sup> A este grupo paramilitar de élite se le llamó *Brigada blanca*, cumpliendo con los cánones ideológicos de la Guerra de Baja Intensidad propuesta por el Departamento de la Defensa de EE. UU., que prescribía la eliminación de los “rojos”, como el necesario *blanqueamiento* político de los países latinoamericanos, es decir garantizar que estuvieran libres de la influencia comunista (roja) y con ello garantizar las inversiones estadounidenses.

realizar contra las compañías extranjeras propietarias de la explotación de cobre y otros sectores económicos estratégicos. Asimismo, fue con Augusto Pinochet con quien los organismos financieros internacionales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial) pactaron los primeros tratados de libre comercio, las políticas de privatización de empresas estatales y las restricciones presupuestales a los gastos en educación, salud, entre otros sectores sociales.

Mientras en el Cono Sur, los militares de países como Chile, Argentina, Uruguay y Paraguay realizaron importantes alianzas para intercambiar a sus opositores en fallidos exilios y exterminarlos, según prescribía la Operación Cóndor,<sup>11</sup> los ecos de dicho Plan animaron en México las tácticas de la Brigada Blanca en lo que se conoció como “guerra sucia”.<sup>12</sup>

Entre las estrategias utilizadas por este cuerpo paramilitar para aniquilar las guerrillas que operaban tanto en las áreas rurales como en las urbanas, se infiltró a tales grupos con agentes del gobierno para conocer sus planes y movimientos, para luego implementar su detención-desaparición. ¿En qué consistía dicha táctica?

Una vez ubicados los opositores, eran atrapados por los militares y/o la policía, o por elementos pertenecientes a la Brigada Blanca y eran trasladados a centros de detención clandestina, como los Campos Militares para interrogarlos mediante la tortura. Si sobrevivían a los tratamientos crueles,<sup>13</sup> algunas veces fueron presentados a la sociedad como terroristas y enviados a la cárcel. Aunque este procedimiento fue más bien excepcional.

La recurrencia en la desaparición forzada contraviene el Estado de Derecho, base de la legalidad política en nuestro país. Por eso, años más tarde las madres y familiares de los desaparecidos enarbolan, como base de su lucha el respeto a las garantías individuales de sus hijos y parientes. Las madres y familiares en su búsqueda muchas veces confrontaron a las autoridades señalando que si sus muchachos habían

<sup>11</sup> La *Operación Cóndor* fue un plan diseñado por el Departamento de la Defensa de los EE. UU. (El Pentágono) y la Agencia Central de Inteligencia (CIA) para la eliminación de todo aquel integrante de movimientos revolucionarios que pusieran en peligro los intereses económicos y político militares estadounidenses.

<sup>12</sup> La denominación “guerra sucia” corresponde al carácter ilegal de la estrategia. Cabe señalar que desde el momento de su creación la Agencia Central de Inteligencia (CIA) en 1948, ha tenido el objetivo de implementar “operaciones encubiertas” o también llamadas en el argot “dirty tricks” (literalmente ‘trucos sucios’ como golpes de estado, sabotajes y otras “misiones imposibles”) para desestabilizar o derrocar sistemas opositores a los EE. UU. Ver: Wise y Ross (1966) *El gobierno invisible*. Argentina: Hemisferio.

<sup>13</sup> Al respecto, ver los testimonios reunidos por Elena Poniatowska en “Los Desaparecidos” (1999).

transgredido la ley, entonces que se les juzgara como correspondía a cualquier ciudadano que hubiera cometido un delito. Pero la “guerra sucia” contra la disidencia no contemplaba el respeto a los derechos humanos.<sup>14</sup>

Las operaciones de exterminio para dismantelar las guerrillas operaron activamente entre 1972 y 1976, y sus resultados siniestros fueron las numerosas desapariciones forzadas, algunas de las cuales momentáneas (para recabar información y/o descartar vínculos con las organizaciones armadas) y, muchas otras, más prolongadas o definitivas. De este período:

Amnistía Internacional (recibió) informes de más de trescientas desapariciones (en esos años); el gobierno mexicano accedió en 1978 a investigar el paradero de las personas cuyos casos le había presentado Amnistía Internacional, pero (no hizo) ninguna declaración. El gobierno mexicano (puso) en libertad en una amnistía en 1978, a 1 539 presos políticos, y en una segunda amnistía, en junio de 1980, a treinta y un personas en el Distrito Federal y en tres estados [...] pero aún quedan en cárceles clandestinas de 150 a 500 personas, entre quienes probablemente se encuentren muchos de los desaparecidos (Poniatowska, 1999, p. 141).

### *Madres, disidencia y desaparición política*

Al generalizarse las prácticas contrainsurgentes en América Latina, una de las cuales era el secuestro de las/los militantes opositores, las madres de esos detenidos desaparecidos se dieron a la tarea de buscarlos en delegaciones policiales, hospitales, cuarteles, servicios forenses. Estas reiteradas y trágicas coincidencias les dieron la pauta para que su doloroso acompañamiento se fuera transformando en un reclamo organizado y colectivo. De esta manera, surgen en Argentina las Madres de Plaza de Mayo, quienes, durante los cruentos años de la dictadura militar, semanalmente desfilaban en el céntrico parque bonaerense, reclamando el paradero de sus hijos e hijas.<sup>15</sup> De manera similar se organizaron las madres y familiares de los desaparecidos

<sup>14</sup> Recuérdesse que México desde su promulgación en 1948, suscribió la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, postulada por Organización de Naciones Unidas en cuyo articulado se prohíbe el uso de la tortura y los tratos crueles como método para obtener confesiones.

<sup>15</sup> Cuando las minuciosas investigaciones de Madres de Plaza de Mayo, develaron el despojo de los bebés nacidos de las militantes en cautiverio, se formó la agrupación Abuelas de la Plaza de Mayo, cuyo objetivo ha sido localizar a sus niet@s y, en la mayoría de los casos devolverl@s a sus familias.

de otros países como El Salvador, Guatemala. México no fue la excepción.

En tanto su tenaz búsqueda no lograba la recuperación de los hijos e hijas u otros familiares, ni información acerca de su paradero, algunas madres, como Rosario Ibarra de Piedra cuyo hijo había desaparecido una noche de noviembre de 1973, desarrollaron otras estrategias de lucha, como visibilizar la inconstitucional práctica de la detención-desaparición o denunciar las arbitrariedades e irregularidades en la captura de disidentes políticos encarcelados. Todo lo cual fue cohesionando esta lucha colectiva que cristalizó en la fundación el *Comité Pro-Defensa de Presos, Perseguidos, Desaparecidos y Exiliados Políticos* fundado en 1977. Entre las actividades de la agrupación estaba el conformar expedientes con informaciones diversas de cientos de personas desaparecidas, cuando se llegaba a recuperar a alguno/a de ellos, las madres-investigadoras gritaban ¡¡Eureka, lo encontramos!! Por lo que después el Comité se conoció, por su denominación abreviada como Comité Eureka.

Las evasivas, las respuestas retardadas o claramente negativas a las demandas del Comité Eureka, dieron como resultado la organización de una huelga de hambre emprendida por 83 mujeres de diversos estados de la República, quienes se asentaron en la Catedral de la Ciudad de México a finales de agosto de 1978, víspera de la rendición del informe presidencial del entonces mandatario José López Portillo, cuyo resultado fue la Amnistía para 1 539 presos políticos, como ya se mencionó.

Lo interesante es que estas mujeres, madres, hermanas, hijas como Vicky Montes, Concha Ávila González, Margarita Cabañas, Guillermina Moreno, Delia Duarte, Celia Piedra de Nájera y tantas otras “Doñas” es que transitaron de manera abrupta *de la casa a la plaza*, como bien documenta el libro que tiene ese nombre y el cual analiza la lucha de las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina. Las madres de los desaparecidos/as transgredieron su rol de esposas y su ancestral cautiverio para salir al mundo “público” a buscar a sus hijos e hijas. Las consecuencias de afrontar la violencia estatal en sus experiencias familiares fueron procesadas por estas mujeres de maneras diversas, ya que sus condiciones sociales, educativas, étnicas, económicas y de edad influyeron para asumir la desaparición de sus hijos/os y familiares de maneras distintas.

Pero aún con las particularidades subjetivas de cada una de las participantes en los movimientos por la aparición con vida de sus descendientes, es un hecho que la represión policiaco-militar, dio como origen un nuevo tipo de movimiento de mujeres, que en la medida en que se fue confrontando con el “modus operandi” de

los sectores castrenses influyó para que las participantes se replantearan su identidad femenina y establecieran nuevas formas de negociación política, como la huelga de hambre, o la marcha semanal en lugares emblemáticos de México y Buenos Aires.

### *Transgresión al rol tradicional*

Los regímenes represivos, al desaparecer a sus opositores, no calcularon que las mujeres “rompiendo” o desobedeciendo muchos de los mandatos patriarcales en torno al *ser y deber ser femeninos*,<sup>16</sup> salieron de sus hogares a múltiples lugares públicos (comisarías o delegaciones policiales, establecimientos militares, hospitales, cárceles, servicios forenses) en la búsqueda de sus seres queridos. Las entidades estatales en tanto organizaciones patriarcales, con su ideología esencialista que atribuye a las mujeres la maternidad como único destino femenino y fuente de realización personal, no imaginaron que al arrancarles a SUS hijos/as, razón de su ser y estar en el mundo, ellas, las madres los buscarían por todos los sitios.

Frente a esta visión patriarcal de las mujeres y de la maternidad, es pertinente recuperar algunas ideas acerca de la maternidad debidas al pensamiento de Victoria Sau, para quien: “El patriarcado se adueñó de la dimensión social, política, simbólica, económica de la función maternal. Dejando a las mujeres únicamente el rol de meras reproductoras biológicas en su dimensión más mamífera, función *natural y biológica*” (Sau, 1995, p. 46). En efecto, esa concepción esencialista de la mujer-madre, y por tanto reduccionista de la condición de las mujeres, ha sido compartida por ciertas posiciones pseudoizquierdistas.<sup>17</sup> A pesar de la vigorosa emergencia de los movimientos feministas en México en la década de los setenta, un cantautor como José de Molina, con énfasis androcéntrico reitera la importancia meramente reproductora de las mujeres en los procesos revolucionarios y de liberación nacional, cuando las conmina a participar en la transformación social del continente trayendo hijos al mundo para que al crecer se involucraran en el movimiento armado. “A parir madres latinas, a parir más guerrilleros. Ellos sembrarán jardines, donde había basureros”,

---

<sup>16</sup> De acuerdo con el androcentrismo, *la mujer* deber ser obediente, sumisa, cuidadora, abnegada, sentimental, hogareña, dependiente, tierna, callada y siempre maternal (entre muchas otras cualidades).

<sup>17</sup> Recuérdese que la contrarrevolución emprendida por Stalin en la ex Unión Soviética, despojó a las mujeres del derecho al aborto y al divorcio, y en cambio enfatizó su rol maternal al convertir en “Heroínas de la producción” a quienes tuvieran más hijos. Ver: Rowbotham, 1978, p. 237.



dice el estribillo de una de sus canciones llamadas de “protesta”, muy popular entre el estudiantado universitario de la época.

Durante la I y II Guerras mundiales, un gran número de mujeres fueron obligadas a incorporarse al mercado laboral, ya en las actividades agrícolas, en la producción industrial o en los servicios, mientras los hombres peleaban; lo cual produjo un cambio social irreversible en los roles femeninos tradicionales y posibilitó que millones de trabajadoras vislumbraran otras formas de *ser y estar* en el mundo.

Pero la violencia policiaco militar despojó a cientos de mujeres del máspreciado bien de su existencia: los hijos/as.<sup>18</sup> “Las fuerzas del orden” no consideraron que este rasgo “esencial” femenino iba a propiciar una notable revuelta social que tuvo resultados diversos, desde el otorgamiento de Amnistías a los presos políticos, como ocurrió en México, o del retorno a la democracia, como sucedió en Argentina. El caso es que, a lo largo de todo el continente americano, las madres y su lucha por la presentación con vida de sus hijos/as desaparecidas/os marcó un hito en los movimientos sociales contemporáneos por los derechos humanos.

*Hay golpes en la vida, tan fuertes yo no sé...*

*Para una madre, la desaparición de un hijo significa un espanto sin tregua, una angustia larga, no hay resignación, ni consuelo, ni tiempo para que cicatrice la herida. La muerte mata la esperanza, pero la desaparición es intolerable porque ni mata ni deja vivir.*

ELENA PONIATOWSKA

Frente a la pérdida de algún ser querido, existen algunas denominaciones. Por ejemplo, cuando en la infancia se pierde a la madre o al padre, la niña/niño queda huérfano/a; de igual manera cuando a una persona se le muere su cónyuge, queda viuda. Pero cuando es la muerte o la desaparición de una hija/hijo, ¿cómo se nombra este doloroso proceso que aniquila la perpetuación de una familia, de ilusiones y querencias? Una ausencia que impide la continuación, la historia de un linaje, la alegría de vivir. *Childlessness* es el término que en inglés refiere la dolorosa pérdida, pero en español no hay una palabra que nombre esa ausencia entrañable, ese enorme desamparo.

<sup>18</sup> De acuerdo con Silvia Tubert, la ecuación mujer = madre es un mito ancestral forjado patriarcalmente. La maternidad para una serie de investigadoras, es una construcción histórico-cultural que ha sido poderosamente anclada en el inconsciente colectivo y la cultura. Ver: Tubert, 1996.

Elena Poniatowska al intentar describir los rostros de las madres de las/los desaparecidos políticos durante la huelga de hambre emprendida por ellas en agosto de 1978, habla de las *Deshijadas*, un término peculiar para nombrar el dolor de estas mujeres cuyos hijos/as les han sido arrebatadas/os.

En la violencia del “deshijamiento”, en esa búsqueda de la restitución identitaria patriarcalmente prefigurada a través del mandato: “Ser madre, antes que mujer”, las madres de los detenidos-desaparecidos se enfrentan a un doloroso proceso donde, en ciertos casos comienzan a vislumbrarse como personas, más allá de su hogar, de los deberes domésticos, de su maternidad despojada, estas mujeres *deshijadas* emergen como protagonistas de su propia vida.

Pero no todas las madres de las/los desaparecidos responden igual, algunas sometidas a su vida de amas de casa, en obediencia ciega a sus maridos abandonan a sus hijos a la violencia terrorista del Estado. Rosario Ibarra relata el caso de una mujer que se niega a involucrarse en la búsqueda de su hijo, cuando la invitan a participar en las diversas movilizaciones por la aparición con vida de los hijos, ella les respondió:

Es que mi esposo, no me deja, por eso no puedo.

