



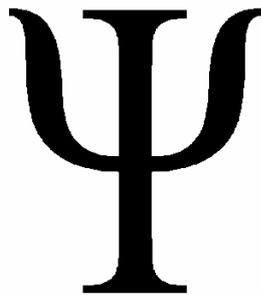
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

Hacia la construcción psicológica de una ética del ser

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA
P R E S E N T A :
Francisco Javier Bautista de la Torre

DIRECTORA: Dra. Ma. Emily Reiko Ito Sugiyama
REVISORA: Lic. Blanca Estela Reguero Reza



MÉXICO, D. F.

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres Elvia y Javier, por darme todo en la vida, por el amor recibido, por esforzarse cada día para que nada me faltara y por ser el ejemplo de que todo en el mundo es posible. Los amo

A Paola, porque la vida no hubiera sido lo mismo sin una hermana como tú.

A Liliana V. Blum, por todo el amor compartido, por el tiempo que ha sido y el que será, por los sueños y las promesas y por ser parte sustancial de mi esperanza, gracias Liliana por ser mi Dasein, mi momento oportuno.

A Daniela Guarneros, por todo lo vivido juntos, por todo el tiempo compartido. Gracias por ser también parte de esta tesis.

Agradecimientos

A la UNAM, mi casa, mi Universidad.

A Blanca Reguero, mi maestra, por todas las enseñanzas teóricas pero sobre todo por aquellas fuera de los libros, gracias Blanquita por mostrarme que la vida tiene sentido cuando se ama lo que se hace. El mundo necesita más gente como tú.

A Emily Ito, por las enseñanzas recibidas dentro y fuera de las aulas, por la paciencia y el empeño, gracias por todo el apoyo para la culminación de este trabajo.

A mi amigo Carlos Rojas, por las valiosas aportaciones a mi formación como psicólogo, por las charlas interminables y por acompañarme en el camino de esta tesis. Gracias Carlitos.

A Juan Carlos Huidobro, por los aprendizajes brindados, por los consejos y por el ojo clínico a este trabajo, pero sobre todo por enseñarme que la irreverencia es el mejor sistema de conocimiento.

A Ignacio Ramos, por todo lo aprendido en las clases, por las pláticas de pasillo, por la confianza y el gusto expresado a mi trabajo.

A Marisol Silva, por todas las promesas cumplidas, por el cariño regalado, la paciencia y la comprensión cedida, gracias por creer en mí en todo momento.

A Adriana Rodríguez y Lenin Gonzales, mis hermanos, por todo el apoyo dado, por las noches de pláticas que no terminan, por los consejos, los regaños y los cariños en el momento preciso, gracias por no dejarme solo en los peores momentos. Los quiero.

A mis camaradas: Manuel Bravo, Julieta Guzmán, Federico Pérez, Germán Bernardo, Octavio Contreras y Edgar Canjura, gracias por todo el apoyo queridos amigos.

A Graciela Messina, Enrique Pieck y Marco Antonio Delgado, mis amigos, gracias por todas las oportunidades de aprender de ustedes.

A Sylvia Schmelkes, por los aprendizajes y por la oportunidad de poner esta antropológica en práctica.

A los rarámuri, los loxichas, Atenco y a todos los pueblos del mundo que resisten sembrando esperanza a cada paso. Y a los que dan la vida por un mundo mejor, especialmente a Jonathan Reyes Flores cuyo sacrificio no ha sido en vano.

[Resumen]

El presente es un trabajo de investigación documental que pretende, desde categorías de disciplinas relacionadas a la ciencias sociales, abonar al conocimiento de la psicología social, particularmente busca integrar diversas analíticas como sujeto, intersubjetividad, comunidad y colectividad en una propuesta ética para habitar el mundo globalizado.

Para ello, dicho trabajo parte de la reconstrucción sociohistórica de momentos claves en la historia de la humanidad, así; empezando en Grecia se ubican algunos elementos que se consideran pertinentes para retomar en el momento actual del mundo. Además se busca elaborar un análisis sobre las condiciones que han configurado la acción social y al mismo tiempo se busca desintegrar (de manera subjetiva) el mecanismo de reproducción de la hipermodernidad.

De lo que se trata es de hacer un análisis proyectado al futuro, sobre qué es aquello que compone el mundo y al mismo tiempo proponer un dispositivo ético que le permita a los seres humanos habitar este mundo desde una perspectiva de integración comunitaria y acercamiento con el otro.

Índice

Introducción	17
Al lector	23
 Capítulo I. Sobre la diferenciación del mundo y su camino de ruptura del Diálogo	
1.1 Antes del origen	27
 Capítulo II. El diálogo como posibilidad del ser en la filosofía	
2.1 El Silencio	31
2.2 El mito como origen; el arché como argumento	33
2.3 Del mito a la razón. Sócrates a escena	42
2.4 La Democracia Ateniense; el diálogo en la práctica	44
2.5 La ilustración Griega; de Sócrates a los Cínicos, de Platón a Aristóteles	50
 Capítulo III Conócete a ti mismo	
3.1 Gnothi Seauton	75
3.2 Delfos...	76
3.3 Foucault al debate... Conócete a ti mismo	78
3.4 Momento Cartesiano	93
 Capítulo IV. El mundo: de la modernidad a la actualidad	
4.1 La Modernidad	99

4.2 La actualidad, la hipermodernidad; la hipermovilidad	102
4.3 La incertidumbre	131
4.4 Movimiento crítico de la globalización	134
4.5 Los fuera de todo lugar	138

Capítulo V **Propuesta ética**

5.1 La esperanza...	165
5.2 Paréntesis (sobre la ética)	174
5.3 La antropológica como trasfondo	177
5.4 El diálogo	180
5.5 La reelaboración de la democracia griega	184
5.6 El último arché	186
5.7 La interculturalidad al extremo	186
5.8 Éticas de la responsabilidad	190
5.9 En la praxis	194
5.10 El lugar de la antropológica... la psicología como pretexto y razón	200
5.11 Cierta ecuación...	203
5.12 Punto final... para no cerrar	204
Epílogo	206
Bibliografía	210

*Non je ne regrette rien
Non, rien de rien, Non,
je ne regrette rien
Ni le bien qu'on m'a fait, ni
le mal
Tout ca m'est bien égal
Non, rien de rien, non,
je ne regrette rien
C'est payé, balayé, oublié,
je me fous du passé*

(Édit Piaf)

Introducción

*Diálogo:
momento oportuno en
donde se funden mucho más
que las palabras.
Momento nuestro
que nos seduce.
Momento fugaz siempre listo
para hacerse eterno.
(El autor)*

En la actualidad el proyecto de modernidad está llegando a su fin: modernidad líquida (Bauman, 2000), simulacro, pos-trans-modernidad, son adjetivos que son utilizados para definir el momento en el que se encuentra el mundo. Se trata de un momento de transición en que la idea de “lo moderno” entra en crisis y se cuestionan seriamente los pilares que lo han sostenido hasta la actualidad; la libertad, la igualdad y la fraternidad se ponen en tela de juicio en medio de un mundo inestable en donde la práctica del destierro se asume como praxis, paradójicamente, colectiva.

El anunciado fin de la historia, la mutación del capitalismo salvaje a una globalización tersa, el éxito de pueblos enteros que transforman la ética del ser en comunidad en una ética individual del ser en el consumo, el liberalismo del mercado insolidario, el destierro de la esperanza como fuerza transformadora, la razón justificada a través de la violencia; todo ello nos habla de la urgencia de cimentar una nueva reflexión acerca de este mundo, acerca de la incertidumbre que lo guía y que hace del éxodo una atmósfera envolvente (Bianco, 2002), al tiempo que inunda la vida cotidiana y reconfigura el papel del sujeto como actor de una realidad compartida.

Es éste un mundo en transición en donde se ha impuesto la lógica de la “hipermovilidad”: todo se vuelve volátil, desarraigado, sin posición ni posesión en el espacio, sin noción de temporalidad que le pueda dar sentido y anclaje. Es este mundo en donde las relaciones sociales se ven condensadas a la sombra del desencuentro, provocando que las sociedades y las personas se encierren en sí mismas generando prácticas de exclusión que abren la puerta al éxodo, orillando

al *ser* al ejercicio de la individualidad impuesta, de la exclusividad que alimenta el desarraigo al *otro*, el olvido e indiferencia hacia la existencia común que nos hace extraños entre nosotros mismos: intrusos de nuestro mundo.

En su totalidad, el mundo se mueve con el impulso de la incertidumbre y la predicción se hace imposible. Ya se acabaron los tiempos en donde el mañana se leía haciendo un ajuste entre el hoy y el ayer: hoy por hoy la “posibilidad de cualquier cosa” se convierte en el futuro más estable con el que se cuenta. El planeta entero se ve sumido en procesos de homologación hacia un modelo dominante que opera en todos los nodos de la existencia: un modelo que asegura su existencia con el discurso de la globalización. Éste es el origen y, al mismo tiempo, es la conclusión de este trabajo: la discusión sobre las condiciones actuales del mundo y su relación con otras etapas que la humanidad ha vivido en el planeta. Esta crítica es producto de la lectura de diferentes posturas teóricas, así como de la reflexión sobre diversos hechos que, desde la mirada del autor, han sido determinantes para la conformación de la sociedad tal y como se conoce ahora.

En este sentido, el papel de la psicología social es fundamental, pues es el marco de referencia y, simultáneamente, el lente desde el cual se construye el presente trabajo. De hecho, el interés por el mismo nace del estudio de diversas posturas de la psicología social que han desarrollado análisis de las condiciones del mundo; esta mirada psicosocial permea el desarrollo de todo el trabajo. La presente tesis está construida bajo la lógica de la construcción teatral: los capítulos se van armando como escenas que mantienen un sentido, un ritmo, y se dirigen a un desenlace concreto. Estas escenas se van concatenando, pero también, tal como sucede en una obra de teatro, pueden leerse de forma aislada.

La primera de estas escenas (capítulos) parte de una lectura sobre la diferenciación del mundo, de la gran distinción que se hace entre oriente y occidente. El objetivo del mismo es discutir acerca de la pertinencia de dicha distinción, tratando de desentrañar, primero, aquello que resulta más obvio como el sentido político, y segundo, desencadenar una serie de críticas sobre las rupturas entre conocimiento a que esta distinción da lugar. Lo que se busca es

construir una mirada particular sobre esta clasificación con el fin de proponer una interpretación acerca de las repercusiones de esta división del mundo.

La discusión sobre la pertinencia de la categoría occidente-orienté abre la puerta para el segundo capítulo del trabajo, el cual está orientado a hacer una mínima genealogía de la filosofía griega poniendo énfasis en los principales eventos que configuraron la historia de occidente tal como lo conocemos. Se pone en tela de juicio esta configuración, buscando además ubicar de manera topográfica el concepto de *diálogo*, enfatizando la utilidad de la práctica de dicho concepto, como por ejemplo, la democracia ateniense que tuvo lugar en el siglo V en Grecia. En este mismo capítulo, se busca “armar” un desarrollo histórico lógico que haga hincapié en el papel que jugaron algunos filósofos griegos en la construcción de la filosofía analítica. Lo que se busca al final es construir un marco para el desarrollo de los subsecuentes capítulos, en los cuales se retomarán algunos de los conceptos que se revisan en este capítulo. El mundo, se plantea en el trabajo, es producto de la interacción entre planos y polos, entre tránsitos de alguna idea dominante a otra; de la misma manera, el paso del mito a la razón, de destino a ley natural, del *arché* al estudio de las cosas, constituyen formas de mirar la realidad que han abonado a la construcción de conocimiento del mundo. En esta misma lógica, el capítulo ofrece información detallada sobre el proceder de algunos filósofos y escuelas de filosofía que, a juicio del autor, han sido representativos para el curso de la historia. Así se presenta a los presocráticos, a Sócrates, Platón, los Cínicos, Aristóteles, los Sofistas, e incluso a aquellos que tuvieron desarrollo filosófico en la Edad Media. La finalidad de este capítulo es dar cuenta de la historia y tradición de la filosofía.

De igual manera y siguiendo el método antes mencionado, el enlace entre capítulos es la obra de Sócrates (en voz de Platón), pues el capítulo III retoma uno de las propuestas fundamentales de la filosofía Socrática: el “conócete a ti mismo”, concepto que se intenta reelaborar desde la obra de Foucault. De igual manera, en este capítulo se discuten diversas posturas acerca de los preceptos délficos y su interpretación a la luz de las prácticas de espiritualidad propuestas en el libro *La hermenéutica del sujeto*. Lo que se busca es discutir si estas prácticas siguen

acompañando el camino de los hombres o si han quedado relegadas a la luz de otras como aquellas propuestas por la ética judeocristiana, o de aquello conocido como “el momento cartesiano”. Este momento, por cierto, es clave en el desarrollo del pensamiento contemporáneo, pues a partir de éste la preocupación fundamental de la filosofía que hasta entonces se ocupaba del *ser* (ontología) cambia al conocer (epistemología). Con este cambio de dirección, también se desencadenan otros que, de nuevo desde el punto de vista del autor, han sido fundamentales para imponer el orden del mundo. En este capítulo el objetivo está puesto en hacer una lectura sobre estos planteamientos, pero también en hacer patente que el mundo tal y como lo conocemos tiene un origen claro y una historia propia y que, por mucho que se aleje de este origen, hay características inherentes a cada momento de la historia que permanecen, de tal suerte que este mundo sólo puede entenderse haciendo un análisis retrocognitivo (Rimpoché, Sogyal, 1994) de la realidad.

Precisamente siendo ésta la lógica que permea el presente trabajo, el capítulo IV retoma la discusión sobre el legado de la ética judeocristiana y del “momento cartesiano”, y su relación con lo que se conoce en la actualidad como *modernidad*. Se hace énfasis en cuáles son los pilares sobre los que se cimentó y se cuestiona si estos pilares siguen en pie. Siguiendo la lógica de la tesis, se cuestiona también si aun éste es un periodo de la historia “superado” o si es vigente. Al mismo tiempo, se abre la discusión sobre las condiciones actuales del mundo; para ello se hace un “mapeo” sobre las características que lo definen como un momento particular en el que todo se mueve, nada se mantiene estático en donde el cambio que se genera a partir de esto, en algunos casos, es incuantificable. En este capítulo se pone especial atención en aquello que se conoce como *globalización*, tratando en primer lugar de definir el concepto y de construir el término “discurso de la globalización”, que se refiere más a un conjunto de premisas que a algo tangible. Con este énfasis, se analizan fenómenos psicosociales como las modas, el consumo, el consumismo, las industrias culturales, los medios de comunicación, la pobreza, la vuelta de algunas naciones a la izquierda política, el movimiento crítico de la globalización, las económicas

solidarias, el *marketing* y el terrorismo, entre otros, todo desde la mirada particular de la psicología social. En este capítulo se busca delinear ciertas condiciones que hacen particular el mundo actual, tratando así de debatir ciertas posturas sobre las opciones que se tienen para no habitar un mundo que a todas luces parece hostil. Al mismo tiempo, se busca la reflexión sobre el sujeto, el papel de éste en una realidad compartida y cómo ésta resulta avasalladora para el sujeto que tiene que vivir en un mundo en donde la *vulnerabilidad* y el desarraigo del otro son inminentes, en donde tanto la competencia como el miedo y el odio son la moneda de cambio. Este capítulo sirve de antesala para lo que al final derivará en una propuesta para habitar justo este mundo que se describe en las líneas anteriores. El último capítulo funciona al mismo tiempo como conclusión y apertura: conclusión de este trabajo y apertura de los que le sucedan a éste. El último capítulo está elaborado desde la experiencia misma, desde aquello que el autor considera importante para retomar como elementos de la tradición que funcionarán para construir lo que en la tesis se define como *antropoética*: una ética en donde el hombre esté situado en el centro. Esta ética parte de la premisa fundamental de que el mundo puede ser diferente a lo que es actualmente, un lugar más habitable en donde el *ser* pueda expandirse más que limitarse. Para esto se recuperan diversos momentos de todo el trabajo, tratando de construir con esos elementos esta *antropoética*; Asimismo, se enfatiza la resignificación de conceptos provenientes de “otras formas de pensar”, como la filosofía budista, teniendo cuidado de que en su paso, éstos no sean alterados y se conserven lo más asépticos que sea posible. Para lo anterior, se hace necesaria la reconstrucción de conceptos como el *yo*, el *otro* y el *nosotros*, conceptos que se aplican a la idea de comunidad propuesta desde la psicología social. Con lo anterior, se puede decir que este trabajo está construido de tal manera que, en todo momento, la maquinaria reflexiva está puesta en marcha y, aunque no hay nada certero, cuando se lee ejerciendo una mirada crítica, se pueden descubrir elementos que le van a permitir al lector discutir la validez de dichas críticas, así como la pertinencia de los argumentos que las sostienen. El propósito de elaborar esta tesis es aportar al conocimiento sobre el mundo contemporáneo, permitiendo

un cuestionamiento de la realidad que se vive en el mismo, todo bajo la mirada crítica de la psicología social.

Al lector

La intención de las preguntas como puertas del texto

Este texto parte del supuesto de que las preguntas representan una posibilidad de acercamiento entre el texto y el lector. Por eso, como diseño estratégico se incluyen preguntas que sirven como puertas que abren la discusión. Las preguntas se hacen con el ánimo de construir un puente entre el lector y el texto, un puente redondo que provoque que el lector intervenga como intérprete de la lectura. La intención de abrir el texto por medio de preguntas supone una provocación que el lector puede asumir como una invitación al diálogo, como una trasgresión que el texto despliega como ejercicio de duda y como una posibilidad de intercambio. Es esta afrenta al lector la que le da dirección al texto.

CAPÍTULO I
SOBRE LA DIFERENCIACIÓN DEL MUNDO Y SU CAMINO DE
RUPTURA DEL DIÁLOGO

**¿Cuál es la naturaleza escondida en la división del mundo en
dos polos?**

1.1 Antes del origen

Vivimos lejos del tiempo en que el hombre tomaba a la naturaleza como medida de sí. Los días cuando la filosofía era la forma general y auténtica para acceder a la verdad también han quedado atrás; el planeta tal como lo conocemos navega entre una incipiente interpretación de la política, una ética desenlazada de la realidad y la intención de deshacerse de la historia, sacudiendo los hechos que han configurado el presente del orbe y en consecuencia, el presente de los que lo habitamos.