¿Cómo que no puede? ¿Usted quiere ver a su hijo?

Yo sí, pero mi marido dice que no, y la verdad, yo le tengo miedo.

¡Qué miedo ni qué nada! Yo la acompaño a ver a su hijo, ándele, luego ya verá cómo se las arregla con su marido. ¿A poco cree que su hijo no la necesita?

Pues sí, pero ¿cómo le hago? Mi marido dice que es su culpa, que pa' qué se fue a meter en [...].

Mire, vamos usted y yo (Poniatowska, 1999, p. 117).

El nivel de conciencia que las madres de los desaparecidos manifiestan en la incorporación a la lucha por la búsqueda y devolución de sus hijos está determinada por el mayor o menor grado de sometimiento patriarcal a sus parejas y familias, pero también de su condición socioeconómica. La investigadora María Inés Rosenberg explica cómo estas expresiones se manifestaron en su país:

En Argentina hay madres de desaparecidos y Madres de Plaza de Mayo. Las madres de desaparecidos no renovaron la adopción de sus hijos ante la sociedad.<sup>19</sup> La asunción individual de la crianza se continúa en la asunción individual del duelo en un pasaje cuyo movimiento evoca el “natural” fluir de la vida. Su dolor es un dolor privado, no se dice públicamente, no hay marca histórica de su peripecia, el sufrimiento es destino (Rosemberg, 1996, p. 260).

Para ahondar en los complejos procesos de redefinición de la subjetividad de las madres de las/los desaparecidos, se presenta el siguiente cuadro:

**Cuadro 1. Proceso de subjetivación de las madres de l@s desaparecid@s**

Madres de l@s desaparecid@s	
De los roles tradicionales	A la subjetividad renovada y politizada
Del espacio doméstico (privado)	Al espacio público (político y comunitario)
De ser Madresposa	A comenzar a ser gestora y ciudadana
De cuidadora de la familia	A cuidadora de la colectividad. (Hacia una nueva ética del cuidado y del bien común)
De nombrar y conceptualizar “Mis hijos/as”	A nombrar y conceptualizar “Nuestros/as hijos/as”
Creativa	Creativa
De ser y/o asumirse como dependiente	A ser y/o asumirse como independiente
De tener un comportamiento y actitud “Reservada”*	A buscar la organización colectiva e intentar o asumir liderazgos y gestiones diversas
De aceptar el silencio como norma de comportamiento adecuado. (“Calladita te ves más bonita”)	A tomar la palabra
De nombrar <i>Mi</i> familia	A reconocer “nuestra hijos e hijas, nuestra causa, nuestra patria”
Limitaciones educativas y en la conciencia	Procesos de autoinvestigación y prácticas autodidactas. Concientización acerca de su país y, a veces de su condición genérica.
De ser sumisas, obedientes, devotas	A la emergencia de un/a nuevo/a sujeto político colectivo.

\* No es correcto quedarse en el dolor y “la queja, individuales”; no es suficiente la gestión y el trámite legal de una sola madre, de una sola familia especialmente frente a una práctica absolutamente ilegal como es la desaparición forzada de personas.

Fuente: Elaboración propia.

<sup>19</sup> O incluso, algunas madres participaron en su captura, como se narra en la película argentina *Pasaje de vida* (Dir. Diego Corsini, 2015) donde la madre de una militante montonera (Diana) la denuncia a los militares, porque la hija, según su progenitora, había traicionado los valores familiares y de clase en los que fue educada.

### *Parida por el hijo*

Rosario Ibarra de la Garza, figura central en la lucha por los derechos humanos de los detenidos-desaparecidos en México y América Latina, nació el 24 de febrero de 1927 en Saltillo, Coahuila, en el seno de una familia de clase media, y como ella misma ha expresado en varias entrevistas y documentales (en especial el realizado por Eremberg, 2012): “Fui una niña feliz, una esposa y madre feliz”. Rosario, una joven culta e inteligente se casó con el médico Jesús Piedra Rosales, que había pertenecido al Partido Comunista Mexicano. El matrimonio procreó cuatro hijos, Jesús nació en 1954, al crecer, animado por un espíritu de compromiso transformador había decidido estudiar Medicina, pero también se involucró en la Liga Comunista 23 de Septiembre, organización guerrillera que fue perseguida implacablemente por el Estado mexicano y que derivó en la desaparición del joven, un día de noviembre de 1973. Junto con ese hecho inesperado y brutal, la casa de la familia Piedra Ibarra fue cateada por la policía sin orden legal, y el Dr. Jesús Piedra Rosales, padre del joven desaparecido, fue también detenido-desaparecido y sometido a torturas. Sin embargo, al ocurrir su detención frente a numerosas personas que esperaban consulta, fue devuelto a su familia con importantes daños en su integridad física. Por largos meses la casa de los Piedra Ibarra en Monterrey fue vigilada por cuerpos policiales, hasta que un día la vigilancia cesó en coincidencia con la publicación el 30 de abril de 1975 del periódico *El Norte*, donde se anunciaba la captura de Jesús, “un peligroso guerrillero” (Poniatowska, 1999, p. 95). Lo anterior, obligó a Rosario a trasladarse a la Ciudad de México en busca de su hijo y con ello transformar radicalmente su vida, pues al igual que cientos de madres en América Latina en esa década, salió de su casa a la plaza.<sup>20</sup>

La pertenencia de Rosario a una familia<sup>21</sup> con una formación política declaradamente de izquierda fue fundamental para su desempeño militante en las altas esferas de poder en México, en una época en que no era común que la figura presidencial fuera interpelada con determinación y arrojo. Doña Rosario se entrevistó o cuestionó al entonces presidente Luis Echeverría Álvarez en 39 ocasiones. “Fue recibida cuatro veces por el presidente José López Portillo (1976-1982), y [...] se

---

<sup>20</sup> Ver el libro *De la casa a la plaza* de Piera Paola Oria acerca de la lucha de las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina.

<sup>21</sup> La hija de los Piedra Ibarra, María del Rosario se casó con Germán Segovia Escobedo, quien en 1972 junto con otros militantes desvió un avión a Cuba, buscando el canje de presos políticos.

entrevistó en la residencia oficial de Los Pinos con [...] Miguel de la Madrid Hurtado” (Comité Pro-Premio Nobel de la Paz 1986, s/f, s/p).

## EL COMITÉ EUREKA Y LA LUCHA POR LOS DERECHOS HUMANOS

Como se mencionó anteriormente, la fundación y actividades del Comité Eureka en 1977<sup>22</sup> es uno de los acontecimientos más importantes en la lucha por los derechos humanos en nuestro país, ya que la práctica de detención-desaparición hacía muy difícil el rastreo de las personas secuestradas. El Comité Eureka desarrolló sus propias estrategias de búsqueda y recopilación de información; a partir de entrevistas, recortes de periódicos, filtraciones informativas de datos proporcionados por excarcelados o testigos de los operativos represivos, fue posible la reconstrucción de los hechos alrededor de las desapariciones, lo cual fue clave para exigir la presentación con vida de los desaparecidos, la excarcelación y/o repatriación de los perseguidos políticos. En el caso de Rosario Ibarra, se sabe que el periodista Manuel Buendía le comunicó en 1977 que él sabía de buenas fuentes que su hijo estaba muerto. A lo cual Doña Rosario respondió: “Queremos sus cadáveres, pero no fresquecitos, que no nos los maten ahora: que sepamos, cuándo, cómo y dónde los mataron” (Poniatowska, 1999, p. 86). Desde luego, que no recibió respuesta a su exigencia.

Ante las dificultades de las madres y familiares agrupados en el Comité para la solución de sus demandas, se emprende la huelga de hambre en 1978, la cual fructifica en el decreto de dos importantes Amnistías. A pesar de lo cual, las prácticas de exterminio y persecución contra los disidentes políticos continuaban, por lo que numerosas organizaciones políticas fundaron el *Frente Nacional contra la Represión*<sup>23</sup> en 1979, con resultados desiguales.

En el auge del militarismo en el Cono Sur y en un contexto de represión generalizada contra la militancia de las diversas tendencias de las izquierdas latinoamericanas, las madres y los familiares de los perseguidos políticos en varios países del continente reunidos en San José de Costa Rica en 1981 determinaron la

<sup>22</sup> Ver documento del Homenaje a Rosario Ibarra de la Cátedra UNESCO, disponible en: <https://catedraunescodh.unam.mx/catedra/homenajerosarioibarra/historia.html>

<sup>23</sup> El cual fue refundado en octubre de 2007 a raíz del recrudecimiento de la violencia en México. Ver: <https://archivo.eluniversal.com.mx/nacion/154741.html>

formación de la *Federación de Asociaciones de Familiares de Detenidos/Desaparecidos* (Fedefam), donde también doña Rosario Ibarra tuvo una participación destacada (<http://www.desaparecidos.org/fedefam/>).

### *Rosario Ibarra a la Presidencia*

En el trayecto por la búsqueda de su hijo y de los hijos/as, esposos y familiares de los detenidos-desaparecidos, Rosario Ibarra fue consolidando un discurso, una posición política que le permitió interpretar con lucidez las características fundamentales del sistema político mexicano. Para ella estaba claro que México estaba atrapado en los laberintos de la corrupción, la impunidad y la simulación a decir del periodista José Reveles. De ahí, que en la lucha por encontrar a los detenidos-desaparecidos y a los presos políticos, era indispensable emprender una transformación profunda de la sociedad, ello explica su acercamiento con el Partido Revolucionario de los Trabajadores, una organización de la izquierda radical que en 1982 la postuló como candidata a la presidencia de la República.

Como en la novela clásica de Máximo Gorki, *La madre*, Rosario Ibarra irrumpe en la escena política nacional a causa de la militancia del hijo con quien comparte los ideales socialistas, por ello reconoce: “Fui parida por Jesús, mi hijo”. En el inicio de su campaña como candidata a la presidencia de la República, ante un auditorio conformado por campesinos, obreros, estudiantes, su discurso es incendiario a la vez claro, en él sostuvo que la consecución de la justicia y la igualdad en México, en el mundo solo será posible con el triunfo de la Revolución socialista.

La postulación de esta auténtica líder social es de vital importancia, no solo para la historia política de la izquierda mexicana, sino para la historia política de las mujeres, pues refrenda los postulados del feminismo socialista que siempre se ha pronunciado por los plenos derechos de las mujeres a la par de la transformación social. Hoy que la revuelta femenina y feminista exige una vida libre de violencia, es indispensable puntualizar como antecedente incuestionable en la causa de las mujeres, la postulación de Rosario Ibarra, como la primera candidata a la presidencia de la República, quien siempre ha estado comprometida en la lucha contra la impunidad, la corrupción y la simulación.

Como se recordará, en la contienda electoral de 1982 resultó triunfador Miguel de la Madrid, quien sentó las bases para la implementación del modelo neoliberal, y tampoco solucionó los reclamos del Comité Eureka, en particular el caso de Rosario. Este hecho anunciado no detuvo la lucha y movilizaciones de esta activista, quien al convertirse en diputada federal, continuó, desde la Cámara baja, la lucha por los derechos humanos.

En 1988 fue nuevamente abanderada por el PRT a la presidencia y, en esa ocasión se enfrentó con Manuel Clouthier por el PAN, Cuauhtémoc Cárdenas por el Frente Democrático Revolucionario y Carlos Salinas de Gortari del PRI.

Hacia el final del salinato, la insurgencia neozapatista en Chiapas despertó el entusiasmo de Rosario Ibarra, quien acudió en numerosas ocasiones a brindar su apoyo y solidaridad a las comunidades indígenas en lucha. Sin embargo, diferencias políticas con esa agrupación derivó en un importante distanciamiento.

El nuevo siglo encontró a Rosario con nuevos compromisos y desafíos, como los crecientes feminicidios, los muertos y desaparecidos a causa de la llamada guerra contra el narco iniciada en diciembre de 2006. En ese año precisamente ganó una curul en el Senado de la República y fue responsable de la Comisión sobre derechos humanos.

Como legisladora desempeñó un trabajo crítico a las reformas que el entonces presidente Enrique Peña Nieto pretendía realizar con respecto al papel del ejército en temas de seguridad nacional (ver conferencia en línea).

### *La Memoria indómita*

Uno de los puntos nodales de las humanidades es sin duda el rescate y preservación de la memoria histórica, lo cual es un desafío monumental en un mundo que se ostenta ultramoderno, porque transita en los senderos de la llamada posverdad, que no es otra cosa que las falsas noticias que inundan las redes sociales y estimulan la desmemoria y el sometimiento.

Atenta a estos complejos procesos, Rosario Ibarra y el Comité Eureka emprendieron la fundación de un museo que diera cuenta de uno de los episodios más cruentos de la historia mexicana del siglo xx: la guerra sucia. En la calle de Regina casi esquina con la Avenida 20 de Noviembre, en una casa vieja se ubica el Museo de la Memoria

Indómita, espacio que presenta los rostros de hombres y mujeres que en la década de los setenta apostaron por el cambio social por la vía armada. En su curaduría, el museo presenta una habitación oscura que a través de grabaciones intenta dar un acercamiento mínimo a la zozobra de las víctimas de la desaparición forzada.

Esta importante opción ha sido uno de los últimos legados de esta extraordinaria mujer, cuyo nombre es indispensable en la historia de la lucha por los derechos humanos en México. En 2019 recibió la Medalla al mérito cívico “Eduardo Neri, legisladores de 1913” y, en octubre del mismo año se le otorgó la Medalla Belisario Domínguez otorgada por el Senado de la República. En un acto de coherencia, a través de su hija, manifestó al presidente Andrés Manuel López Obrador: “dejo en tus manos la custodia de tan preciado reconocimiento y te pido que me la devuelvas junto con la verdad sobre el paradero de nuestros queridos hijos y familiares y con la certeza de que la justicia anhelada por fin los cubrirá con su halo protector” (*La Jornada*, 2019).

Busquemos la verdad con afán en este país donde la justicia es un bien indispensable a alcanzar.

## CONCLUSIONES

A lo largo de estas líneas se ha rememorado uno de los capítulos más dolorosos de la historia mexicana del siglo xx: la llamada *guerra sucia*, su secuela de violencia y conculcación de los derechos humanos.

La detención ilegal de los disidentes políticos fue conocida y denunciada gracias a la tenacidad de las madres y familiares que no se han cansado de buscarlos, exigir su presentación con vida y el castigo a los culpables de tales abusos. La participación de las madres en estas búsquedas ha sido fundamental tanto para el propio movimiento por la defensa de los derechos humanos y las libertades democráticas, como para la transformación, a veces contradictoria de su identidad como mujeres-madres (Maier, 2001). En este proceso de indagar y reclamar el paradero de sus seres queridos, algunas de ellas se vieron forzadas a cuestionar su condición femenina, que, por usos y costumbres patriarcales, les asignó un lugar en el mundo a partir de su capacidad procreadora y de cuidado.