Todo tiene un origen, un nacimiento, espacios y tiempos que le preceden, marcas que lo hacen perdurable o abismos que se encargan de florecer el olvido: todo tiene un principio. El mundo en su historia reconoce un origen natural: es bien conocido el modelo de Friedmann (1922) que recibe el nombre común de “Teoría del Big Bang”, así como el trabajo de Alexander Ivánovich Oparin, que desarrolló una teoría que describe el surgimiento de la vida y de las condiciones que permitieron su desarrollo. Incluso hay una teoría general de las especies que propone un mecanismo de “selección natural” como explicación para el origen de las especies, desarrollada por el naturalista Charles Darwin en 1859. Todas estas teorías se han construido en forma de texto y son una forma de buscar una respuesta a la pregunta de “por qué somos”, misma que se ha intentado responder, al menos, en los últimos 2500 años. La teoría de la evolución se encargó de poner en el centro a diversas disciplinas como la historia, la geografía y biología y a partir de la lógica de situar hechos, hacer una cronología de los mismos y darles un cauce evolutivo, construyendo así una secuencia lógica de hechos, de la que también se desprende “lo social”.

La búsqueda de respuestas ha sido una tarea constante para el ser humano, una figura totalizadora que no termina de construirse, delinear, delimitarse y que algunas veces se fragmenta y otras, se funde. Esta investigación no sólo se centra en la antropología evolutiva, también intenta descifrar otras esferas del ser humano, entre ellas, la "social", en la que se han creado disciplinas particulares y encaminado preguntas particulares sobre el origen y, al mismo tiempo, el rumbo de la humanidad. Esta mirada desde “lo social”, es también un

esfuerzo por entender al *hombre*.

La historia ha mantenido un formato singular: la segmentación por hechos ha generado una visión particular del mundo, una idea general que se ha mantenido pese a los intentos de historiadores como Braudel que han tratado de generar nuevas visiones sobre la historia. Esta forma de ver el pasado de la humanidad supone la búsqueda de un origen, una concatenación de hechos que generen un presente y una suposición del futuro.

Una de estas segmentaciones es el término denominado “Occidente”, que se remonta a Grecia (*occidens* significa *moribundo*, y proviene del verbo *occidere*, que significa *morir*) y se refiere al conjunto de culturas que nacen a partir de Grecia y Roma. “Occidente” es una forma peculiar de explicitar la visión eurocentrista del siglo XVII (incluyendo los territorios conquistados en América, África y Oceanía) cuando Cellarius (1688) fragmentó la historia en tres grandes etapas: Antigüedad, Edad Media y tiempos Modernos, divididas por acontecimientos de la historia Europea. Esta división hizo difícil la inclusión de culturas no europeas, las cuales fueron agrupadas en un concepto igual de excluyente que “Occidente”: “Oriente”. Así, Europa busca su umbral en la antigua Grecia afirmando que la división entre “Occidente” y “Oriente” tiene su origen en la Guerras Médicas entre los griegos y los persas en el siglo V a.C. Las regiones que conforman "Occidente" no son las mismas en la actualidad, pues en su devenir la historia se ha encargado de reajustar su composición territorial, sumando y restando latitudes.

Sin embargo, lo importante para los propósitos de este trabajo no es precisamente el cómo está configurado “Occidente”, sino explorar su origen. Sin pretender elaborar una genealogía, lo que se busca es matizar a través de la reconstrucción de parte de la historia del pensamiento griego, el origen que le fue asignado al bloque de culturas occidentales. El objetivo de iniciar este trabajo con la Grecia antigua es contrariar este concepto mediante una crítica activa y una contrastación entre el origen y la actualidad de “Occidente”, que será desarrollada a lo largo de todo el trabajo sin que sea necesariamente explícita.

CAPÍTULO II

EL DIÁLOGO COMO POSIBILIDAD DEL SER EN LA FILOSOFÍA

¿Es posible un mundo en donde la práctica del silencio se extienda

sobre los sujeto como auténtica posibilidad de coexistencia?

¿Cuál es el papel de la filosofía clásica en la construcción de la categoría Diálogo?

2.1 El Silencio.

Desde el silencio, el sujeto es arrojado al lenguaje y en su transgresión funda su retorno. El silencio está antes de la palabra y también después, en su límite. El silencio es lo real del lenguaje: lo antecede y lo trasciende. La palabra es excedida por el silencio del mismo modo en que el sujeto es excedido por el registro indecible de lo real. El lenguaje, entonces, es un rodeo para volver al silencio. El lenguaje es el accidente del silencio.

Si el momento del silencio es un momento de muerte, el sujeto no sólo es un ser-para-la-muerte sino también un ser-para-el-silencio. Como el silencio y la muerte son instancias donde lo corporal accede a la inmovilidad de lo real, silencio y muerte son esferas propias que dan continuidad. El hombre no es sólo sujeto del lenguaje sino también –y quizás por sobre todo– sujeto de lo continuo. El ingreso al registro de lo simbólico que marca la subjetividad del sujeto está fundado sobre su condición de sujeto del discurso, de sujeto del silencio.

Pretender contestar de tajo la pregunta que abre este texto, resultaría en una voluptuosidad inútil pues los seres humanos practican el silencio como espacio vital en donde guardan las palabras no dichas y los actos no ejecutados. Silencio de la palabra, de la idea, del acto, silencio como pregunta y respuesta, como argumento o retórica. Silencio ante lo profundo e importante, silencio ante la locuacidad y el exceso, silencio para mostrar atención o simplemente para mostrar desinterés. Silencio como forma de ocultarse, pero también como forma de exhibirse. Silencio como lleno total o como vacío irrefutable.

Paradójicamente, del silencio se pueden decir muchas cosas, conceptuarse desde diversas aproximaciones, encuadrarlo en visiones particulares; sin embargo, se mantiene una constante en torno a él: “el silencio también es una forma que adquiere el habla”. Por eso es que cuando el silencio aparece en armonía con el habla se constituye una forma simétrica que desborda la posibilidad de la comunicación. El silencio es una forma absoluta que aparece como elemento que complementa al habla, el silencio es un espacio habitado y aunque éste ocupe el lugar de la palabra, siempre hay que tomar en cuenta que el silencio es una manera de decir algo.

Así que el argumento inicial con el que se abre este capítulo requiere de algo más que una “simple” síntesis *dialéctica* en torno a los actos comunicativos. Contestar la pregunta que abre este texto requiere de una reflexión profunda. Cuestionarse acerca del mundo implica desdoblarse la propia existencia, supone un cuestionamiento sobre las prácticas que le dan lugar a las relaciones sociales, precisa adentrarse en la posibilidad de la autocrítica y realizar una inmersión hacia sí mismo. Preguntarse sobre el mundo conlleva el riesgo de que en el camino surja la tentación por la visión única y uniforme y se deje de lado la radicalidad de la mirada crítica. Preguntarse por el mundo necesariamente implica preguntarse por aquellos que lo habitan y lo comparten.

Empecemos por el principio: la pregunta propuesta como puerta de este capítulo surge de la preocupación acerca de un mundo en donde el silencio se magnifica en todas sus formas. Por eso se plantea en dos sentidos: por un lado cuestiona la posibilidad de un mundo en donde el silencio sea una forma de hábitat y por el otro se cuestiona el cómo es que los sujetos pueden habitar ese mundo.

La curiosidad por resolver las cuestiones anteriores nace precisamente de esta práctica de silencio, de la posibilidad de romperla estableciendo un *diálogo*, primero del autor con la realidad y después un *diálogo* del texto con el lector. Por eso este trabajo comienza por desarrollar una lectura amplia del concepto de *diálogo* con el fin de “operacionalizarlo” y así convertirlo en un esquema crítico. Para ello el presente texto parte de una reflexión sobre el *diálogo* desde la filosofía griega, reconociendo en ésta el origen del concepto y tomando como referencia el aporte que los filósofos griegos hicieron a la construcción de la idea general de *diálogo*, hasta la construcción de un concepto que pueda retomarse desde la filosofía bajtiniana y la *ética de la alteridad* como posturas complementarias a la filosofía clásica griega.

Mucho se ha escrito sobre el *diálogo*; desde la filosofía hasta la neurociencia pasando por la psicología, la sociológica, la política, e incluso la matemática, se ha indagado sobre su estructura, función y ejercicio, buscando siempre la formulación de un “modelo” capaz de ofrecer una visión panorámica del concepto tanto teórica como empírica. Desde su surgimiento, como método de

observación y descubrimiento en la Grecia presocrática, el *diálogo* ha sido considerado como un elemento clave para el estudio del hombre, ocupando un lugar prioritario en diversas corrientes de pensamiento, a veces como idea y otras tantas como acto (Bajtín, 2000). El *diálogo* se despliega como categoría inseparable de aquello que se pretende como *humano*.

2.2 El mito como origen; el arché como argumento

En el siglo VII a.C. se encuentra una Grecia cuya forma de pensamiento está fundada en el *mito*, el cual por sí mismo pretende dar respuesta a cuestiones como el origen de la vida, la razón de la existencia, la misión del hombre como habitante del mundo, el comportamiento de la naturaleza y demás cuestionamientos relacionados a lo que hoy se considera como filosofía clásica. Estas preguntas, cuyas respuestas se hallan en la mitología, son resultado de una actividad intelectual sustentada por el orden social imperante. Grecia era una sociedad aristocrática y guerrera donde la nobleza poseía la tierra y los ejércitos controlaban la economía. Los griegos sostenían una cosmovisión ajustada a su realidad, en la que existían dioses y emperadores absolutos; asimismo, creían en la idea suprema de *destino*¹ y de ley de linaje, rogaban por favores divinos, ofrecían tributo a la aristocracia, y aceptaban el papel dado por los dioses a cada individuo de la sociedad, respetando la diferencia de status. Esta relación de los hombres con las deidades suponía una forma general de habitar el mundo, en la que el papel de los dioses y la aristocracia eran incuestionables.

En aquella Grecia, los mitos y hechos se concatenaban para formar una realidad concreta. El *diálogo* como forma de conocimiento es también un método de transmisión, pues la mitología transitaba de generación en generación por medio de la voz que, heredada para participar de ella, se reproducía como historia que, contada una y mil veces, llegaba a ser incuestionable y sólo desde sí misma

¹ Fuerza superior a la voluntad de los hombres y de los dioses que determina aquello que necesariamente tiene que ocurrir.

podía debatirse; sólo con sus elementos fundantes podría ser cuestionada. El *diálogo* se tornó en componente protagónico dentro de la cultura griega, presentándose como una forma de contagio que, cubriendo la falta de libros sagrados, cumplía la tarea de organizar la enseñanza al reproducir una idea de mundo que circulaba entre pueblos y aldeas.

Pero el tiempo trajo consigo numerosos cambios sociales, económicos y culturales en el seno de la Grecia antigua, de modo que pasó de ser una sociedad en cuyo centro estaba el *mito*, a una que aspiraba a la *razón* como forma de anclaje a su realidad. La incursión de técnicas de navegación propició el desarrollo del comercio, “con lo cual el poder económico pasó de la nobleza a los comerciantes, substituyendo la aristocracia por la democracia y reemplazando el trueque por uso del dinero” (Copleston, 1975, p. 219). Muchos fueron los cambios que dieron lugar a la Grecia más racional: el surgimiento de libros como *La Ilíada* y *La Odisea* trajo consigo la unificación de diversas mitologías con elementos en común, las cuales se convirtieron en la forma de interpretar al mundo.

Es en este momento en el que el escepticismo irrumpió en el pensamiento Griego, puesto al no “caber” todas las mitologías en esta forma de ver la realidad, aquellas desplazadas generaron contradicciones que fueron vistas como elementos de falsedad. Esta especie de vacío circundante en la mitología sirvió como argumento para que Grecia transitara de la supremacía del *mito* al *logos*², del *diálogo* como forma de transmisión de saberes y tradiciones al *diálogo* como posibilidad de construcción de los mismos. Es en esta transición del mito a la razón en donde muchos autores sitúan el nacimiento de la filosofía, la cual nace en medio de la tensión entre *Destino* y *Ley natural* (Capelle, 1996).

La transición del *mito* a la *razón* y la consecuente transición de *destino* a *ley natural*, no implica un abandono tácito de aquello considerado como ordenador del mundo; la mitología siguió participando en las formas culturales griegas, sólo

² De la raíz del lego griego del verbo “decir”. Eje de numerosas doctrinas filosóficas. Aunque el significado más temprano de la palabra era “discurso conectado” éste fue mutando hasta generar una variedad amplia de significados: “argumento”, “principio racional”, “razón”, “proposición”, “medida”, entre otras.

que ahora lo que se buscaba con la razón era la certeza ante aquello que se dispuso llamarse “naturaleza”. Cuando el mito constituye la forma por excelencia de darle respuesta a la realidad, la mitología es incuestionable, irrefutable y absoluta, pero cuando la razón toma la pauta, aquello que ciegamente era atribuido a los dioses, cambia de posición y a las deidades se les atribuyen posibilidades de ejecución física: es decir, los dioses y sus acciones son explicados a través de la “naturaleza”. Es así que aparecieron conceptos como “Dinámica” (movimiento continuo que hace cambiantes las cosas) y “Movimientos intrínsecos” (animación y leyes naturales propias), los cuales sirvieron como base para las explicaciones que los presocráticos hicieron del mundo.

Para los filósofos presocráticos, la *ley natural* representaba una forma de leer la realidad. Si el *mito* era una forma de explicar el mundo parte de lo incognoscible, lo cambiante, lo aparente y lo múltiple, la *ley natural* sustituyó dicha configuración partiendo de aquello considerado cognoscible, permanente, en unidad con el *ser*. Lo hizo desarrollando a partir de estas características la noción de *esencia* (Störig, 1995) ordenando así las llamadas “coordenadas lógicas” que fungieron como base para la formulación del concepto de *Phycis*, traducido como naturaleza, es decir: conjunto esencia y orden de las cosas. La filosofía presocrática había enfilado sus baterías en encontrar el *arché*³ buscando a través de él un origen explicativo de la naturaleza, el sustrato del cual están compuestos los seres y la causa que explica el movimiento o cambio. Cabe señalar que nos encontramos ante una intención filosófica denominada como *monista*, lo cual quiere decir que se busca a través de un solo objeto una explicación *panteísta* o universal.

Conocida como la primera escuela presocrática, la de “Los Milesios” fue cuna de importantes filósofos que buscaron el *arché* escudriñando no sólo en la naturaleza y en los fenómenos que de ella se desprenden, sino que ampliaron su horizonte hasta aquello que no se puede conocer. Para Tales de Mileto, el *arché* era el agua que, a través de distintos procesos como la condensación, produce

³ Constitutivo último de lo real: elemento que se encuentra en todas las cosas, por tanto común a todas ellas; es constitutivo “último” porque no se encuentra en la “superficie” de las cosas, en lo visible o experimentable por los sentidos.

vapor que es aire, nubes y éter; del agua se forman cuerpos sólidos al condensarse, los seres vivos están llenos de agua, la tierra flota sobre ella y es el elemento más abundante del planeta. Tales de Mileto consideraba que el agua, siendo el elemento dominante en la naturaleza, es el principio del cual parten todas las cosas, incluso aquello que está fuera de lo cognoscible. El agua es el alma de la naturaleza y sólo a través de ella se puede aspirar a la purificación. Se entiende que esta noción que Tales le da al agua está influenciada por sus viajes a Egipto, en donde el agua era considerada como elemento sagrado debido a su escasez en el desierto.

En una lógica similar a Tales, Anaxímenes de Mileto situó el *arché* como un elemento presente en la naturaleza: el aire, que mueve las cosas, es una sustancia sensible que rodea al mundo, lo llena y al mismo tiempo lo desborda. Sin aire es imposible la vida, incluso el propio planeta como ser vivo depende del éste para mantenerse estable. Para Anaxímenes la tierra era plana y flotaba, pero no en el agua como decía Tales, sino en el aire, al igual que los astros que giran en torno a ella. El alma es aire –dice Anaxímenes– y cuando llega la muerte el último suspiro es en realidad el alma que sale expulsada fuera del cuerpo para integrarse al alma del mundo.

En contraposición sobre la forma general del *arché*, Anaximandro de Mileto propuso como origen de las cosas un elemento indeterminado: el *apeiron*, sustancia eterna, indefinida, principio sin forma que junto al *límite* constituía la base de todo lo existente. Como podemos ver, el *apeiron* de Anaximandro se encontraba fuera de toda proporción natural o humana, su carácter de impermanencia lo hacía estar en constante movimiento y de ahí su inteligibilidad. Su carácter de indeterminado le daba la característica de transparencia y su facultad de ser eterno le permitía multiplicarse. El *apeiron* mantenía una forma geométrica, compuesto por dicotomías, y permanentemente sujeto a la tensión de los contrarios. No era el frío ni el calor sino la resultante entre ambos, una especie de atmósfera, algo que envolvía y por eso era geométrico: un cubo, una esfera, una pirámide. Todas estas figuras eran susceptibles de ser usadas como contenedores y por eso la noción de límite era tan importante.

Así como Anaximandro, Pitágoras en el siglo VI a.C. introdujo un elemento que estaba fuera de la naturaleza; para él las matemáticas configuraban la estructura del universo dando un orden y un principio numérico a las cosas. En la naturaleza se observan proporciones y éstas pueden ser cuantificadas y medidas a través de relaciones algorítmicas. El universo explicado desde el *arché* Pitagórico es un universo numérico que en todo momento aparece en pares duales. Esta idea de que el *arché* son los números y de que la dualidad de éstos ofrece un orden, probablemente está influenciada por sus estudios en Egipto, donde se adentró en el estudio de la religión y la astronomía. Los dioses egipcios mantienen una relación dual entre la naturaleza y lo humano y se representan como animales humanizados o humanos animalizados, que siempre tienen su parte ambivalente: todas las deidades tienen una esposa y un hijo, el cual representa el orden entre ambos, de manera que forman una triada con el dios sol, presente como complemento de todos los dioses, cerrando la dualidad.

Pitágoras ofreció una visión del universo que correspondía a un principio cognoscible que se encontraba “dentro del ser humano”. El *arché* de Pitágoras respondía a la necesidad de “interiorizar” una explicación del universo a la cual todos los sujetos (que tengan conocimiento matemático) podrían tener acceso. Pitágoras concibió un mundo en donde el sujeto pudiera habitar en armonía con su parte dual representada en la naturaleza, manteniendo una relación proporcional entre el orden cósmico y el orden moral; por eso el cuerpo, que es de orden cósmico, tiene una correspondencia con el alma, que es de orden moral.