El caso de doña Rosario Ibarra es emblemático de una transformación inesperada y radical, pues a confesión expresa de la propia Rosario, de ser una “ama de casa y madre feliz”, el secuestro de su hijo la arrojó al mundo de la política y de la violencia, donde ella, como tantas otras, se volvió investigadora, abogada, organizadora, convirtiéndose en un nuevo tipo de madre: “ni sumisa, ni devota” sino comprometida y “luchona”. En 1972, esta señora de clase media acomodada nunca imaginó que a raíz de una tragedia familiar, tendría que abandonar su hogar y, diez años más tarde se convertiría en la primera mujer mexicana en buscar la presidencia de la República, la cual no obtuvo, pero sí la posibilidad de intervenir de manera fundamental en la defensa de los Derechos Humanos como legisladora en nuestro país.

Han transcurrido casi cincuenta años de la sangrienta “guerra sucia”, y muchas de sus víctimas, como Jesús, el amado hijo de Rosario, siguen desaparecidos como los 43 estudiantes de la Normal de Ayotzinapa y otras más de 70 mil personas de edades diversas, que en este siglo su ausencia forzada ha ensombrecido la vida de las familias que los buscan y esperan rescatar del crimen organizado o del mismo Estado. Hoy, como ayer, son las madres que en búsqueda incansable recorren hospitales, comisarías y ahora cavan en fosas clandestinas. La transición democrática iniciada el primero de julio de 2018 tiene como tarea impostergable terminar con la impunidad, buscar y encontrar a los miles de desaparecid@s.

¡¡Vivas/os los llevaron, vivas/os los queremos!!

#### REFERENCIAS

- Amado, A., 2003. Memoria, parentesco y política en *Debate Feminista*. 28. México.
- Comité Pro-Premio Nobel de la Paz 1986 para Rosario Ibarra (1986) México. (folleto)
- Gómezjara, F., 1974. *La explotación de los hombres y los bosques en Guerrero*. México: Cuadernos de Sociología/Nueva Sociología.
- Klare, M. y P. Kornbluh, coords., 1990. *Contrainsurgencia, proinsurgencia y antiterrorismo en los 80. El arte de la guerra de baja intensidad*. México: Grijalvo.

- La Jornada, 2020 Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/07/13/registro-historico-en-mexico-de-73-mil-218-personas-desaparecidas-4640.html> [Consultada el 15 de agosto de 2020].
- Maier, E., 2001. *Las madres de los desaparecidos ¿un nuevo mito materno en América Latina?* México: UAEM/El Colegio de la Frontera Norte/La Jornada.
- Mendoza García, J. (s/f) *Reconstruyendo la guerra sucia en México: Del olvido social a la memoria colectiva*. Disponible en: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/repp/v5n15/v5n15a10.pdf> [Consultado el 31 de julio de 2020].
- Oria, P. P., 1987. *De la casa a la plaza. Transformaciones de la cotidianidad en madres y abuelas de plaza de mayo*. Buenos Aires: Editorial Nueva América.
- Poniatowska, E., 1999. Diario de una huelga de hambre en *Fuerte es el silencio*. México: Ediciones Era/Crónicas, pp. 78-137.
- Poniatowska, E., 1999. Los desaparecidos en *Fuerte es el silencio*. México: Ediciones Era/Crónicas, pp. 138-180.
- Rosenberg, M. I., 1996. Aparecer con vida. Apuntes sobre filiación, identidad y restitución de los niños secuestrados-desaparecidos, 1976-1982 en S. Tubert (ed.). *Figuras de la madre*. Madrid: Ediciones Cátedra/Feminismos, pp. 259-282.
- Rowbotham, S., 1978. *Feminismo y Revolución*. Madrid: Tribuna Feminista/ Editorial Debate/ Fernando Torres, Editor.
- Saxe Fernández, J., 1979. *De la seguridad nacional*. México: Grijalvo/Colección Setentas.
- Semo, E. coord., 1982. *México un pueblo en la historia*, tomo 4. México: Nueva Imagen/ Universidad Autónoma de Puebla.

#### OTRAS FUENTES DE CONSULTA:

<https://madresactivistas.wordpress.com/por-que-tu-tambien-puedes/>

<http://www.desaparecidos.org/fedefam/>

Museo de la Memoria indómita. Calle de Regina no. 66. Centro Histórico de la Ciudad de México.

FILMOGRAFÍA

*Rosario, memoria indómita*. Dir. Shula Eremberg, México, 2014.

*Pasaje de vida*. Dir. Diego Corsini, Argentina, 2015.

LA MAÑANA NACIÓ ROTA (O EL DESCUIDO DE DIOS).  
RECORRIDO NARRATOLÓGICO EN *EL ABECEDARIO*,  
*LA CIUDAD Y LOS DÍAS* (NOVELA DE MÉXICO 1968)  
DE JENNIE OSTROSKY

*Blanca Aurora Mondragón Espinoza<sup>1</sup>*

INTRODUCCIÓN

Una panorámica de la literatura latinoamericana contemporánea, de acuerdo con la historia literaria, me hace ver que existen muchos más escritores que escritoras; este es un fenómeno que se repite en la literatura mexicana, principalmente en la narrativa.

A partir de Sor Juana Inés de la Cruz hay un vacío hasta el siglo xx, en el que se empieza a hablar —hacia la primera mitad— de María Enriqueta Camarillo, Margarita Michelena, Pita Amor y Concha Urquiza (de Josefa Murillo se sabe poco), todas ellas representantes de la poesía lírica. En la narrativa el vacío es más patente.

Posteriormente aparece en escena la enorme figura de Rosario Castellanos, que se introdujo en el campo de literatura con gran fortuna tanto en el texto lírico como en el narrativo; Elena Garro, María Luisa Puga, Inés Arredondo, Emma Godoy, Elena Poniatowska y Josefina Vicens, entre otras, enriquecieron después el mundo de la narrativa mexicana.

Actualmente, en el siglo xxi, existen poetisas y narradoras en todas las latitudes del país y se evidencian los esfuerzos por darles la voz y el foro en distintas antologías y trabajos de investigación, así como en espacios públicos.

En este contexto, es mi interés promover y difundir parte del trabajo literario de Jennie Ostrosky —poeta, dramaturga, narradora y ensayista— a través de una particular manifestación literaria: *El abecedario, la ciudad y los días*, relato que destaca por su construcción e intensidad narrativa, con el fin de poner en perspectiva su valor literario, en el panorama de la literatura mexicana contemporánea.

*El abecedario, la ciudad y los días* se distingue por los modos de enunciación del discurso, tan propios del siglo xx: fluir de la conciencia y monólogo interior; las variaciones temporales, intertextualidad, riqueza de imágenes líricas dentro de la narrativa y desplazamiento de la función narrativa, entre otros recursos.

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto de Estudios Sobre la Universidad: bamondragone@gmail.com

En entrevista personal, la propia escritora comentó que *El abecedario...* fue escrito al inicio de la década de los setenta, aunque se publicó hasta 1981, y es una secuela, tanto histórica y literaria como emocional, del movimiento estudiantil de México 1968 y sus desencantos.

Es importante, además, observar el tratamiento del tema relacionado con los conflictos interiores de los personajes, la confrontación ideológica y el desaliento, con respecto al mencionado movimiento de México 1968.

Relato literario contemporáneo, *El abecedario, la ciudad y los días* se descubre —dijimos— lleno de imágenes líricas, lo cual responde al planteamiento de que no existen los géneros puros; también permite descubrir cómo actúa el narrador, desde qué voz y punto de vista enuncia el discurso, para revelar la conciencia de un personaje en el acto de evocar e imaginar una historia en la que participó o fue protagonista.

Finalmente, la inclinación por el tono, el ritmo y la intensidad narrativa, y el saber que las inflexiones y variaciones de la voz del narrador y las distintas perspectivas apoyan la información del discurso narrativo, llamaron poderosamente mi atención para hacer el intento de penetrar en la espesura literaria que representa *El abecedario, la ciudad y los días* de Jennie Ostrosky.

En esta indagación se detecta el proceso de trastorno mental de la protagonista —de la locura a la lucidez—, provocado por la matanza del 2 de octubre de 1968, en la Plaza de Tlatelolco, en la Ciudad de México.

Uno de los aspectos que animó este proyecto fue el saber que la narratología (concepción teórica utilizada)<sup>2</sup> y sus conceptos son únicamente herramientas mediante las cuales se posibilita el estudio y descripción de los textos narrativos, con el fin de que los resultados puedan ser accesibles a otros lectores o investigadores, sin el compromiso, como apunta Bal (*cf.* 1990, pp. 11-12), de que la teoría deba ser una especie de máquina generadora de conclusiones únicas y adecuadas para cada texto, puesto que no existe una sola y correcta descripción de la obra literaria.

Sabemos que la narratología tiene una connotación no siempre agradable: “cualquier texto literario simplemente se divide en sus partes, de acuerdo con ciertos mecanismos narrativos, y se inserta en una especie de esquema rígido que permite

<sup>2</sup> Pozuelo Yvancos la define así: Con esta denominación se ha querido constituir una ciencia general del relato, en cierta medida autónoma respecto a otras realizaciones de la Poética Lingüística o Semiótica Literaria y enormemente ambiciosa, puesto que su objeto —el relato— es una realidad que atraviesa la mayor parte de las realizaciones de nuestra cultura (Pozuelo, 1992, p. 226).

sacar conclusiones similares”; sin embargo, el propio Genette dice: “...no veo por qué la narratología debería convertirse en un catecismo que tuviera, para cada pregunta, una respuesta en la que hubiera que marcar sí o no...” (1999, p. 51).

Efectivamente, esta teoría no es un catecismo y podemos afirmar que en *El abecedario, la ciudad y los días* no hubiera sido posible aplicar el procedimiento descrito, puesto que es una novela muy particular, en la que el recorrido del narrador no es claro ni explícito, por lo que requirió de un estudio muy cuidadoso para descubrirlo.

Con el acercamiento narratológico del texto se pretende ofrecer una posible descripción, propuesta que se expone a otros lectores con el fin de ser discutida; además, tiene la ventaja de estar formulada a partir de una teoría sistemática, lo cual la enriquece y permite su discusión académica.

El resultado de este trabajo, como plantea Todorov, tiene también su dosis de interpretación, aunque siempre justificada por los mecanismos del texto y con el rigor que propone la teoría, considerando que la reflexión teórica que no se base en las obras existentes es estéril e inoperante, pero al mismo tiempo, el estudio de una obra concreta, desde el punto de vista de la teoría narratológica, solo puede realizarse utilizando las herramientas de la doctrina (*cf.* 1975, p. 20).

El planteamiento de esta propuesta es el análisis de la obra literaria anotada, que deviene en una interpretación que parte de la reflexión narratológica, con unos resultados —espero— satisfactorios para la academia y para el lector.

#### DE LA LOCURA A LA LUCIDEZ

El texto narrativo *El abecedario, la ciudad y los días*<sup>3</sup> es una obra que hace referencia a la matanza estudiantil del 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco, en la Ciudad de México, a la manera del relato que prevalece en el siglo xx (“YO-yo-TÚ” y “YO-tú-TÚ”) y no a la usanza del relato canónico predominante hasta finales del siglo xix (relato tradicional “YO-él-TÚ”), en el cual el narrador se hace cargo directamente de la destinación y verbalización del discurso; es decir, expone una historia ocurrida a una persona distinta y se dirige a un destinatario explícito, marcando claramente su distancia con los personajes.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Ostrosky (1981), toda vez que se hagan citas textuales de la obra en estudio, se anotará únicamente la página.

<sup>4</sup> El relato canónico se distingue por un YO (narrador, destinador) que habla de ÉL (tema o asunto) a

Sobre el modelo del relato canónico, tradicional, *El abecedario...* da un giro tal que el lugar de la tercera persona es ocupado por la primera, principalmente; este modo de referir es dominante en la carta, el diario, la conversación íntima, el monólogo, como lo expresa Filinich (*cf.* 1997, p. 56).

*El abecedario...* es una especie de “diario” o “memoria” en el que la protagonista va plasmando sus recuerdos y vivencias, y el “él” es sustituido por el “yo”, de manera que existe un desplazamiento de la función narrativa, como plantea la investigadora:

Dado que el lugar correspondiente a la tercera persona propia de la historia puede estar ocupado por los otros pronombres (yo, tú o él —no la tercera persona convencional sino la forma que puede evocar una primera o una segunda persona—) hay, en estos casos, un desplazamiento de la función narrativa (Filinich, 1997, pp. 59-60).

En este desplazamiento, observamos en nuestro texto cómo el narrador hace que sus personajes realicen actos discursivos mentalmente tales como hablar, pensar, escribir o dejar que fluya su conciencia; entonces, les permite usurpar su función de verbalización casi totalmente (*cf.* Filinich, 1997, pp. 59-60).

Lo anterior permite ir vislumbrando a un narrador posiblemente con voz autodiegética, que tiene como centro de la historia al “yo”, focalización interna y modo de enunciación interior (fluir de la conciencia y monólogo interior). El narrador, a través de estos aspectos, permite, de entrada, identificar a un personaje con un trastorno mental importante y, luego, su proceso hacia una posible recuperación.

Consideramos necesario exponer que son tres los personajes fundamentales: la protagonista, eje de nuestra atención en este estudio, mujer sin nombre, aunque en el tercer capítulo su madre le da el apelativo de “hija” y en el cuarto su amante el de “venada” (con minúscula), a quien denominaremos de ese modo o simplemente “ella”; “la madre”, que aparece brevemente en el capítulo III, pero es fundamental para cohesionar la historia; y un personaje varón, “el zurdo” o “él”.

El narrador, a través de estos tres personajes, quienes, vale decir, prácticamente se apropian de la voz, da cuenta de un discurso que fluctúa, principalmente, entre el fluir de la conciencia y el monólogo interior, y a través de este discurso nos permite discernir —ya dijimos— el proceso de trastorno mental que sufre “ella”.

---

un TÚ (narratorio, destinatario), en el universo ficcional; sin embargo, en el relato contemporáneo esta actualización de las personas gramaticales se presenta de diferentes maneras en cuanto a la tercera persona (Él), que puede convertirse en yo, tú o conservar un él (*cf.* Filinich, 1997, pp. 54-56), sin dejar de ser el “objeto del que se habla”.

### 1. Recorrido del narrador<sup>5</sup>

El respeto a los mecanismos del texto estudiado es el principal axioma de la narratología; por tanto, fue el punto de partida para el análisis de *El abecedario, la ciudad y los días*, relato muy complejo debido a la presentación del discurso, y los recursos narrativos utilizados: modo de enunciación, variaciones temporales, intertextualidad, riqueza de imágenes líricas y desplazamiento de la función narrativa.