Los Pitagóricos formaron una cofradía que siguió cabalmente las enseñanzas de Pitágoras, llegando a convertirse en una fuerza política aristócrata que despertó la hostilidad del partido demócrata, lo que derivó en una revuelta que obligó al maestro a pasar los últimos años de su vida en el exilio. La cofradía estuvo rodeada por el misterio: los discípulos tenían que guardar estricto secreto de las enseñanzas recibidas. Pitágoras siempre fungió como “gran maestro”, pero la cofradía estuvo abierta a todos sus estudiantes; incluso, yendo en contra a la lógica dominante, las mujeres podían formar parte de la “comunidad”

manteniendo el mismo *status* que los alumnos hombres. La filosofía Pitagórica aspiraba a un ideal ascético ensalzando la comunalidad de bienes y el cultivo del saber y formulado la premisa de “amar la sabiduría”.

No muy lejos de Mileto, en Efeso la filosofía presocrática se desarrolló en voz de Heráclito, quien atento a sus vecinos, también buscó una explicación al origen de las cosas mediante una aproximación monista. El *arché* de Heráclito estaba representado por el fuego. Para este filósofo, no sólo las cosas individuales provenían del fuego y volvían a él, sino que el mundo entero perecía en el fuego para luego renacer. De esta manera, en el *arché* emerge la antigua idea griega del eterno retorno⁴, misma que se redondea con la concepción de universo en movimiento y la dinámica que conduce al orden en contraposición al caos. Heráclito consideraba que el mundo tendía al movimiento constante como forma natural de mantener estabilidad. La mecánica configuraba el orden que le da lugar a las cosas con ayuda del fuego, que modulaba la transición entre el fin y el origen: el fuego consumía la materia y al mismo tiempo creaba nuevas formas a partir de ésta.

Esa posibilidad de destruir y crear materia al mismo tiempo es lo que daba armonía al universo. Lo que Heráclito llamaba *dialéctica de los contrarios* (García, 1984) se refería a que el universo no se basaba en la homogeneidad, sino en la heterogeneidad de sus elementos constituyentes, que a su vez expresaban esta diferencia como una lucha constante de opuestos: la materia podía ser fría y caliente, sólida y líquida. Esta misma lucha entre contrarios se expresaba en un elemento de la teoría de Heráclito: *la discordia*, presente en la naturaleza física, pero también en la *dialéctica* que expresa el hombre. La discordia nace como forma de curiosidad a la cual se accede sin trascender al hombre porque ésta no busca darle forma a la realidad, sino simplemente busca abrir la puerta a la contradicción. Cabe señalar que esta dialéctica de Heráclito es la precursora de la teoría moderna sobre el diálogo que, aunque dista mucho

⁴ Referido a la tradición surgida en la Grecia arcaica en donde el proceso de fin y regeneración se veía como un ciclo siempre repetido, un ciclo que se encuentra presente en diversas tradiciones míticas como la persa, la hindú, la china, la egipcia y la azteca. Esta idea se presenta en el mundo antiguo y rompió con la lógica Judeo-cristiana la cual le da un giro diferente situando el eterno retorno en la posibilidad de la resurrección

la tesis original de Heráclito, retoma el papel de los opuestos como tesis en disputa, y la resultante de éstos como consensos que se construyen a partir de esta tesis. Heráclito partió del supuesto de que existe una ley natural que el ser humano reconoce siempre como tensión: su latencia en la realidad le provoca un reflejo y ésta es una forma de dialogar con lo que está fuera de él. Por eso reconoce la existencia del *ser* que, al igual que el mundo, está en constante movimiento, muriendo y renaciendo⁵, permitiéndose de esta manera una especie de diálogo interior que ofrece orden y armonía.

Contemporáneo de Heráclito, Parménides de Elea sostuvo desde un plano lógico y ontológico que nada en el mundo puede contradecir lo que es necesario desde el punto de vista del pensamiento: “lo que es, existe” y “lo que no es, no existe”. Parménides negaba el movimiento, puesto que es el cambio de una cosa que es a otra que no es y viceversa. También negó la diversidad y argumentó que si existiera más de un ser, uno no sería el otro y el otro no sería el primero: de la unidad no podría surgir la pluralidad. Por lo tanto, el *arché* era un *ser* inmóvil y único al cual se accedía por dos vías: el conocimiento y los sentidos.

A partir de Parménides, la historia divide a los presocráticos en dos grandes grupos: los monistas y los pluralistas. Los primeros basaron su filosofía en la búsqueda unívoca del *arché* en un solo elemento: el agua, el fuego, el aire y más. Los pluralistas, por su parte, buscaron el *arché* en la multiplicidad, reconociendo que el universo requiere desentrañar la complejidad de su interior. Considerado como el primer pluralista, Empédocles de Agrigento concibió la realidad, que no la naturaleza, como una esfera que contenía en su interior los cuatro elementos considerados como el origen de las cosas: el agua, el aire, el fuego y la tierra, los cuales, exceptuando la tierra, ya antes habían aparecido en escena con Tales, Anaxímenes y Heráclito. Estos elementos en su especificidad eran eternos e imperecederos; la unidad entre los cuatro daba lugar a la diversidad de seres y de cambios observables en el mundo.

Empédocles consideraba que existía una tensión entre dos fuerzas que lograban

⁵ Cabe señalar que en esta lógica, a la existencia se antecede el fin, el *ser* siempre renace, pero para poder hacerlo antes hay que ser consumido por el fuego.

el orden en el universo: el *amor* y el *odio*, que se configuraban en una visión trágica de la existencia en donde el hombre, al igual que la naturaleza, se sometía a esta tensión, que lo orillaba a la eterna lucha de contrarios. El hombre es un microcosmos, decía Empédocles, y contiene todos los elementos presentes en el universo. De una manera similar a la concepción de fractal o de holograma, el hombre contenía la información que lo envolvía por fuera de sí mismo. Por eso para este filósofo, el conocimiento de las cosas entraba por los poros en busca de información similar concentrada dentro del cuerpo. Por ejemplo, sabemos que el agua es fría porque dentro de nosotros también tenemos agua fría. No sólo los elementos físicos como el agua podían entrar por los poros: los sentimientos como el amor u el odio también se encontraban flotando fuera del ser humano y también eran susceptibles a filtrarse por los poros y encontrar dentro del cuerpo la misma sustancia.

Como podemos ver, la filosofía presocrática adquiere más complejidad conforme se acerca históricamente a Sócrates; ejemplo de esto es Anaxágoras, quien reconocía la idea de Heráclito sobre la fractalidad del universo e introdujo el concepto de *homeomerias* para decir que la realidad estaba formada por partículas en movimiento y en constante cambio. Anaxágoras explicaba estas características introduciendo el concepto de *nous*, el cual se refería a una forma de entendimiento universal que imprime movimiento a las partículas provocando su mezcla y la sucesiva creación de nuevos y eternos mundos. El *nous* "es algo separado de la masa, nada lo limita, posee autonomía y con nada se mezcla, conoce todo y se hace presente en todo" (Capelle, 1996, p. 43). El *nous* no era un elemento que se desprendía de la naturaleza; a diferencia de las otras ideas de *arché*, el *nous* era un elemento totalizador que envolvía e integraba las cosas: motor divino e infinito, el *nous* era un elemento sutil y puro que representaba un medio espiritual del cual los humanos no tenían control.

Fundador de la doctrina atomista, Demócrito concebía el universo como construido por innumerables corpúsculos o átomos sustancialmente idénticos; así como el *nous*, los átomos eran indestructibles, eternos e indivisibles. Éstos se encontraban en el vacío infinito y diferían entre sí únicamente en cuanto a sus

dimensiones, forma y posición. Para Demócrito, todo lo existente era resultado de la conjunción de los átomos y del vacío: los átomos tenían un movimiento natural que provocaba fricciones entre ellos haciendo que se combinaran cuando sus formas y sus dimensiones lo permitían, y al hacerlo, experimentaban cambios regidos por un orden causal necesario. Fuera del planeta, en el universo, el choque entre átomos daba lugar a la formación de torbellinos, a partir de los que se generaban los diferentes mundos o dimensiones. Los seres vivos se desarrollaban a partir del cieno primitivo, que se lograba mediante el calor que era capaz de modificar la materia. Esta idea de “origen” partía del supuesto de que los átomos del fuego y los del alma eran de naturaleza similar y, en consecuencia, partían del mismo umbral: por eso el alma era siempre una flama que crecía o decrecía hasta extinguirse con la muerte.

El alma jugaba un papel importante en la aportación que Demócrito hizo a la filosofía. Para él los seres humanos poseían pasiones que habitaban en el alma y eran susceptibles de desbordarse; esta idea es el elemento central de lo que puede considerarse como la ética de este filósofo. Su ética axiológica se basaba en el equilibrio interno de las pasiones del alma que se lograba por el ejercicio del saber y la procuración de prudencia. Según Demócrito, la aspiración natural de todo individuo era lograr la *eutimía*⁶; de esta manera el placer se elegía por encima del dolor, de modo que la felicidad se encontraba en la justa medida de los placeres.