Esta complejidad narrativa no permitió, de inicio, detectar los mecanismos textuales; aunque sabemos que el narrador es el hilo conductor capaz de esclarecerlos, no fue tarea fácil: se analizó cuidadosamente —una y otra vez— su recorrido, primero de manera general para poder ubicarlo, y posteriormente a través de focalización, voz y modo, para percibir más claramente su funcionamiento.

Tras un primer análisis fue necesario realizar diversos esquemas que pusieran de manifiesto el recorrido del narrador y su posible interpretación; para ello se observó el comportamiento por capítulo, lo que permitió el acercamiento de una manera más concreta y acertada.

De lo anterior surgió el cuadro de análisis, base para el estudio de las categorías señaladas. A través de él fue posible percibir al narrador, que reveló los conflictos internos de la protagonista, su proceso de trastorno mental y su recuperación.

A pesar de la complejidad anotada y del comportamiento de inicio incomprensible, el narrador recorre sistemática y regularmente los capítulos; lo meritorio estriba en que —aunque permite una lectura fluida e intensa— no se deja ver fácilmente ni permite acceder directamente a sus rincones: opone verdadera resistencia.

A continuación, se expone el recorrido general del narrador en las tres funciones estudiadas: voz, focalización y modo;<sup>6</sup> de entrada en el cuadro de análisis y

<sup>5</sup> “El narrador es el sujeto de la enunciación del discurso [...] es el ‘yo’ en torno al cual se organizan todas las otras instancias discursivas” (Beristáin, 1984, p. 108), es la figura central de una teoría del relato y objeto de la principal “actividad” en el pacto de comunicación narrativa; es una instancia generadora del relato que existe únicamente en la realidad intratextual y tiene la responsabilidad de administrar desde la ordenación del material de la historia en un discurso narrativo hasta el uso de procedimientos sistemáticos comunes, como la perspectiva, la voz, la temporalidad (Pozuelo, 1992, pp. 240-241) y la espacialidad. Debemos insistir en que el narrador del relato literario se localiza dentro del texto y debe ser estudiado por sus manifestaciones discursivas; es decir por los procedimientos y mecanismos narrativos evidenciados en el discurso: “no hay discurso narrativo-literario sin narrador” (Prada, 1989, p. 350).

<sup>6</sup> Las categorías operativas que se mencionan parten de la teoría narratológica y de diversos narratólogos, como Pouillon, Todorov, Genette, Tacca y más actualmente Filinich y otros. Pouillon (*cf.* 1970, pp. 58-94) propuso una clasificación de los aspectos del relato; posteriormente, Genette replantea la propuesta de Pouillon y Todorov y añade algunas precisiones: propone una focalización cero o relato no focalizado para



posteriormente en la explicación detallada de cada categoría.

Capítulo Categoría	I	II	III	IV	V	VI
Tipo de relato predominante	YO-yo-TÚ	YO-yo-TÚ	YO-yo-TÚ YO-él-TÚ	YO-yo-TÚ	YO-yo-TÚ	YO-yo-TÚ
Focalización	Interna En “ella”	Interna En “ella”	En “ella” Interna Interna En su madre	Interna En “él”	Interna En “ella”	Interna En “ella”
Voz	Autodiegética	Autodiegética	Autodiegética Heterodiegética	Autodiegética	Autodiegética	Autodiegética
Modo de enunciación	Fluir de la conciencia	Fluir de la conciencia	Fluir de la conciencia Monólogo interior	Monólogo interior	Monólogo interior	Monólogo interior

Fuente: Elaboración propia, basada en el modelo de Filinich (1997, p. 56).

Como podemos observar, a pesar del tono caótico de la novela debido a la representación de la vida interior de la protagonista, el narrador se comporta de un modo regular, en oscilaciones que permiten comprender la estructura general y, sobre todo —con base en el modo de enunciación— seguir su proceso de trastorno mental, desde la “locura” hasta la “lucidez”.

Entrecomillo estos conceptos porque ni uno ni otro son definitivos en el texto; es decir, la protagonista está afectada tanto por el sentimiento de fracaso y el desaliento por sus ideales perdidos a causa del movimiento del 68, como por la tortura a la que fue sometida como presa política; pero no está propiamente loca, tiene lapsos en los que recupera, o quiere recuperar, la cordura. La lucidez también es relativa en la venada, es solo aparente, porque ella nunca aceptó, en su interioridad, el claudicar de su lucha y, al fin, un día improvisará su muerte.

---

la primera categoría, una focalización interna (fija, variable o múltiple, según la cantidad de personajes que aporten la visión de uno o diversos acontecimientos) para la segunda y una focalización externa para la tercera (*cf.*: Genette, 1993, pp. 46-52).

El cuadro nos permite advertir que el tipo de relato predominante es el “YO-yo-TÚ”, como se ha venido apuntando. A decir de María Isabel Filinich, el narrador destina su discurso, pero lo verbaliza en un “yo”, habla de un “yo” al que le ha sucedido una historia.

En general, apreciamos al narrador verbalizado en un “yo”, la venada, excepto en el cuarto (en el que se verbaliza también en un “yo”, el zurdo) y en parte del capítulo III. Este último es fundamental para el discurso, y puede percibirse en el giro que da en todas las categorías; en este caso, el narrador toma sus funciones “originales”, al ser el YO que relata a un TÚ los hechos sucedidos a una tercera persona (ÉL); por lo tanto, adopta el tipo de relato de “YO-él-TÚ”.

El primer aspecto importante analizado desde este punto de vista es que la novela está relatada, principalmente, desde la subjetividad de los participantes, lo cual ya nos da indicios de la focalización parcial del narrador; es decir, posee solo la información de los personajes; lo que Todorov llamaría “visión con” o “Narrador=personaje”; Tacca, “narrador equisciente” y Genette, “focalización interna”.

Desde este momento, el tipo de relato predominante también hace pensar que se narra una historia propia, lo que nos inclinó a presuponer la homodiégesis, aunque sabemos que la persona gramatical no siempre corresponde con la voz narrativa; sin embargo, en este caso, la oposición dual “yo- no yo”, la participación-no participación del narrador en los hechos relatados se relaciona directamente con la voz.

A sabiendas de que se debe analizar la “actitud narrativa”, a decir de Pozuelo Yvancos, y no la persona gramatical, se definió la voz como predominantemente autodiegética, puesto que el narrador no solo participó en los hechos, sino que le sucedieron a él, en este texto, a “ella” y en el cuarto capítulo a “él”.

Todos estos indicios proporcionados, en primera instancia, por el tipo de relato que tenemos en las manos, tras un análisis más exhaustivo se fueron comprobando uno a uno, como se detalla a continuación:

#### A. Mirar la conciencia

Una vez analizado lo anterior proseguimos con la focalización, que, efectivamente, bajo las categorías operativas de Genette, resultó ser interna, en la modalidad de “múltiple”.

**Focalización<sup>7</sup> interna múltiple.** Recordemos que el narrador tiene este tipo de focalización cuando relata un mismo acontecimiento desde varias perspectivas, ubicándose en la conciencia de dos o más personajes; en ese sentido, en *El abecedario, la ciudad y los días* el narrador mira los hechos a partir de tres conciencias fundamentalmente: la venada, su madre y el zurdo.

Como podemos distinguir en el cuadro, en los capítulos I, II y III el narrador focaliza en la conciencia de “ella”; aunque en el tres da un giro repentino y se introduce a la de su madre; de esta manera complementa y da coherencia a la historia, dado que, en tanto equiscente, solo puede transmitir la información que posee cada personaje; por tanto, la focalización en una y otra permite integrar el relato.

Para ilustrar lo anterior ejemplificamos con algunas citas:

### **Capítulo I**

Mi nombre lo puedo “comprobar” en el acta oficial que me confirma “viva” sólo por haber nacido en un país que extiende actas para poder estadísticamente ratificar los nombres de los vivos y de los muertos... pero, ¿a los muertos en vida, a los que deambulamos entre el horizonte y la angustia, entre la mediocridad y la intuición, a los que sólo podemos crear a medias, a los heridos de penumbra, a los sobrevivientes de ninguno y de todos los naufragios, a los que llevamos la ciudad y los días a cuestras, quién, quién, quién nos registra? (p. 23).

### **Capítulo II**

...Y aquí estoy con mi debilidad poseída por el ritmo. Aquí estoy de regreso de la pesadilla, sin Dios, sin amo, sin ti, de bruces, muerta de sed, sobre la misma orilla (p. 44).

### **Capítulo III**

Quisiera tener una memoria aunque fuera de vidrio o de hielo en vez de este muro de paradojas formado de pieles anónimas carcomidas por la humareda, quemadas en el

---

<sup>7</sup> Cuando se lee una obra de ficción no se tiene una percepción directa de los hechos de la historia, sino que es mediatizada por la percepción del narrador, por su mirada. Generalmente, la percepción del narrador es denominada *perspectiva, punto de vista o focalización*, y se refiere a la relación existente entre el narrador y los hechos narrados, la cual marca el procedimiento discursivo de la presentación de la historia (cfr. Todorov, 1999, p. 183).

veneno del ambiente, calcinadas en el polvo de la ciudad, de esa ciudad que llevo a cuestras como una cicatriz más (p. 51).

Hasta aquí, como puede observarse, el narrador ha focalizado en “ella”, desde su interioridad, puesto que los anteriores no son actos elocutivos sino pensamientos, reflexiones; en fin, la representación del *fluir* de su conciencia.

Entonces, los hechos están narrados, hasta ahora, desde el punto de vista de la venada; por lo tanto, son —se ha dicho— parciales, subjetivos y, además, como podemos percatarnos en las citas, proporcionan indicios acerca de la autodiégesis y del modo de enunciación interior.

En este último capítulo, repentinamente, el narrador focaliza en la madre, quien refiere a un virtual narratario, otra hija, los hechos sucedidos, pero desde una mirada muy distinta, porque no es una historia en la que haya participado y, aunque evidentemente está alterada, no llega al punto de trastorno de “ella”.

—HIJA NO ENCONTRAMOS A TU HERMANA, LA HEMOS BUSCADO ENTRE LA GENTE QUE QUEDABA Y EN LAS CASAS DE TODOS SUS AMIGOS. TODO MUNDO LA VIO PERO NADIE DICE NADA; LA BUSQUÉ EN LAS DELEGACIONES DE POLICÍA, EN LOS HOSPITALES, EN LA CRUZ ROJA Y, POR AQUEL CONOCIDO DEL AMIGO DE TU PADRE, LOGRAMOS ENTRAR AL CAMPO MILITAR NÚMERO UNO, ¿Y SABES QUÉ ME DIJO EL DESGRACIADO? QUE SI LA HUBIERA VISTO, DE INMEDIATO LA HUBIERA MANDADO A CASA, QUE ALLÍ NO LLEGÓ NUNCA... ¿CÓMO PODÍA HABLAR ASÍ EL INFELIZ? ¡DESCARADO!... SI NI SIQUIERA PODÍAN RECONOCERSE LOS CUERPOS... ¿CÓMO PODÍA?... HABÍA BRAZOS Y PIERNAS SUELTOS... (p. 52).

El narrador, entonces, realiza la primera variación de perspectiva, que va desde la conciencia de “ella” hacia la de su madre quien, por otro lado, aunque el narrador destina su discurso, no tiene respuesta, pareciera estar hablando sola. En este tercer capítulo la focalización va de una interioridad a otra, de modo intermitente; aunque ya se dijo que la intervención de la madre es muy breve.

El cuadro de análisis también muestra que en el capítulo IV el narrador realiza la segunda variación importante en cuanto a focalización, porque se traslada a la conciencia del zurdo, quien da cuenta de los hechos, desde su punto de mira.

Sin embargo, al inicio de este capítulo es difícil discernir claramente el cambio de punto de vista (de “ella” a “él”), porque el narrador, de pronto, relata fuera de toda alusión genérica; por ello no se percibe, de entrada, en qué personaje se encuentra la verbalización. Posteriormente, y tras una lectura atenta, se sabe que es en el zurdo:

#### **Capítulo IV**

Fui y soy el pobre imbécil de la familia, el “rebelde”, “el zurdo”, el “chueco”; el ingenuo que no creyó en la cohesión de la ideología como cemento del sistema sino que había una forma de cambiarla, de anularla... El que sintió, el que siente, que no se puede, no se debe vivir en lo absurdo aun cuando se tenga la obligación de aceptarlo... (p. 61).

[...]

...mi venada asustadiza, desbordada a veces, sincerísima, tristísima, encrucijada o senda... y yo te oía... y yo te deseaba... y yo te amaba en silencio hasta la muerte, hasta esta puerta, mi mujer, mi erección, mi cueva, mi venada que hablabas de marxismo como metodología para la poesía y te aprendías, sin querer, todas las citas del Ché, de Lenin y “tus” poetas y te desgastabas y te perdías en tus contradictorias búsquedas... Tus búsquedas, tus lecturas, tus rabias contenidas, tus raigambres clasemedieras... Tus laberínticas esperas... algo de felino tenías: tu cautela, tu ira, tu desesperación, tu ansiedad y sobre todo, más que todo, tu resistencia... venada disfrazada de pantera... ya pasada la furia que enrojecía tus mejillas, te acurrucabas silenciosa, te echabas como yegua... Pienso en ti, yegua, venada, pantera... (pp. 67-68).

Como puede apreciarse, la focalización del narrador en la conciencia del zurdo es fundamental, puesto que percibe los hechos, si bien de un modo similar al de la venada, también con una mirada más objetiva; por otro lado, es muy importante porque configura al personaje femenino muy claramente, de una manera que ni la madre ni ella misma lo hicieron antes.

El capítulo IV es focalizado en su totalidad en la mente de “él” para, en el V y VI, volver a ella, como se observa en el cuadro y en las citas siguientes:

#### **Capítulo V**

Ahora sólo tengo que olvidar, ahora acabó todo, casi puede decirse que fue en vano... Sólo el olvido; basta creer que todo esto nunca existió, que tú fuiste un espejismo, que nuestra lucha fue una pesadilla —un mal aire que pasa—... (p. 79).

[...]

Ahora tendré que aprender la alquimia de cerrar las vísceras lancinadas para convertir en luz las llaves oxidadas; tendré que aprender a zurcir el temblor, a rellenar el útero desgarrado y un día, acaso, cuando nadie quiera recordar este tiempo, podré parir una existencia a deshora... (p. 81).

[...]

...mientras tanto, habrá que recuperar el equilibrio, aunque sea ficticio (p. 82).