Demócrito es considerado como el último de los presocráticos y como uno de los más importantes de entre ellos. Su aporte es visto como el colofón que logra articular y darle una síntesis a sus antecesores; en ese sentido es necesario apuntar que si bien es cierto que la filosofía presocrática tiene como interés fundamental buscar un elemento que fuese capaz de ser principio y posibilidad de todo lo existente, esto no es más que la demostración del interés de develar la lógica operante de la naturaleza; una lógica que, como hemos visto hasta ahora, se basa en una relación de interpretación y comprensión que asemeja una intención de *diálogo*.

⁶ Tranquilidad del espíritu.

2.3 Del mito a la razón. Sócrates a Escena

Es así como en la transición del mito a la razón, la idea de diálogo surgió como puente que permitió el encuentro y la dispersión entre ambas lógicas, situándose en medio de las dos y logrando que entre ambas se tienda un lazo sensible que, primero logra acercarlas al abordar un problema en común, y después las aleja al darle más importancia a una por encima de la otra. El mito es producto de un diálogo entre el hombre y lo divino, y la razón es un diálogo entre el hombre y la naturaleza; ambas formas ofrecen una explicación, las dos son interpretaciones del mundo, y están fundadas en preguntas sobre la esencia de lo existente: son justo el límite que separa y une al hombre con su mundo. El *destino* y la *ley natural* son formas de ejecución que transmutan la una en la otra. En un principio, el *destino* es la forma de explicación que los hombres reconocen como mecanismo de diálogo entre el *mito* y los humanos, que aparentemente juegan un papel más de espectadores que de actores en la construcción su existencia. Con la *ley natural* no sucede lo mismo, ya que en ésta el nivel de ejecución integra a los humanos, los cuales se convierten en vehículo del diálogo, pues encuentran, mediante el estudio de la naturaleza, una explicación de la existencia y de la posición que mantienen dentro del orden de las cosas.

En esta búsqueda, la práctica de *diálogo* no sólo se presenta entre el hombre y los elementos esparcidos en la naturaleza; es también un diálogo entre hombres, entre escuelas, entre ciencias e incluso entre culturas. Tomemos de ejemplo el *arché* de Tales de Mileto, el agua. Tales suponía que, siendo el elemento que se encuentra en mayor cantidad en la naturaleza, el agua está contenida y contiene todas las cosas. Esta explicación tiene un sentido interpretativo que se extrae, como ya se mencionó, de la filosofía egipcia en la cual el agua no sólo era considerada como elemento vital sino que tenía una connotación de “unión” entre cuerpos: la vía de llegada de una isla a otra es el agua, la extensión del cielo con la tierra es la lluvia, los hombres se acercan entre sí en medio de las lágrimas. Así, el agua era un elemento que purifica, que lograba un *diálogo* entre lo

humano y lo divino, y que abría la posibilidad de desocultar el alma dándole una forma elemental y dialógica. El hombre estaba permanentemente en *diálogo* con su mundo y por eso, al morir su alma se integraba al alma de la naturaleza condensándose en una suerte de integración y transformándose en vapor de agua. Esta interpretación, que no necesariamente proviene de una filosofía pura, es decir, de una filosofía enteramente griega, es producto de la interacción de los hombres, de los filósofos con otros filósofos, de las formas de interpretar al mundo con otras formas diversas y en algunos casos contrarias. Esta explicación permite ver el sentido humano de la filosofía: los hombres viajan, caminan, no sólo por senderos sino también por ideas, andan sobre tierras desconocidas aprendiendo de lo que tocan, de lo ven, de lo que escuchan, de lo que comen. Los filósofos son hombres que miran más allá de una explicación. Grecia estuvo llena de viajeros, de pensadores que recorrieron el mundo, de hombres a los que poco les importaba si construían una cuna para el pensamiento del siglo XX: su oriente no tenía una cartografía sujeta a límites políticos, su oriente estaba siempre próximo.

Esta relación entre los humanos y su entorno es también una relación estética pues, desde su origen, la percepción de belleza está dada por la conjunción del ser humano con aquello que está fuera de él, y al mismo tiempo está dentro de él. No hay elemento disonante: el agua, el viento, la tierra, el *apeiron*, el fuego, todos son elementos de referencia que se encuentran en el cuerpo y en el *espíritu* de los hombres; el ser humano está compuesto en su mayoría por agua, la tierra se representa con los surcos del encéfalo, el *alma* es de fuego, el viento es la vía de comunicación entre el hombre y la naturaleza. Así se liga a lo humano con la naturaleza, con esta relación estética que parte de una lógica de opuestos, de contraposiciones entre dos entes aparentemente separados: la naturaleza y lo humano. Sin embargo, la búsqueda del *arché* enseñó a los filósofos que el universo es uno y que las cosas que contiene y al mismo tiempo lo contienen no son ajenas entre sí: la vida como origen tiene una conclusión inevitable que sólo puede significar su retorno a la naturaleza. Esto es dialéctica de opuestos: sus resultantes abren la puerta a la idea de transición, de cambio, y

le dan un papel fundamental al hombre, un papel de ente vivo que camina su mundo, lo estudia y aspira a entenderlo.

Lo anterior permitió que el paso de la filosofía por el mundo griego no sólo fuera una actividad destinada a unos cuantos; si bien es cierto que los primeros filósofos griegos pertenecían a la clase social que aglutinaba la riqueza, la filosofía que se enseñaba en las escuelas también llegó a oídos de ciudadanos y gobernantes, lo que facilitó la inserción de algunas ideas surgidas de la filosofía en la vida cotidiana griega. Un ejemplo de esto es la propia transición que se tuvo de *destino* a *ley natural*; el cambio de paradigma, la reubicación de la explicación universal, también tuvo como inevitable consecuencia de darle al *ser* un papel fundamental en el entendimiento del mundo, en la creación de conocimiento y en la manipulación, desde el punto de vista general de la palabra, de dicho conocimiento. A partir de entonces el hombre fue responsable de la búsqueda de respuestas y aunque no abandonó a los dioses, los limitó incluso explicándolos, jugó con ellos, les habló, veneró y cuestionó. Los dioses ya no movían a su capricho las piezas del ajedrez humano, pues al adoptar a la naturaleza como fuente de conocimiento, también se otorgó a los seres humanos la capacidad de elegir, de decidir qué es aquello que pueden hacer para influir en el mundo, decidir sobre sí mismos: explicar a los dioses también significa agotarlos.

2.4 La Democracia Ateniense; el diálogo en la práctica

La inercia de la filosofía también llegó a las esferas de la política y a los griegos, particularmente los atenienses atentos a los cambios constitucionales de Solón. Además de librar a los campesinos de su endeudamiento cancelando la llamada “servidumbre por deudas” y dividir a la sociedad ateniense en cuatro clases sociales, la influencia de la filosofía también modificó la antigua estructura del Bulé monárquico, convirtiéndolo en el nuevo Bulé: un consejo ciudadano que supervisaba el trabajo del gobierno de la ciudad. Los atenienses estaban atentos también a Elfiates que haría que el poder constitucional pasara a manos de la

Asamblea popular y al consejo de los quinientos, y a Clístenes, que estableció la *isonomía*, el principio fundamental por el cual los ciudadanos atenienses eran iguales ante la ley. Atentos a todo esto los griegos de Atenas acuñaron el término *Democracia*.

Del griego *Demos-kratos* (pueblo gobierno o gobierno del pueblo), la democracia floreció en la antigua Grecia, específicamente en la Atenas del siglo V a.C., en la época de Pericles, conocido también como "el Olímpico" por su imponente voz que matizaba sus dotes de orador y político. La democracia ateniense, como se le denomina dado su origen y su escenario en Atenas, tuvo una vida corta pues terminó con la derrota griega en la guerra del Peloponeso contra Esparta. Esta vida democrática en Atenas consistía en una asamblea constituida por ciudadanos libres mayores de 18 años, que elegían cada año a sus representantes y a los miembros de sus instituciones gubernamentales, las cuales se encargaban de preparar las expediciones de guerra, dirigir la política interna y externa y administrar los recursos económicos. El aparato democrático griego cristalizado en las instituciones demostró su operatividad y su eficacia llevando a Grecia a su época de oro durante el periodo de Pericles, "el demócrata". La ciudad funcionaba, la maquinaria política era aceiteada y sustituida constantemente, y la burocracia representada por los magistrados adquirió un carácter de eventualidad dada la movilidad a la que estaba sujeta. Cada año el cambio de magistrados se desarrollaba mediante un juego azaroso denominado "Sistema de habas"⁷, el cual consistía en colocar habas blancas y negras en una caja y según el haba que la persona sacase en su turno, obtenía o no el cargo. El sistema de las habas fue diseñado para eliminar la influencia de los ricos y las posibles corruptelas en la asignación de cargos.