En el último capítulo, que hace las veces de colofón, la focalización se instala en la venada, una venada con un tipo de discurso coherente, tranquilo, pero no por ello menos doloroso.

### **Capítulo VI**

Ahora corrijo textos en una oficina impecable. Escritorio de vidrio, silla giratoria y lápices de colores que uso según la falta. Hay quienes me consideran afortunada porque tengo oficina privada con muebles blancos donde puedo trabajar cómodamente y hasta escuchar música o tomar café (p. 99).

La novela empieza con un narrador que focaliza en la interioridad de ella y así termina. La focalización múltiple permite armar la historia completa, pues desde la conciencia de ella difícilmente se podría cohesionar; de este modo se comprende la estructura general del texto narrativo.

#### **B. “Eso” me sucedió**

La voz, sabemos, se refiere a la instancia que relata los hechos y desde qué ubicación lo hace; es decir, da cuenta de la participación-no participación del narrador en ellos. El narrador autodiegético, recordemos, se evidencia si, además de contar los acontecimientos desde dentro, se refiere a su propia historia.

El recorrido general del narrador en esta categoría también puede percibirse en el cuadro de análisis: la voz autodiegética predomina en la novela y —como apuntamos anteriormente— el narrador se comporta de una manera muy regular de acuerdo con la focalización y el tipo de relato, puesto que es otra vez en el tercer capítulo en donde presenta una variación hacia la heterodiegesis, cuando aparece el discurso de la madre, quien no participó en la historia, pero relata parte de los acontecimientos, desde su interpretación.

En el capítulo IV es muy interesante observar cómo el narrador continúa con la voz autodiegética pero, al cambiar la focalización a la conciencia de “el zurdo”, se verbaliza ahora en él. Cabe puntualizar que el tipo de voz no cambia, porque este personaje da cuenta de una historia de la que fue también protagonista —su propia historia— y posee información valiosa para comprender la estructura de la novela.

### *Voz autodiegética*

En los capítulos I, II y parte del III la voz corre a cargo de un narrador autodiegético que da a conocer, mediante una serie de referencias, no de manera explícita, el trastorno mental de “ella”, causado por un “eso” que le sucedió y “los demás” se empeñan en negar, en borrar todo vestigio, hasta el punto de llevarla a la impotencia y a la desesperación.

Este tipo de narrador da cuenta, en general, de varios factores fundamentales a lo largo de la novela: *a)* le sucedió un “eso” no aclarado, no definido más allá del “abandono de Dios” y “el alba rota”; *b)* el rencor a ese mismo Dios que le defraudó en un ideal supremo que ella deseaba lograr más allá de su ser; *c)* ella está profundamente unida a un amante ausente a causa del mismo “eso”; *d)* la desesperación de morir viviendo; *e)* es una lectora-escritora de literatura, una mujer culta con inclinaciones hacia otras formas de arte: música y pintura, y *f)* habla del abecedario, la ciudad y los días como elementos inseparables de su ser, aspectos que se verán reafirmados en cada capítulo.

En tanto narrador autodiegético y con focalización interna, el narrador solo posee —dijimos— la información del personaje, y la va administrando lentamente de tal modo que, al término del primer capítulo e inicio del segundo, apenas logra delinear rasgos más allá de su trastorno mental y de que es mujer, una mujer dolida por el “abandono de un Dios” quien, en “un instante de abulia”, permitió que la “mañana naciera rota”.

Ejemplos de la voz autodiegética:

### **Capítulo I**

Sí, hay quienes logran saberlo con certeza y otros que sólo alcanzarán a vislumbrarlo pero “eso” sucede y todos los demás lo ignoran porque no quedan ruinas; nuestra propia niebla

se encarga de borrarlos (es algo casi tan natural como nacer o morir) y no nos damos cuenta (p. 14).

[...]

Estoy tan consumida por mi propia niebla, por esos humos en mí enterrados que van a borrar-me... van a borrar-me... van a borrar-me; estoy tan aterrada, que el paso de mis días se confunde con el piso de tus sueños y con el peso de esos gritos redondos y mudos que en ciertos tramos de la espiral escucho... (p. 27).

El segundo capítulo es medular porque el narrador descubre paso a paso aquel “eso” que la memoria de la protagonista no puede ni quiere olvidar. A partir de muchas referencias a la Ciudad de México (aunque nunca dice el nombre, pero sí “Copilco, el Ajusco, la Fiesta del Tóxcatl, la Plaza, Cuicuilco, Ciudad Universitaria), tan odiada, tan génesis de podredumbre, tan fracturada, tan cómplice, tan inhabitable; pero a la vez tan amada, tan suya, la voz autodiegética dice:

## Capítulo II

Esta ciudad y sus raíces fracturadas es tan mía como esa mirada tuya aquella tarde. Esta ciudad es parte de la duda y parte del profundo coraje porque, después de todo, nosotros somos la imagen de nuestras ciudades y éstas llegan a ser tan íntimas como las vísceras (p. 32).

El narrador, que ha cedido la función de verbalización en todo momento, sabe que la ciudad es cómplice de “eso”, pues se tragó los vestigios de su historia, historia referida gradualmente por la voz desgarrada, en medio de un torbellino de ideas que, de pronto, torna el discurso casi incomprensible. Sin embargo, se descubre “eso”: la matanza de estudiantes en la Plaza de Tlatelolco; el narrador va dejando fluir la información hasta aclarar los hechos:

En la mitad del cielo había esa noche una señal roja de fuego, una trampa, un surco en el firmamento. Después los tiros. Después el desconcierto. A correr. A dispersarse. Los tiros acorralando. Los cuerpos en el suelo, en las puertas, en las cajuelas (p. 35).

[...]

En las cajuelas de los autos faltaba el aire. Era un letargo sin sueño. Era el aviso. Era la asfixia. Era el esparcimiento de las demás noches sin vida, la profecía de la muerte asimilada a la “prosperidad” del sistema y sus gerentes (p. 36).



[...]

Al escurrirse el río de sangre se hizo la lamentación de los muertos, se quemaron cadáveres y miembros sueltos estampados por doquier: brazos, rostros, piernas, intestinos dispersos en túneles y piedras, en el recuerdo del templo, de la ciudad, de la plegaria y del pueblo que se hundían, que se hacían ceniza, que se iban a otro horizonte; a otro reino se iban (p. 36).

Hacia el capítulo III, la voz inesperadamente se convierte en heterodiegética cuando se percibe la presencia de otra mujer, madre de “ella”, a quien el narrador cede la voz para contar los hechos que cohesionan una historia ajena y en gran parte desconocida; desde esa voz se dirige a un “alguien” casi intangible: otra hija.

De manera intercalada entre la autodiegésis y la heterodiegésis el narrador da sentido a los hechos. A pesar de que predomina la voz autodiegética, esta otra es imprescindible para dar más información desde fuera de la mente de la venada.

...NO DESCANSARÉ HASTA SABER QUÉ FUE DE ELLA. ES POSIBLE QUE LOS MISMOS QUE LA CALIFICAN DE DESAPARECIDA LA TENGAN EN ALGÚN SÓTANO, EN ALGUNA CÁRCEL, EN ALGÚN PROSTÍBULO... NO CLAUDICARÉ, LA PREFIERO MIL VECES MUERTA QUE TORTURADA... NO DEJARÉ DE BUSCARLA, CUANDO MENOS HASTA NO TENER LA COMPLETA CERTEZA DE QUE ESTÁ MUERTA... (p. 55).

[...]

AHORA SÍ EMPIEZO A CONVENCERME DE QUE ESTÁ MUERTA, ¿DÓNDE HABRÁ ENTREGADO LA CALMA ESA HIJA MÍA? ¿DÓNDE HABRÁ CORRIDO AQUELLA TARDE? ¿HABRÁ IDO A LAS TRES CULTURAS? ¿SE HABRÁ QUEDADO EN LA UNIVERSIDAD? ¿SE FUE AL ZÓCALO? (p. 57).

Esta voz heterodiegética desaparece pronto, pero deja su huella imborrable por la certeza de los hechos; quizá en el discurso de “ella” podría haberse dudado, debido a la incoherencia reflejada por el desbordamiento de su interioridad, pero ante estas declaraciones poco puede objetarse.

En el cuarto capítulo reinicia la voz autodiegética, pero ahora desde “él”, que cuenta parte de la misma historia: la matanza de Tlatelolco y sus consecuencias, la cárcel y la tortura:

Ahora sé que acaso los otros —esos otros que nos daban forma al ser vacíos— tenían “razón”... Ahora sucede que el zurdo, el idiota, la oveja negra de la familia, el “eterno desubicado” no sabe con exactitud en dónde lo pusieron (p. 62).

[...]

“Me metieron una rata”, me escribiste, y yo apreté el gatillo, pero me salvaron... Ahora pienso en ti y por ti me agunto. Resistiremos, venada, ya verás, porque nuestro desprecio es eso: Tus cuencas vacías de lágrimas que encendían su simia furia... Esa sola palabra: resistencia (p. 66).

[...]

...y entonces me dan ganas de cambiar todas estas líneas por un relato estructurado, con brillante adjetivación y alternaciones entre la realidad y la imaginación; hablar por ejemplo de los gritos del compañero que en alguna otra cámara se deshoja o descarna y ponerle a esa voz incógnita rostro, nombre y trayectoria... —yo mismo sería un personaje— y entonces escribir eso que los conocedores llaman “novela social”. Sí, escribir para irme sin las manos vacías, para que los niños del futuro (no) digan que este tiempo nunca existió, para dejar aunque sea un grito, para desenmascarar una realidad, acaso aún sea tiempo. Para dejar aunque sea un epitafio en la tumba que no tendré, una cifra: En México hay torturados... (p. 72)

En los capítulos V y VI continúa la voz autodiegética, verbalizada en “ella”; a través de esta voz el narrador nos anuncia a una venada desolada, más consciente de la situación que vivió, con una aceptación dolorosa:

Vacía, abortada, desollada, me pongo a escribir para prenderme a la última congruencia, dar respiración artificial a la memoria y forzarla a evadir el desplome... Antes, las palabras fluían en un doloroso caudal de cuestionamientos; los vocablos eran simplemente expulsados por la pluma a pesar del dolor del parto y de la duda; hoy la escritura es un temblor que se traduce en último resorte de la voluntad para traer junto a mí a todos los que yo he querido... para que algo de mí permanezca en ellos cuando yo me vaya o enloquezca o sea otra (p. 83).

[...]

Estoy aquí erigiendo un esfuerzo sobrehumano para que no se me escape lo vivido, para que eso sostenga la esperanza de salir y haga retornar a mis huesos la voluntad inconsciente de conducir un cuerpo por la vida... debo concederme, cuando menos

ahora, el prado verdecido del descanso terreno, debo aceptar el sitio donde estoy por accidente —única divinidad razonable— y pensar que esta etapa es menos difícil que las anteriores; debo sentir que estar viva es, después o antes de todo, un privilegio... (p. 83).

[...]

Sí, he reconstruido más o menos el orden de las cosas: nuestra detención, tu desaparición, mi estancia en un sótano lúgubre cuya locación exacta no ubico y la presencia borrosa de Carlos cuando me dijo que te habían torturado pero que aún estabas vivo... a Carlos lo vi aquí, estaba vestido de enfermero y por poco no lo reconozco... Lo que no acierto a descifrar es cómo fue que llegué aquí, posiblemente me trajeron en coma, luego del episodio de las ratas... (pp. 92-93).

Como se puede observar, la voz se torna pausada, coherente, producto de una mente clara, indicio que revela el final del trastorno, y también de la novela. Sin embargo, la recuperación es ficticia, aceptada de manera temporal, porque quién sabe si es mejor claudicar y vivir una vida “normal” o continuar en la tortura del hospital de locos o morir; la venada está segura de lo último, no tiene redención porque no aceptará la pérdida de sus ideales y su identidad:

## Capítulo VI

...pero entiendo la oscuridad secreta que a veces, como tronco seco, lanza inesperadamente un retoño luminoso. He alcanzado la armonía de la desarmonía y conozco las texturas blandas del delirio. Sé dónde está el punto exacto que quebró los brazos de mi tronco, que canceló la posible extensión de mis ramas (p. 99).

[...]

Sé también lo que es estar en ese asqueroso hospital de locos, gimiendo tu hueco, dudando de tu muerte y las versiones de tu desaparición hasta que me dieron de alta y me consiguieron este trabajo —lo que ellos llaman rehabilitación. Sé que, a pesar de todo, un día improvisaré mi propia muerte... (p. 100).

Con voz autodiegética y ecos dolorosos, el narrador deja ver que la venada, si bien ha recuperado la lucidez, o cierta lucidez, lleva en sí el sabor del fracaso y el vacío. El vacío propio por la añoranza de ser aquella, anterior a “la noche de los gendarmes”; el vacío porque jamás supo cómo ni dónde quedó su amante, porque lo último que

le dijeron es que lo torturaron, pero estaba vivo, ¿hacia cuánto de eso? El vacío al enfrentarse a un mundo que no era el suyo y en el que no creía; ya no.

### C. De la locura a la lucidez

El modo de enunciación se refiere al aspecto verbal de la ficción literaria, al tipo de discurso utilizado por el narrador para relatar los hechos, la manera en que están expuestas las palabras que estructuran una historia; además, da cuenta de la distancia interpuesta entre aquel y los personajes, a través del grado de exactitud con el que su discurso los evoca.

Desde esta concepción, en *El abecedario, la ciudad y los días* el modo de enunciación juega un papel muy importante en la manifestación del proceso de trastorno mental de la protagonista, puesto que, a partir de la focalización y la voz, y a través del fluir de la conciencia y el monólogo interior, el discurso mismo da a conocer el estado mental de “ella” y su transformación; es decir, consideramos que la primera modalidad expresa el trastorno mental —que a veces referiremos solo como “locura”— y la segunda, la recuperación de la lucidez, en las acepciones que hemos mencionado.

La principal diferencia entre las modalidades de enunciación anotadas, a decir de María Isabel Filinich, se hace evidente porque en el “monólogo interior” el texto posee una estructura lógica y morfosintáctica muy consistente, que expresa una percepción clara de la realidad dentro del universo de la ficción, y en el “fluir de la conciencia” el discurso se presenta desarticulado, con una asociación libre —incluso ilógica— de ideas, como pasarían por la mente de los personajes, a la manera de un acto prediscursivo, para mostrar el carácter fragmentario y contradictorio de la experiencia perceptiva.

Si observamos el cuadro de análisis nos percataremos de que en el modo de enunciación el narrador también se comporta de una manera muy regular, aunque distinta de las otras categorías. Del mismo modo que focalización y voz, es en el capítulo III en donde da el giro que empieza a cohesionar la novela, a través del monólogo interior; sin embargo, permanece en esta variación hasta el final, a diferencia de las otras categorías, que vuelven a su posición de origen.

#### a. Torrente incontrolado de imágenes

El modo de enunciación en esta novela es la categoría más difícil de analizar por el caos en el que se presenta el discurso y, sin embargo, es fundamental porque imprime el tono de angustia, miedo, impotencia, frustración, ansiedad, trastorno mental en

que se encuentra la protagonista en los primeros capítulos; así como la aceptación, tranquilidad, coherencia, claridad de pensamiento, resignación expresados en los dos últimos.

El discurso en los capítulos I, II y parte del III es caótico. El fluir de la conciencia se desborda en un torrente de ideas que son incomprensibles a la primera lectura; es un desbordamiento de imágenes impredecibles que corren velozmente ante la mirada sorprendida del lector; incluso el lector atento o especializado muchas veces debe volver atrás para tratar de entender qué está pasando y hasta el segundo capítulo —y más de una lectura— darse cuenta de los acontecimientos y de la estructura del texto.

En el capítulo I, a través del fluir de la conciencia, el narrador muestra que “ella” se encuentra en un estado de trastorno mental muy severo, debido —ahora sabemos— a la matanza estudiantil de 1968 en la Ciudad de México, a la impotencia ante la pérdida de sus ideales y del amado, y a la tortura brutal que sufrió como presa política, aspectos no precisados hasta ese momento.

Es importante puntualizar que en los tres primeros capítulos la desarticulación del discurso es al nivel de las ideas; es decir, la estructura morfosintáctica en los párrafos es regular, generalmente, se considera que la novela tiene una escritura magistral; sin embargo, la expresión compulsiva de imágenes, el salto de un tema a otro entre los párrafos, e incluso en uno mismo, es muy notorio y determinante para percibir un estado fuera de lo normal en la conciencia de la protagonista.

Hasta entonces, capítulo III, en el que se presenta el discurso verbalizado en la madre, las ideas fluyen de modo incongruente, entre párrafo y párrafo existe una variación de ideas casi incomprensible. El narrador habla de temas disímbolos en un torrente de pensamientos caóticos que dan la percepción de trastorno:

### **Capítulo I**

Dios: ¡en un instante pudo haberse superado el abandono!, ¡en un instante! Pero la madrugada nació rota como mi guitarra y mi voz y mi niebla y la niebla de todos. Sí, algo de la niebla cantábamos aquella vez, algo de la niebla hablaba aquel poema de Alberti; recuerdo los versos que incansablemente repetíamos a manera de estribillo —me acuerdo de tu mano en mi pecho, del roce de tus labios; el mundo era ese estribillo y ese estribillo era nuestro. “Nieblas de pie y a caballo / nieblas regidas / por humos que yo conozco / en mí enterrados, / van a borrar... van a borrar... van a borrar...” (p. 16).

[...]

Es esa “otra” vez. Es ese amor y esos dientes y esas uñas que no bastan. Es la fisura del sueño. Es el alba rota. Es la niebla que galopa... Y no deja ruinas, sólo deja esa espina ligera que duele y se clava quiensabecomo y quiensabedonde... Y no deja ruinas (p. 16).

[...]

Y no quedan ruinas... ¡qué fácil! ¡qué vértigo!... ¡qué dolor el de la diminuta herida!... Y no quedan ruinas... ¡qué destino de paria!... ¡qué fácil!... ¡qué risa!... Y no quedan ruinas... ¡qué vientre tan seco!... ¡qué fácil!... ¡qué asfixia!... ¡qué náusea! (pp. 16-17).

Es muy difícil ejemplificar el fluir de la conciencia en *El abecedario*, *la ciudad y los días*, sería necesario incluso citar páginas enteras para que el lector pudiese percatarse de la característica referida; si se fragmenta se corre el riesgo de no percibir las variaciones que en el texto completo se evidencian. Sin embargo, pueden enumerarse en general las imágenes que se evocan; la protagonista, hasta ahora sin nombre ni identidad, va de la reflexión filosófica, a la cita y repetición de poemas y canciones, a los recuerdos de “los otros”, a la niebla, al alba rota, a los vestigios, otra vez a la niebla, al agua en cataratas... Y se repite muchas veces durante la novela.

Habla con un “alguien” intangible, se dirige a un Dios al que no perdona, enfurece; habla del miedo, de venganza, de su amante, de su obsesión y sus necedades, de los recuerdos del amor físico, de la unión interior con sus ideales y con un amante, de la vida y de la muerte; dijimos antes, salta de un tema a otro sin coherencia ni lógica. Es una forma sorprendente de relatar, en la que el narrador autodiegético deja brotar las ideas en un intento —muy bien logrado— de borrar el acto discursivo, en la paradoja de enunciarlo mediante el discurso.

En el intenso flujo de conciencia del que se hace cargo, el narrador incluye la alusión a un cúmulo de imágenes líricas; dentro de sus recuerdos “ella” evoca poemas de Jaime Sabines, Goytisolo, José Carlos Becerra, César Vallejo, Vicente Huidobro, Sor Juana, Quevedo, Alberti; canciones de Paco Ibáñez, Mercedes Sosa; hace mención de mitos como Sísifo o Tristán e Isolda; alusiones bíblicas como el “Eclesiastés”, “Jonás” o la mujer de Lot, además de la historia de México en la época de la conquista, principalmente, lo cual confirma que la protagonista es una mujer culta: es escritora y lectora especializada.

El capítulo II —se ha repetido— es la columna vertebral de la novela porque expone la matanza de estudiantes; el narrador, que ha cedido la función de

verbalización en todo momento en el fluir de la conciencia de la venada, “vomita” la noche de Tlatelolco en medio de una avalancha de imágenes líricas; entre el dolor de la remembranza y la Historia se refiere a esa zona de ciudad destrozada nuevamente, desde la época del México antiguo y la fiesta del Tóxcatl, cuando Pedro de Alvarado masacró a los nahuas desarmados y desprotegidos, hasta el momento de la danza roja.

Como golpes de bala, el narrador (en “ella”) cuenta su historia, relata aquel “eso” que vivió, sufrió y no se esperaba. Cual danzante en la plaza solo dispuesta a adorar al Dios, no estaba preparada para la guerra. Sin armas —solo su voz y sus ideales— fue aplastada, fueron aplastados:

## Capítulo II

...tú y yo tendremos que recuperar nuestras imágenes rotas —los otros de los otros que una noche anterior al crepúsculo de los gendarmes fuimos— en esta rabia de amarnos como en el derrumbe —ya ni siquiera poder ser otros— o en lo eterno —ser estos otros que aúllan su otredad perdida (pp. 38-39).

Desde su interioridad, detalla aspectos de la matanza, que el lector de la Historia de México capta y atiende, y el lector común siente dolorosamente suyos y pueden impulsarle a estudiar este parteaguas histórico de nuestro país.

En medio de una avalancha de imágenes acorde con el modo de enunciación, el narrador autodiegético informa, rescata la Historia, la mezcla, la teje y hace una sola: la de los vencidos en la Plaza de Tlatelolco: 1520 y 1968 unidos en la misma sangre:

Era de noche y el helicóptero fingió que era de día. Una voz fingió también la orden de las balas. Era de noche y la voz no se veía... Era la fiesta del Tóxcatl... Era de noche y los Dioses dormían. Ningún rostro podía verse. Sólo la sangre corría, sólo la sangre y en la frente, una niña muy blanca y muy despierta los protegía y los guiaba a la victoria (p. 35).

[...]

La sangre oscura, la sangre cárdena, la sangre noche en la noche. Las entradas obstruidas; todo fuego, todo sangre en la Serpiente de los Mil Espejos. Todo reflejo de los ocho presagios funestos que dieron comienzo con una enorme espiga de fuego en la mitad del cielo (p. 35).

[...]

Incendios y señales, voces de ancianas resucitadas acentuaban la lejanía, pájaros muertos con espejos en la mollera flotando sobre las aguas anunciaban la sequía, la muerte del futuro, el porvenir del polvo, el tiempo de los rayos sin truenos y de los canales sin agua (p. 35).

[...]

Hubo una noche en que esta ciudad trató desesperadamente de ser habitable y guardó bajo su seno una promesa: la promesa del retorno del agua. Hubo una noche que pareció romper de tajo con todas las esperas agolpadas. Hubo una noche. Hubo un estar al filo, un casi despertar del agua que quedó congelado en pesadilla y pasó como un mal aire que pasa. Hubo una noche, hubo un octubre, hubo un aullido (p. 37).

El narrador, dentro de la conciencia de la protagonista, enuncia, en un tono excepcionalmente lírico dentro de un texto narrativo, los hechos que iniciaron su trastorno mental; este tono se presenta también a través de la evocación de “sus poetas” y de poemas propios:

“Madre, vientro [vientre], madre,  
madre de la noche, muerte.  
Sácame de este infierno, madre,  
sácame de esta noche, vientre.

Madre, vientre, madre,  
alguien me contó otro cuento,  
sácame de esta trama, madre  
y cuéntame mejor la noche  
que pensabas el nombre  
que ibas a ponerme.

“Madre, vientre, madre.  
Quítame la rata que rasca  
en mi vagina las paredes débiles;  
que yo ya no diga, que yo ya no cuente,  
que se me acaban las cuentas,



que se me seca la muerte,  
madre, vientre, madre (pp. 37-38).

A través de esta evocación lírica en medio del discurso, el narrador hace alusión, por primera vez, a la tortura:

Sácame de este infierno, madre...

Madre, vientre, madre,  
alguien me contó otro cuento,  
sácame de esta trama, madre... (p. 37).

Quítame la rata que rasca  
en mi vagina las paredes débiles;  
que yo ya no diga, que yo ya no cuente,  
que se me acaban las cuentas,  
que se me seca la muerte... (p. 38).

De esta manera informa que “ella” está en un infierno, en otra trama nunca supuesta y ahora insoportable, y que ha sido torturada, porque no se entiende de otra manera la introducción de ratas en la vagina. Este es el primer indicio de lo sucedido después de la noche de Tlatelolco, causa directa de su trastorno mental.

El fluir de la conciencia, entre otros factores, imprime en la novela un ritmo y una velocidad muy particulares; la rapidez de la lectura se torna vertiginosa, con una cadencia lírica que también se debe a la puntuación: muchos signos, comillas, guiones, diagonales, tres puntos. La presentación del discurso permite que el lector o no pueda leer o no pueda detenerse debido a la impresión turbulenta y casi incomprensible de los dos primeros capítulos.

Entre la desarticulación de ideas termina dolorosamente el capítulo II: “eso” me sucedió, grita el narrador que cuenta su propia historia; desde la conciencia de “ella” grita la tortura de las ratas dentro de la vagina y trata de aferrarse al amante: tú existes, amante, yo existo. “...Y me dueles, me dueles compañero en la cúspide de la impotencia...”, y además “me dueles como pinza o corriente en la matriz” (pp. 43-44), y grita desde el fluir de la conciencia el abandono de Dios y se estremece y

cae: "...Y aquí estoy con mi debilidad poseída por el ritmo. Aquí estoy de regreso a la pesadilla, sin Dios, sin amo, sin ti, de bruces, muerta de sed, sobre la misma orilla" (p. 44).

El capítulo III también se caracteriza por una fragmentación, una intensa desarticulación del discurso. El narrador, en la voz del personaje, se toma la libertad de asociar imágenes, acontecimientos, percepciones y sensaciones, características todas del fluir de la conciencia.

Según Núñez Ang (1996, p. 28), también se denota el fluir de la conciencia por la falta de signos de puntuación o la utilización de signos no convencionales o propios del discurso escrito, o bien, de elementos tipográficos diferentes, en determinadas partes del texto; es importante observar que en la enunciación del discurso de *El abecedario...* se utiliza este tipo de recursos, como los espacios entre letras:

... ¿ s a b e s ? , s i e m p r e h e v i s t o l o m i s m o : e l m a  
r c o n a n s i a s d e t i e r r a l a m i e n d o e l v i e n t r e  
d e l a s p l a y a s , c o n d o l o r d e q u e r e r q u e d  
a r s e , p e r o c o n s i n o n e g r o d e r e g r e s a r a l a  
s i m a d e l q u i e t o r e f o c i l a r s e e n l o m i s m o  
, l o m i s m o , l o m i s m o , l o m i s m o , l o m i s m o , l o  
m i s m o , l o m i s m o , l o m i s m o , l o m i s m o , l o m i  
s m o , l o m i s m o , l o m i s m o , l o m i s m o , l o m i s m o ,  
l o m i s m o , l o m i s m o , l o m i s m o , l o m i s m o , (p. 50).

El monólogo interior posee una estructura sintáctica y una lógica consistentes, lo que anuncia claridad de pensamiento; por ello, el narrador utiliza esta forma de enunciación para exponer la información que tiene la madre acerca de los acontecimientos:

...TODAVÍA NO ENTIENDO CÓMO PODÍA HABLAR ASÍ AQUEL TIPO ...  
DESPUÉS TU PADRE LO ARRINCONÓ Y LE EXIGÍA EXPLICACIÓN ...LUEGO  
YA NO SUPE NADA... NO SÉ SI FUERON LOS NERVIOS O EL OLOR, O QUÉ  
HABRÁ SIDO, PERO NO PUDE MÁS... YO, LA QUE DEBÍA SER FUERTE PARA  
ENCONTRAR A TU HERMANA... MI NIÑA INGENUA, NO SABÍA LO QUE  
HACÍA; SE METIÓ A REPARTIR PAPELES DE ESE COMITÉ DE LUCHA O DE  
HUELGA O QUÉ SÉ YO... (p. 52).

A excepción de los párrafos verbalizados en la madre, en el tercer capítulo el flujo de la conciencia también salta de un tema a otro, como apuntamos anteriormente. Además, se dijo que es muy difícil ejemplificar el fluir de la conciencia de manera que el lector se percate de los cambios temáticos, porque tendrían que citarse páginas enteras para evidenciar las variaciones; sin embargo, sí lo incita a leer la obra en cuestión.

Páginas atrás se enumeraron las imágenes en general para ilustrar; sin embargo, ahora consideramos necesario citar —aunque largamente— párrafos textuales extraídos de seis páginas, para dar cuenta clara de la libre asociación de imágenes, ideas, sensaciones, reflexiones, propias del fluir de la conciencia.

Fue la angustia.

Un día reventó.

Fue la angustia.

He aquí mis fragmentos sobre la otra orilla... Después... después fue un movimiento sordo, un espasmo de catalepsia... (p. 45).

En un cementerio marino me hundo —tráquea, asfixia, catalepsia. En un mar sin olas espero— ahogada, sofocada, expulsada...