Lo anterior podría resultar un tanto regresar a la idea de *Destino*; sin embargo, hay que señalar que el concepto de *Destino* por sí mismo elimina el azar, dado que el destino era ejercido por los dioses y estos dioses no podían sino ser sabios. Nada pasaba sin previo conocimiento y mandato de los mismos, así que

⁷ También conocidas como habichuelas, las habas (*Vicia Faba*) son una planta herbácea, de tallos erectos, ingrediente de suma importancia en la dieta de las Grecia del siglo V a.C.

un evento azaroso sólo podría resultar de la equivocación de alguno, y el sacar un haba de color negro o blanco, de ninguna manera representaba una equivocación. El “Sistema de habas” más bien tenía que ver con la *ley natural* y las matemáticas ya insertas en el pensamiento griego, pues existe dentro de sí un juego estadístico que hoy en día es “naturalmente” reconocido como teoría de la probabilidad, diseñada y operativizada por Andrés Kolmogórov (1989) en sus diseños axiomáticos de cálculos favorables sobre cálculos posibles. Pero no todos los magistrados eran producto de las habas y las leyes de probabilidad: había dos cargos que precisaban de ciertas cualidades para ejercerse: el de magistrado estratega (vinculado a la milicia) y el de magistrado de las finanzas. Estos cargos eran otorgados a través de la Asamblea del pueblo a aquellos ciudadanos cuya reputación era incuestionable dentro de la polis.

El consejo o Bulé, aparato de la democracia griega similar a los parlamentos de la actualidad, agrupó a 500 ciudadanos mayores de 30 años que también eran elegidos mediante el “Sistema de habas”: 50 por cada una de las 10 tribus. Conocidos como *prytanes* o consejeros de haba, los ciudadanos elegidos tenían la encomienda de estudiar y redactar los proyectos de ley, además de vigilar el trabajo de los magistrados y, en su momento, validar las cuentas administrativas y el gasto público. Además, el Bulé se encargaba de preparar la Asamblea del pueblo o *Eclesia*, la cual no sólo tenía atribuciones para nombrar a magistrados, sino que se encargaba de conducir las discusiones y construir acuerdos para emitir leyes y decretos. La asamblea se convirtió en el lugar de la democracia directa, pues llegó a agrupar hasta 6,000 participantes y logró servir como foro de discusión en donde todos los ciudadanos eran bien recibidos. El diálogo como forma de abordar la realidad desde la lógica de la vida cotidiana, resultó en una manera de construir ciudadanía desde una visión política del mundo. Esta posibilidad de ver al mundo desde la lente de lo político supone una forma avanzada de diálogo, pues al mismo tiempo que se observa e interpreta la vida en la polis, se someten a juicio las ideas de los que discuten, y de allí se pasa a la construcción de consensos que son acuerdos no de mayoría, sino acuerdos por convencimiento. Un consenso o *consensus gentium* (acuerdo del pueblo) es

una forma antigua de validación de la verdad que declara que “lo que es universal entre los hombres tiene su parte de verdad” (Vergilius, 1962, p. 64). En este sentido, los consensos se consideran como “ideales reguladores”, pues desde la lógica de la democracia ateniense estos ideales mantienen estable la convivencia entre los ciudadanos.

El diseño estratégico de la democracia griega fue posible gracias a la creación de estos consensos que, además de representar la voz de los ciudadanos, también lograron la articulación de estas tres instituciones, dado que ninguna resultaba independiente de las dos restantes y la coordinación entre todas resultaba fundamental en el ejercicio democrático. Las propuestas del *Bulé* pasaban a la Asamblea para ser discutidas en el Pleno, para que después de ahí los magistrados las materializaran en acuerdos que se llevaban hasta la *Eclesia*. Así, la idea de democracia se fue alimentando de la participación de los ciudadanos y de la proliferación de ideas y conceptos extraídos de la filosofía. Por ejemplo, en la época de la democracia ateniense, el concepto de *Kosmos* modificó la noción de orden, causa primera del origen del *kratos* (gobierno); si en un principio el orden estaba ligado al mandato de los dioses que disponían de los hombres para hacer cumplir sus designios, en la democracia, aunque se seguía respetando la figura de los dioses, se distinguía el actuar de los hombres sobre sí mismos y se le daba importancia a la armonía para mantener el universo estable. Así mismo, se consideraba a la “dinámica” como movimiento eterno que hacía que las cosas y los seres se mantuvieran fluyendo, de modo que ésta también permitía mantener o deponer un gobierno.

Como el anterior, otros conceptos e ideas provenientes de la filosofía sirvieron de argumento para apuntalar el “gobierno del pueblo”; sin embargo, la práctica de la democracia en lo particular se sirvió de elementos cotidianos como el *diálogo*, el cual resultó ser la herramienta más desarrollada para el funcionamiento de las instituciones creadas para mantener el sistema democrático de Atenas. El *diálogo*, forma de transmisión de la mitología, se convirtió en la Grecia democrática en un instrumento de construcción de acuerdos que abría vías de comunicación y consenso entre los ciudadanos; cada instancia mantenía sus

propias normas y reglas, pero ninguna se privó de la experiencia del *diálogo*. Prueba de la importancia que éste tuvo para los griegos es la construcción de un espacio simbólico llamado *Ágora*, que resultó ser el centro de la vida social, política y económica: un lugar de circulación de ideas, discusión y acercamiento. Semejante en importancia a la acrópolis, el *Ágora* se ubicó en el centro de la ciudad de Atenas, atravesada diagonalmente por la vía de las Panateas. El *Ágora* estaba dividida en dos: la mitad oriental albergaba el mercado, talleres y tiendas, mientras que la mitad occidental agrupaba una gran cantidad de edificios y monumentos entre los que destacan el templo de Hefesto, el altar de los doce dioses, el reloj de agua, el antiguo y nuevo *buleuterion*⁸, el edificio de la Heliea⁹ y diversas construcciones denominadas *stoas* destinadas esencialmente para el diálogo público. Entendida como una plaza popular donde se tejían relaciones entre diversos ámbitos, el sentido e importancia del *Ágora* se mantuvo siempre en el intercambio, con espacios destinados a transacciones económicas, edificios construidos para la vida política y otros más para ejercicios religiosos. El *Ágora* se constituyó como el centro cultural de Atenas, un espacio visible desde cualquier punto elevado de la ciudad, un sitio accesible, nítido, sin muros que lo flaquearan, erigido transparente con el fin de no guardar dudas sobre lo que sucedía en su interior.

El ejercicio democrático de Atenas no podía haberse logrado sin estos elementos: a) el pensamiento filosófico que supone un mundo armonioso en eterno movimiento; b) la radicalización de la vida cotidiana mediante prácticas democráticas; c) las instituciones creadas para mantener la estructura orgánica de la democracia; d) la adopción del llamado *consensus gentium* como mecanismo de acercamiento; e) los espacios arquitectónicos construidos para el ejercicio de la vida pública; y f) el *diálogo* como elemento transformador de la realidad que hizo de los ciudadanos algo más que seres coincidentes de un espacio geográfico común, convirtiéndolos en actores capaces de discutir y consensar sobre problemas cotidianos. Con todo lo

⁸ Lugar de concentración del Bulé.

⁹ Nombre dado al gran tribunal de Atenas.

anterior, resulta difícil pensar que la democracia ateniense pudiera llegar a su fin; sin embargo, la muerte de Pericles y la guerra del Peloponeso que se prolongó por 27 años y concluyó con la victoria e invasión de Esparta en el 404 a.C., dejó a Atenas destruida, arrasada por la guerra y la peste. La ciudad se convirtió en blanco fácil para Macedonia que, en el 346 a.C., en la batalla de Queronea, logró invadirla al mando de Filipo.

La democracia ateniense ha sido considerada como el modelo de soberanía al cual las sociedades contemporáneas aspiran. Pero la democracia como idea no fue sólo producto de la imaginación de Pericles; lo cierto es que siglos de reflexión filosófica fueron amalgamando el concepto y desarrollando la pragmática que, puesta en manos de los ciudadanos atenienses, le dio sentido a la vida cotidiana de la ciudad. La democracia griega es otro ejemplo del sentido dialógico que desarrolla la filosofía presocrática: en este periodo de florecimiento de Atenas, el *diálogo* adquirió un papel fundamental en la vida social de los ciudadanos. Las relaciones formales de gran parte de la sociedad ateniense fueron construidas mediante consensos producto del *diálogo*; la democracia se fundó en la base de una solidaridad mecánica en donde el acto de dialogar funcionaba como tecnología de acercamiento entre sujetos, entre las instituciones, e incluso entre los sistemas de conocimiento. La Grecia democrática funcionó en la medida en la que las dinámicas cotidianas incorporaron el concepto de *diálogo* a la práctica habitual; de ahí que las principales actividades sociales se realizaran en el lugar destinado para dialogar. El *diálogo* se convirtió en la herramienta legítima de organización social que se consolidó hasta la caída de Atenas a manos de los enemigos. El *diálogo* y la democracia son parte de un mismo discurso, una misma práctica, un mismo nivel de análisis y sobre todo, de una misma forma de habitar el mundo, pues son complementarios y, al menos en Atenas, no se concebía la existencia de uno sin el otro.

2.5 La ilustración Griega; de Sócrates a los Cínicos, de Platón a Aristóteles

Paralela a la construcción de la Atenas democrática se desarrolló lo que hoy se conoce como la "Ilustración Griega", término que hace referencia al periodo que corresponde al mayor florecimiento de la Filosofía y en general de todas las ciencias. Esta "Ilustración" albergó a tres filósofos de gran importancia que se caracterizaron por estar vinculados entre sí por su relación, casi parietal, de alumnos y maestros.