Mi autorretrato de arena tiene los pulmones rotos y sin embargo inhala, anhela, exhala fragmentos de torsos y brazos internos en la noche discontinua como un retroceso de la muerte...

Soy un “desaparecido” político, carne mancillada, muchacha parálitica en la mitad de una plaza (p. 46).

...pienso en niños secos que nacen sofocados, ahorcados con el cordón, sin haber conocido más que un recuerdo de la vida... ¡No! ¡no quiero pensar eso!, hago a un lado esas imágenes y para ello tomo una vara y me pongo a inventar el abecedario y los días...

Despojada de ti –mía, más mía que la mía y la de mi hijo muerto a medio vientre— tu carne volcaba su ritmo en mi entraña oscura... (p. 47)

El libro era delgadito y azul y creo que tenía el dibujo de una cítara en la pasta –tu cara, tus mejillas, ¿cómo eran?

La lluvia es un silbo de hilos diáfanos que rozan diagonalmente la faz marina. Siento en mi cuerpo las manos abiertas del agua que lo purifican y lavan como a un cadáver y lo embellecen... Gira en el cielo un rayo la orden del arrecio. Alguien gira en el recuerdo el mandato de las balas. Los goterones tocan la llaga del olvido y hacen confundir las imágenes con las voces alargadas, suspendidas en una turbiedad inmóvil. Lluve a estrepitazos. Se mezclan en el humo del recuerdo la plaza abierta y los puños cerrados. Lluve a macanazos (p. 49).

¡El helicóptero! ¡No, no, no! ¡Corre! ¿Dónde estás? ¡Eres un grito llamándose o devorándose a sí mismo en su eco! ¡Quítate de ahí! ¿Qué haces gimiendo a media plaza?... Pero no, no es eso, es sólo un vuelco o un anuncio de tormenta (p. 50).

Con la particularidad del intercambio de voz, focalización y modo de enunciación observados en el cuadro de análisis y en medio de un cúmulo de imágenes líricas creadas y evocadas, dijimos antes, termina el capítulo III en el doloroso fluir de la conciencia: “Al arruinar tu vida en esta parte de la tierra, la has destrozado en todo el universo” (p. 59).

#### b. La aceptación y la lucidez

En el capítulo IV cambia totalmente la forma de enunciación del discurso: el narrador retoma el monólogo interior, ahora verbalizado en un personaje que, de inicio, no se sabe quién es, pero luego se explicita que es un varón, amante de la protagonista.

Este personaje ha respondido de manera diferente a los mismos hechos; sin embargo, evoca las mismas imágenes que la venada: los mismos poemas y canciones, las mismas claves y “pistas”, como ambos le llaman a los lazos internos e inquebrantables que los unen.

La verbalización del discurso es muy coherente en esta parte, lo cual manifiesta la claridad de pensamiento que aún conserva, en medio de la tortura, el personaje denominado el zurdo; aunque, del mismo modo que la venada, juega en su verbalización con el texto lírico a través del discurso narrativo. En este caso el modo de enunciación es lógico y sintácticamente correcto:

Y aquí estoy, venada, aquí está el zurdo, el que creyó y descreyó, el “de los libros raros”, el que pintaba muros —¡cuántas pintas clandestinas!, tomados de la mano, muertos de miedo, palpitando, esperando el momento—, el que salía al campo y aprendió el valor de la palabra que es superior al de los decretos, los tratados, los convenios; el que vivió la impotencia y la sabiduría de los hombres que calculan el paso de los días y las horas mirando el cielo, esos hombres que saben de la represión y la sequía con sólo verse las manos... (p. 61).

Por otro lado, vale destacar que las manifestaciones líricas y alusiones a la música y a la situación social en el país son, en general, las expresadas por la venada; incluso evocan los mismos poemas y canciones; sin embargo, el zurdo lo hace dentro del monólogo interior, rabioso, impotente, sí, pero pausado y claro.

No se niega que él tiene momentos de trastorno, pero más bien es desesperación por las circunstancias, el dolor físico y la pérdida de sus ideales. Es la verbalización de un narrador autodiegético porque también fue protagonista de los hechos del dos de octubre, pero los asimiló de distinta manera que la venada; aunque fue víctima del encarcelamiento y la tortura, no perdió la razón ni un momento. Juega con el lenguaje, es cierto, como el escritor que en algún momento del discurso revela la venada, pero conserva la coherencia:

La cámara:

La cámara cínica que retrata al ministro de la cámara de comercio o de cualquiera otra de igual voracidad... La cámara hermética donde el gas tóxico escala y cala la respiración con exacta veracidad... La cámara títere de diputados... La cámara cíclica que gira estúpida en los neumáticos... La cámara lúcida que, a través de prismas ópticos, proyecta imágenes... La cámara de gesel donde se observa el revés de los espejos... La cámara cinematográfica que fabrica misses, bellezas, historias o hazañas increíbles, que filma al presidente y a su familia política en sus giras, que dice mentiras, que tergiversa...

La cámara pútrida, lóbrega, tétrica, donde me tuercen los tímpanos lentamente como campanitas de la orquesta, alfombrada de sangre, maloliente, virulenta como fosa séptica, donde los quebrantahuesos —¿Eduardo? ¿Gerardo? ¿Armando? ¿Alejandro? ¿Rolando?— se chupan el hocico y devoran a sus presas o presos por lo general políticos, de expedientes desaparecidos o dispersos y paraderos imprecisos (p. 65).

Dentro de ese monólogo, aún cree en su forma de ver la vida, pero ante la desilusión del juego sucio está a punto de darse por vencido, porque la tortura volverá una y otra vez: “Y ahora, venada, ¿qué te digo? Me voy extraviando en un dolor que no sé si sueño, intuyo, rehúyo o siento” (p. 77). Pero debe resistir, quiere resistir; pese a ello, se lee entre líneas que no lo conseguirá; existen momentos en los que desfallece por la tortura y los recuerdos:

Pienso en ti y grito: No puedo más.

“Nunca te entregues, ni te apartes,  
junto al camino, nunca digas  
no puedo más y aquí me quedo,  
y aquí me quedo.”

No puedo más, perdóname, venada. No puedo... no puedo (p. 76).

Sin embargo, le queda la esperanza, aquella a la que se aferran los dos, aunque vencidos, de volver a verse:

¿Fuimos, somos acaso nosotros, venada, los sobrevivientes de una generación trunca, ahistórica, que no soportó una pequeña dosis de sacrificio para salir a flote, que no supo sostenerse en la lucha iniciada? ¿Una generación reciclada a la fuerza del estarsiendo, mimetizada al polvo y a la podredumbre?...

...Fuimos, ciertamente fuimos y somos los muertos que el porvenir no querrá recordar pero, ¿sabes? todavía espero verte algún día, todavía resistiré porque ¿sabes, venada?, uno no puede, no debe morir si le esperan” (p. 78).

En los dos últimos capítulos el narrador, en la voz de la venada, la descubre en un discurso suave, pausado, estructurado, característico del monólogo interior. Este monólogo interior manifiesta su recuperación mental; es prácticamente la primera vez que la protagonista se expresa de un modo tan coherente y lúcido: transcurren varias páginas antes de caer en una fuerte crisis —debido al recuerdo de las ratas—, luego en otra más fuerte a la que le sigue una peor, última y definitiva.

El monólogo interior denota a una venada vencida, que acepta poco a poco la pérdida de esa “otra que antes del crepúsculo de los gendarmes fue”, recuperada aparentemente:

Ahora sólo tengo que olvidar, ahora acabó todo, casi puede decirse que fue en vano... Sólo el olvido; basta creer que todo esto nunca existió, que tú fuiste un espejismo, que nuestra lucha fue una pesadilla —un mal aire que pasa—; basta intentar creer, hacer un esfuerzo —hondo y largo como un aullido en una porción de selva extraviada en la selva— para instalar entre la rabia la creencia de que todo esto fue una historia mal contada; basta repetirle al pensamiento transido que tuve un ataque y que acabé aquí; basta el olvido... (p. 79).

Ahora, de cualquier modo, todo parece estar hecho, todo parece haber transcurrido sin remedio y ahora debo reconocer que lo que resta, ese residuo —danza macabra de detritos—, es menos doloroso, menos trabajoso que otro tiempo (p. 80).

¿Habrá creado Dios las cárceles y los manicomios, o fue este un asunto de los hombres en un instante del descuido divino, ese instante de abandono? (p. 82).

En medio de un juego muy intenso entre el discurso de la protagonista y referencias al “Eclesiastés”, el narrador, a pesar de todo, manifiesta la recuperación de la venada: describe el sitio en el que se encuentra, los muros, los colores, de modo coherente, en un acto discursivo bien estructurado lógicamente y sintácticamente.

En este capítulo el narrador tiene otras manifestaciones; otros tipos de voz, focalización y modo, porque aparecen algunos personajes incidentales, sus compañeros de manicomio: Casandra, la del nombre de vidente desoída que le predice que ella será mariposa y volará lejos; Patricio, hombre que cojea y habla mezclados ocho idiomas (p. 90); Marcia, la que siente, sueña y ve serpientes, a quien ella trata de ayudar pero

termina abofeteada (pp. 89-90); la chica loca sin nombre que hablaba de fetos en los basureros de los cines y estacionamientos (p. 94).

De todas formas, veo muebles, veo las placas de las señoras, veo el camastro, la terraza, la rejilla, la *Biblia*, veo mis manos, veo camilleros, camillas, veo —a veces— a Patricio, a Casandra, a Marcia, a otros que no hablan y eso que veo me consuela porque si no viera nada creo que la desesperación se devoraría al alma (p. 93).

Además, aparecen la “puntiaguda”, la enfermera que la “ayuda” en su “recuperación” y la atiende en el manicomio:

Tan bien que íbamos —dice la puntiaguda— y me avienta un trapo para que seque el sudor de mi frente. Qué tonta esta puntiaguda, qué imbécil, ¿cómo quiere que me limpie el sudor si tengo atadas las manos y las piernas?... qué terapéuticos a uno lo “curan” utilizando las mismas técnicas que lo enfermaron; prefiero no dar importancia a esto, cierro los ojos y me pongo a inventar que sueño (p. 84).

Y el camillero ignorante y burdo, que en algún momento de crisis quiere manosearla:

El camillero inventó un ataque y yo —sin encolerizarme— lo miré a los ojos y le dije: Acaso no comprendas la bondad de mi grito, ese grito que tú me provocaste —fue como la confirmación de un pozo de agua en el desierto—; eres una mierdita insignificante y cobardita —agregué. Después sentí algo muy parecido a la alegría cuando me contestó: —Pinche guerrillera puta.

Fue esa una señal, el muy imbécil me la hizo transparente. Ahora sabía la verdadera causa de mi estancia... Ahora tenía la certeza de que verdaderamente no había perdido la congruencia o el raciocinio o comoquiera que se llame eso que organiza el divorcio entre el ser y el mundo (p. 89).

También entra en escena Carlos (p. 92); aunque solo como una alusión de “ella”. Carlos es importantísimo porque, no se dice, pero se lee entre líneas que fue compañero de lucha y mantiene en contacto a la venada y al zurdo, de alguna manera —se intuye— les hace llegar los mensajes:



Sí, he reconstruido más o menos el orden de las cosas: nuestra detención, tu desaparición, mi estancia en un sótano lúgubre cuya locación exacta no ubico y la presencia borrosa de Carlos cuando me dijo que te habían torturado pero que aún estabas vivo... a Carlos lo vi aquí, estaba vestido de enfermero y por poco no lo reconozco... (pp. 92-93).

Sin embargo, aunque estos personajes dan coherencia tanto a la historia como al discurso, no se estudian en este trabajo más que como referencia, porque la atención está centrada en la protagonista y su proceso del trastorno mental a la lucidez, a través del narrador.

No obstante, aunque el narrador ha referido la recuperación de la venada, esa recuperación, esa lucidez es ficticia, según puede observarse: “Y luego habrá que contar a los niños cuentos sangrientos, cuentos no para dormir sino para despertar; mientras tanto, habrá que recuperar el equilibrio, aunque sea ficticio” (p. 82), y se debate entre la posibilidad de no recuperarse nunca. Pero la lucidez siempre regresa:

A veces creo que todo sería más fácil sin memoria. A veces siento que en lugar de buscar y atarme desesperadamente a la congruencia debería dejarme llevar por el torrente de la disolvencia... A veces pienso que debería gozar plenamente de la bondad de la incongruencia, pero la lucidez siempre regresa y endurece la esperanza de esa peculiar calma; la lucidez retorna y se instala como una ceremonia solemne adentro de mi cerebro y de mi cuerpo, una ceremonia en la que debe hablarse —como de niña en el templo— a media voz y en la que el respeto se torna algo parecido al temor. Pienso en la posibilidad de que la lucidez no retornase un día... (p. 87).

Pero la lucidez regresa (“Yo también estoy condenada a no librarme de la lucidez y de la añoranza o el deseo —ya no sé qué es primero y qué después— de la vida” [p. 96]) y un día, sin preámbulo ninguno, la dejan salir del manicomio: “No sé por qué o cómo, pero me dicen que ordene mis cosas y prepare mi maleta; qué tonta esta puntiaguda, qué imbécil, ¿qué no ve que yo no tengo maleta? De todos modos preparo mis tristezas y ordeno mis vivencias...” (pp. 96-97).

El capítulo VI es el colofón de la novela; en este último momento el narrador refiere, desde el monólogo interior, la “recuperación” de la venada, su reincorporación, a través de un trabajo de “rehabilitación”, a la vida “normal”.

Con todo, en esta parte se anuncia que “ella” algún día improvisará su muerte,

que su lucidez es temporal y pasajera, porque nunca se conformará con la “otredad” perdida:

...pero entiendo la oscuridad secreta que a veces, como tronco seco, lanza inesperadamente un retoño luminoso. He alcanzado la armonía de la desarmonía y conozco las texturas blandas del delirio. Sé donde está el punto exacto que quebró los brazos de mi tronco, que canceló la posible extensión de mis ramas (p. 99).

Sé que a pesar de todo, un día improvisaré mi propia muerte con estas palabras y esta música que ni dicen lo que manifiestan sino lo que está en sus entrelíneas.

Yo también he aprendido a leer mis entrelíneas y a gozar su opaca verdad, impalpable como la nota triste de esta música —“quien canta el blues está sentado en una profunda cueva y pide auxilio”, dice la portada del disco— que desviste a esta oficina y sus ausencias...

Tú no serás flor, serás mariposa, he visto tus alas en mi sueño; volarás, te lo prometo (p. 100).

“Tú no serás flor, serás mariposa, he visto tus alas en mi sueño; volarás, te lo prometo”, le dijo Casandra, la loca “vidente desoída” pero siempre tan certera: “volarás”. Entre líneas se sabe que así improvisará su muerte, su verdadera liberación; porque la venada nunca recuperará su “ser”, no podrá vivir en el mundo “normal”; aunque aceptó de alguna manera un “existir” entre el *abecedario* de otros, la misma *ciudad* putrefacta y el peso de los *días* que es terrible “para quien está solo, sin Dios y sin amo”, como ella.

Nunca terminará de aceptar que parte de su vida quedará borrada para los demás, pero profundamente grabada en su mente, porque por un descuido de Dios se inventaron la sangre derramada en la noche de las balas, la cárcel, la tortura y el manicomio; porque desde esa mañana que nació rota, por un instante de abulia divina, todos sus amaneceres nacerán rotos.

Sin embargo, anuncia el narrador al final de la novela, “ella” se revolverá en la inercia de los despojados, en una “vida rehabilitada”; vivirá entre una oficina impecable, escritorio de vidrio y silla giratoria; tomando café, escuchando *blues*, pero “sentada en una profunda cueva y pidiendo auxilio”, hasta que —si bien el final flotante no lo explicita— un día se diga que la venada “se cansó de morir a plazos y una tarde —muda explosión— cerró las alas de todas las mariposas”. El enunciado anterior está

en la dedicatoria de la novela, la cual, para la Narratología es parte del texto, así como los epígrafes o cualquier otra anotación.

De esta manera el narrador, a través del modo de enunciación, hace un recorrido desde el trastorno mental de la protagonista, manifiesto a través del fluir de la conciencia, hasta la lucidez, en forma de monólogo interior.

Con el estudio de la última categoría de nuestro cuadro de análisis y su interpretación finaliza el recorrido narrativo propuesto para este artículo y, como se pudo observar, las posibilidades esbozadas en la introducción a este capítulo se fueron desglosando y aclarando paulatinamente.

## CONCLUSIONES

En el texto narrativo *El abecedario, la ciudad y los días* predomina el tipo de relato YO-yo-TÚ, por lo cual existe un desplazamiento de la función narrativa, con respecto al relato canónico (YO-él-TÚ); por lo tanto, la distancia del narrador y el personaje es casi nula.

Se evidenciaron los siguientes aspectos: el narrador revela una focalización interna múltiple, voz autodiegética y modo de enunciación interior (fluir de la conciencia y monólogo interior), a través de los que se destacaron los conflictos internos del personaje principal, provocados por la matanza del 2 de octubre de 1968, en la Plaza de Tlatelolco, en la Ciudad de México y manifiestos en el largo proceso de la locura a la lucidez, que fue el objetivo central de este trabajo.

Por otro lado, es muy importante mencionar que la teoría literaria, en este caso la narratología, ofrece una gama de posibilidades de aplicación que nos permitió estudiar el texto literario con un amplio margen de acción, es el caso del cuadro de análisis y la descripción correspondiente que, si bien están basados en las categorías operativas teóricas, también se utilizaron desde la libertad, de acuerdo con las necesidades del propio texto.

Consideramos que *El abecedario, la ciudad y los días* es una novela muy difícil de analizar debido a la complejidad del discurso y al comportamiento extraordinario —en las primeras lecturas— del narrador; por ello, fue un reto que se enfrentó con seriedad y con rigor. A pesar de ello, sabemos que los resultados se quedan cortos ante la obra literaria, que siempre será inabarcable.

## REFERENCIAS

- Bal, M., 1990. *Teoría de la narrativa (Una introducción a la Narratología)*, Madrid: Cátedra.
- Barthes, R., 1999. Análisis estructural de los relatos en R. Barthes *et al. Análisis estructural del relato*, México: Ediciones Coyoacán, Colección Diálogo Abierto, Literatura.
- Beristáin, H., 1997. *Diccionario de Retórica y Poética*, 8ª edición, 1ª corregida y aumentada, México: Porrúa.
- Beristáin, H., 1984. *Análisis estructural del relato literario*, México: UNAM, Cuadernos del Seminario de Poética 6.
- Bustos, A. Á., 1998. Monólogo interior y situaciones monológicas. En Domínguez, M. (comp.), *Estudios de Narratología*. México: El Colegio de México.
- Domínguez, M. (comp.). 1988. *Estudios de Narratología*. México: El Colegio de México, Editorial Biblos.
- Filinich, M. I., 1997. *La voz y la mirada*, México: Plaza y Valdés, Benemérita Universidad de Puebla y Universidad Iberoamericana Golfo-Centro.
- Genette, G., 1999. Fronteras del relato. En Barthes, R., *et al. Análisis estructural del relato*, México: Ediciones Coyoacán, Colección Diálogo Abierto, Literatura.
- Genette, G., 1993. *Nuevo discurso del relato*, Madrid: Cátedra.
- Núñez Ang, E., 1996. *Literatura del siglo XX (narrativa)*, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Ostrosky, J., 1981. *El abecedario, la ciudad y los días*, México: Artífice.
- Pouillon, J., 1970. *Tiempo y novela*, Tr. Irene Cousien, Buenos Aires: Paidós, Col. Letras Mayúsculas.
- Pozuelo Yvancos, J. M., 1992. *Teoría del lenguaje literario*, Madrid: Cátedra.
- Prada Oropeza, R., 1989. Selección y presentación, en *La narratología hoy*, La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- Tacca, O., 1978. *Las voces de la novela*, Madrid: Gredos.
- Todorov, T., 1999. Las categorías del relato literario, en Roland Barthes, *et al. Análisis estructural del relato*, México: Ediciones Coyoacán, Col. Diálogo Abierto/Literatura No. 56.
- Todorov, T., 1975. *Poética. ¿Qué es el estructuralismo?* Buenos Aires: Losada.



## SOBRE LOS AUTORES

### **Emma González Carmona**

Profesora-investigadora del Instituto de Estudios sobre la Universidad, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx). Cuenta con estudios de Licenciatura en Geografía, y en Cultura y Lengua Francesas, Maestría en Desarrollo Municipal por El Colegio Mexiquense y Doctorado en Humanidades: Ética, por la UAEMéx. Sus líneas de investigación que trabaja son: Educación ambiental, Ética ambiental y Ciencias Ambientales. Actualmente es integrante del Cuerpo Académico Universidad, Humanidades y Sociedad.

### **Daniel Alberto Fabila Reyes**

Licenciado en Psicología por la Facultad de Ciencias de la Conducta (UAEMéx). Maestro en Psicología de la Salud por la Universidad de Ixtlahuaca (UI-CUI), especialista en Psicología Forense. Candidato a Doctor en Psicología por la Facultad de Ciencias de la Conducta (UAEMéx). Docente en la Escuela Preparatoria Oficial Anexa a la Normal de Ixtapan de la Sal (EPOANIS), experiencia docente en universidades como IUEM, ISIMA, Universidad de Santiago de Cuba, Universidad Simón Bolívar en Caracas, Venezuela, Universidad de Chicago, EE. UU. Conferencista con temas sobre la Intención de Vida. Investigador asociado a la *Association for Psychological Science* (APS) con sede en Washington, D. C. y en la Asociación Latinoamericana de Medicina Social Región México A.C. (ALAMES-México), Psicoterapeuta Familiar y Perito en Psicología.

### **Azael Correa Carvajal**

Adscrito a la Universidad de la Amazonia, Colombia. Doctorando en Humanidades, Humanismo y Persona. Magíster en Enseñanza de las Ciencias. Especialista en Pedagogía. Licenciado en Lengua Castellana y Literatura. Director de la Revista *Maestros y Pedagogía*. Coordinador del semillero de investigación Aletheia. Docente

de la Maestría en Educación con énfasis en Didáctica de la Lengua Castellana. Docente de distintos pregrados orientando procesos de lectura y escritura académica y científica.

### **Eloy Sánchez Cárdenas**

Licenciado en Filosofía, maestro y doctor en Humanidades: Ética por la UAEMéx. Profesor Investigador del Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la UAEMéx. Publicaciones: “El lenguaje y la moral en vistas a la posibilidad de una ética en Gadamer”, *Ciencia ergo sum*, volumen 17, número 2, julio-octubre de 2010, pp. 136-142. “La identidad narrativa en Paul Ricoeur” en Linda Emi Oguri Campos *et al.* (comps.). *Filosofía, Arte y Diseño. Diálogo en las fronteras*, México: Universidad de Guanajuato/Universidad Autónoma del Estado de México, 2016. Dávila Suazo, Carlos Román y Sánchez Cárdenas, Eloy (coords.), *Diálogos de Humanidades*, México: UAEMéx, 2016. “La hermenéutica simbólica de Ricoeur: de camino hacia la ética” en *Hermenéutica Intercultural*, número 33, 2020, | pp. 131-155.

### **Carlos A. Garduño Comparán**

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador posdoctoral apoyado por el Conacyt en la Escuela Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Fonds Ricoeur y Hannah Arendt Center for Politics and Humanities. Algunos de sus artículos publicados en revistas son “Calígula de Camus: entre la racionalidad, la irracionalidad y la insatisfacción” en *La Colmena*, número 67-68, julio-diciembre, 2010, pp. 36-44; “Del orden del discurso al cuidado de sí mismo. Poder y cultura en Michel Foucault” en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, volumen XXI, número 42, noviembre, 2015, pp. 85-108. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 2016. Colaborador en el grupo de investigación “Estudios Transdisciplinarios sobre Cultura en América Latina” de la UAEMéx.

### **Caleb Mario López Mota**

Licenciado en Arquitectura por la UAEMéx. Maestro en Artes por la Universidad Autónoma de Guanajuato. Profesor de Tiempo Completo en la Facultad de Artes

Plásticas de la UAEMéx. Actualmente, es postulante a Doctorado en Artes por la Universidad Autónoma de Guanajuato.

### **Ian David García Sánchez**

Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad del Valle de México, Campus Hispano; y se diplomó, en 2018, en el XIV Diplomado en Creación Literaria del Centro de Creación Literaria “Xavier Villaurrutia” (INBA). Actualmente, es estudiante de la Maestría en Filosofía en la Universidad de Guanajuato.

### **Mariano Rodríguez González**

Profesor investigador de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha publicado: *Ética y Ontología en el Filósofo del Fuego: una lectura de Heráclito de Éfeso* (UAEMéx, 2003), *Mircea Eliade y su Filosofía del Mito* (UAEMéx, 2011), *Ontología de lo sagrado: La fenomenología de la Religión en Mircea Eliade*, Editorial Académica Española, 2013. Su línea de investigación es la hermenéutica y fenomenología con enfoque en análisis de fenómeno religioso, el mito, los símbolos y el análisis de la cultura.

### **Ángel Federico Adaya Leythe**

Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA), Maestro en Filosofía por la UNAM y Doctorado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Ha sido distinguido con diversas becas en el extranjero, para realizar estancias de estudios y de cooperación académica en la Universidad de Santiago de Compostela, en la UCM y en la Universidad de Lieja (Bélgica). Ha colaborado con diversos artículos para la publicación de libros a nivel internacional, entre los que destacan: *A filosofía de Paul Ricoeur* (Portugal), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, *La imagen del ser humano* (España). Actualmente es Profesor-Investigador del Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad (IESU) de la UAEMéx y Formador del Centro de Filosofía para Niños de España. Forma parte del Cuerpo Académico “Universidad, Humanidades y Sociedad” adscrito al



IESU y coordina junto con los integrantes de dicho cuerpo académico el Seminario de Diálogo Interdisciplinar y de Saberes en Comunidades de Investigación (SDISCI).

### **María del Coral Herrera Herrera**

Fue profesora de Tiempo Completo, adscrita a la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, en donde también cursó sus estudios de Licenciatura en Letras Españolas. Maestra y doctora por la Universidad Iberoamericana en el área de Letras Modernas. Especialista en la obra de Esther Seligson y en temas sobre el campo educativo de la literatura. Algunas de sus publicaciones son: “El deseo de ti” y “¡Ay vida, cuánto me debes!” en *La Colmena*. Perteneció al Cuerpo Académico Estudios Transdisciplinarios sobre la Cultura en América Latina y fue integrante del comité editorial de la revista de dicho Cuerpo Académico. Falleció en enero de 2022.

### **María América Luna Martínez**

Profesora-investigadora adscrita a la Facultad de Humanidades de la UAEMéx. Doctora en Letras Modernas por la Universidad Iberoamericana. Socióloga por la UNAM y Maestra en Estudios Latinoamericanos por la UAEMéx. Ha impartido cursos, conferencias y participado en congresos nacionales e internacionales, ha publicado artículos sobre literatura, estudios de género y cine. También es instructora de yoga kundalini y cursó un Diplomado sobre Psicología de lo femenino con orientación jungiana.

### **Blanca Aurora Mondragón Espinoza**

Profesora de Tiempo Completo adscrita al Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la UAEMéx. Licenciada en Letras Latinoamericanas, Maestra y Doctora en Humanidades: Estudios Literarios. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores como Candidata. Es docente en la Facultad de Humanidades. Ha publicado artículos académicos acerca de literatura, principalmente desde el punto de vista sociológico y narratológico y participado en congresos nacionales e internacionales. Entre sus libros de creación literaria se encuentran: *Lettrazul, la casa y otros espacios* (Fondo Editorial del Estado de México, 2015), *Apuntes de Lilith* (Ediciones Verbolibre/Ganando

Espacios, 2015) y *La Diosa, poemas de amor y otras soledades* (Ediciones Verbolibre, 2015), entre otros y ha sido antologada en más de una veintena de libros de poesía y narrativa.

*Eloy Sánchez Cárdenas*

Licenciado en Filosofía, maestro y doctor en Humanidades: Ética, por la Universidad Autónoma del Estado de México. Es profesor-investigador del Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la UAEMéx. Integrante del Cuerpo Académico Universidad, Humanidades y Sociedad. Entre sus publicaciones se encuentran: “El lenguaje y la moral en vistas a la posibilidad de una ética en Gadamer”, publicado en la CIENCIA ergo-sum, “La identidad narrativa en Paul Ricoeur”, capítulo del libro *Filosofía, Arte y Diseño. Diálogo en las fronteras*, compilado por Linda Emi Oguri Campos et al. y *Diálogos de Humanidades* donde es coordinador junto a Carlos Román Dávila Suazo.

El aporte académico que presenta esta obra tiene tres vertientes: la difusión de investigaciones y ejercicios de pensamiento de académicos con líneas de reflexión en el área de humanidades; se ponen en diálogo diferentes perspectivas, desde las humanidades sobre temas que han sido y son objeto de reflexión como la educación, la vida en común, el conocimiento, la religión, las mujeres en la literatura y el activismo social. Es un texto accesible a cualquier persona, pues no se hace uso excesivo de un lenguaje especializado, y tiene que ver con cuestiones de la vida diaria.

**SDC**