Sócrates, el primero de los tres, nació en Atenas en el 470 a.C., hijo de una partera y de un escultor. Participó como soldado de infantería en las batallas de Samos, Potidea, Delio y Anfípolis, de las cuales trajo consigo gran parte de sus disertaciones filosóficas que posteriormente fueron constituidas en un tratado sobre la *moral*. Poco se sabe a ciencia cierta de la vida de Sócrates; las principales fuentes conocidas son tres contemporáneos suyos: el historiador Jenofonte, el actor Aristófanes y su discípulo más conocido, Platón. Entre ellos existe consenso en identificarlo como un sabio preocupado por resolver problemas relacionados a la *virtud* y la *moral*, al *conocimiento*, y al *ser* como plataforma de lo humano. De los tres contemporáneos de Sócrates, es Platón quien se destacó por elaborar una imagen absoluta e idealizada que va más allá del Sócrates maestro y se aproxima en gran medida al Sócrates ciudadano, sujeto de pasiones e investigador de todo cuanto se cruzaba en su camino.

Los *diálogos* escritos por Platón resultaron ser la biografía más completa que se tiene sobre Sócrates; en estos textos se describe a un sabio de aspecto desaliñado y apariencia regordeta, ojos saltones y vientre prominente que deambulaba por las plazas y los mercados de Atenas interrogando a los transeúntes, preguntándoles sobre aspectos relacionados con la existencia. Estos interrogatorios corresponden al método de enseñanza que Sócrates desarrolló como parte de toda una metodología que supone un conocimiento del mundo por medio de las relaciones dialógicas. La *mayéutica* (del griego *μαιευτικός* que quiere decir 'experto en partos') es un método de inducción que se basa en la *dialéctica* y que supone que la verdad está latente en la mente de

cada sujeto. La *mayéutica* consiste en someter a los hombres a un interrogatorio en donde las preguntas remiten siempre al sujeto a su existencia, a la crítica de la misma y a su consecuente encuentro con la verdad, la cual se vislumbra en medio del debate y la discusión que el interlocutor desborda mediante el establecimiento de conceptos generales. Este ejercicio de pregunta-respuesta de Sócrates contrasta sensiblemente con el trabajo de su madre; para el propio Sócrates este interrogatorio conducía a los hombres a una especie de nacimiento o alumbramiento de la verdad. De esta manera el método Socrático se posicionó como una forma de mirar al mundo, suponiendo que la reflexión propia de los sujetos los conduciría a la verdad.

La *mayéutica* consiste, en esencia, en emplear el diálogo como forma para llegar al conocimiento, o como Sócrates dijo: “Es la forma para que los hombres renazcan en la verdad” (Platón, 2003, p.125) Cabe señalar que aunque Sócrates no sistematizó este método, se pueden reconocer las siguientes características:

- Sócrates (o cualquier otro *mayéutico*) lanza una pregunta que se refiere al ¿qué es?, ¿qué es la filosofía?, ¿qué es la virtud?, ¿qué es el hombre?, ¿en qué consiste la igualdad entre otras?
- El interlocutor ofrece una respuesta que inmediatamente es debatida por Sócrates.
- En medio de la discusión (idealmente) el sujeto interrogado cae en confusión debido a la incongruencia entre su experiencia previa al interrogatorio y el diálogo con Sócrates, lo que él mismo refiere como 'dolor de parto'. Para él esta forma de conocer implica cierto dolor: dolor por el desconcierto y por la propia angustia a la que el sujeto es sometido. La metáfora se rinde ante la realidad, pues en el parto sucede algo similar: el hombre habita en un estado de suprema comodidad y al nacer se enfrenta al mundo en medio de la incertidumbre, lo cual conlleva dolor, confusión y angustia por la ruptura entre ese espacio de comodidad y la hostilidad del mundo.

- En medio de ese estado confuso, el que pregunta progresivamente eleva la discusión a definiciones cada vez más generales y precisas, según la cuestión que se interroga, cosa que permite que el interrogado paulatinamente se vaya encontrando con “la verdad”.
- La discusión termina cuando el interrogado logra conjugar aquellas aproximaciones y consigue alcanzar el conocimiento preciso o en palabras de Platón, cuando Sócrates logra darle luz a la verdad.

Lo anterior es muestra de la intención que procura la *mayéutica*, que en todo momento busca que el alumno se acerque al conocimiento por medio de la autocrítica. Una característica importante del método *mayéutico* es la utilización del diálogo como un puente entre la experiencia del maestro que interroga y el alumno que reflexiona dentro de un espacio individual en donde el debate y el *diálogo* intenso conducen a la verdad. La *mayéutica* se convierte en una forma de búsqueda de respuestas que sugiere que la experiencia que se dilucida a través del lenguaje es un proceso activo de apropiación del mundo, en donde se tejen los encuentros entre las personas y la realidad en la que habitan. El *diálogo* es una manera auténtica y genuina de volcarse hacia la experiencia y lograr, a través de este vuelco, una aproximación hacia el conocimiento de sí mismo y, por ende, al reconocimiento de aquellos que están fuera de la experiencia del *ser*.

Es en este sentido que Sócrates amplió la idea del *diálogo*, separándose de la filosofía presocrática, pues se alejó del interés de encontrar el *arché* y se dirigió a problemas de orden moral y político, desembocando en aquello que se ha llamado “intelectualismo ético”. Esta nueva orientación de la filosofía condujo a Sócrates a suponer que sólo conociendo la esencia de la virtud, el bien y la justicia se podía ser virtuoso, bueno y justo; de esta manera, el sujeto podía simultáneamente reconocer su mundo y develar la propia conciencia de sí mismo. Lo anterior tiene correspondencia con lo que Sócrates llamaba *moral*, la cual se considera pragmática en su fin y justificación última. Se le atribuyó una doctrina que procura la virtud convirtiéndola en conocimiento, de lo que se deriva

que toda mala acción es fruto de la ignorancia y, por lo tanto, la “maldad” es involuntaria. La moral socrática implicaba disciplina y conocimiento de sí mismo, definir qué es bueno y qué es malo y dirigir las acciones humanas al bien. Éste fue uno de los mayores aportes de Sócrates a la filosofía, particularmente a aquella que se dedica al estudio de la ética y la moral. También con Sócrates tomó forma el concepto de *ironía*, que consistía en lanzar preguntas fingiendo que se desconoce el tema, lo que garantizaba, según Sócrates, una respuesta pura que no estará “contaminada” por la imagen del sabio que pregunta. La *ironía* socrática se muestra en medio de los diálogos, en donde permanentemente se asumía una actitud *irónica* ante las respuestas de sus interlocutores.

La cuestión moral del conocimiento fue el centro de las enseñanzas de Sócrates; de ahí parte el método de la *mayéutica* y la práctica de la Filosofía de la Virtud. Esta cuestión moral del conocimiento tiene como fundamento el reconocimiento de la ignorancia: “Saber que no se sabe nada”. Sin embargo, este reconocimiento implica cierto grado de responsabilidad sobre la existencia, pues no se puede reconocer la ignorancia sin hacerse responsable de ella; por eso Sócrates no escapó de su condena de muerte, porque la aceptación de la propia ignorancia es el principio de la autocrítica y ésta es el principio de la virtud. Sócrates dijo que sólo sabe que no sabe nada y por eso aceptó la ley de los hombres, cuestionándola al punto de concebirla descabellada, pero moralmente correcta, correcta por democrática y correcta por concebir un fin último vinculado a un supuesto bien de la comunidad. En esto se muestra la parte irónica de Sócrates, quien asumió la sentencia de muerte con cierto desconocimiento irónico de las leyes, pidiendo que le fueran explicadas hasta el más mínimo detalle y cuestionando así tanto a los jueces como a sus detractores. Sócrates aceptó con serenidad su muerte. Se dice que sus últimas horas las pasó en un ejercicio de autoconocimiento de sí mismo, muy similar a los ejercicios meditativos de oriente.

Sócrates, como parteaguas que marca dos etapas de la filosofía griega clásica, resultó ser el primer promotor del diálogo que impulsa la búsqueda de conocimiento como una actitud que implica voluntad y decisión, asumiendo una

actitud legítima basada en la esperanza de encontrar respuestas que conduzcan a más preguntas. El diálogo en sí es una respuesta, pero es una respuesta de la cual se despliegan más interrogantes que a su vez desencadenan más interrogantes, provocando una reacción en cadena que conduce al conocimiento del mundo de forma sensible y a la asimilación de dicho conocimiento que se contrasta con la experiencia. Por eso, la filosofía es una actitud hacia la vida; de ella se desprenden las normas morales y a ella corresponde el juzgar el comportamiento de los ciudadanos. La filosofía encuentra conocimiento y a través de su práctica, el conocimiento es diseminado, porque para Sócrates y los socráticos, la filosofía era la mayor virtud del hombre y ejercerla conduce a la plenitud del espíritu. La historia cuenta que a la muerte de Sócrates, sus discípulos se dispersaron y crearon numerosas escuelas filosóficas entre ellas la llamada escuela Cínica.

Antístenes fue uno de estos alumnos pionero de la escuela Cínica, la cual tomó como modelo a la naturaleza y a los animales, adoptándolos como ejemplo de autosuficiencia y de comportamiento ético y búsqueda de la felicidad. Tomando como referencia el orden natural, los cínicos decidieron asumir una vida de austeridad que se reflejaba en su peregrinar instruyendo a los ciudadanos atenienses, a los que predicaron el ascetismo con la crítica a la legitimidad de las clases sociales. Los *cínicos* rechazaban a las instituciones religiosas argumentando que éstas son producto de la acción de los humanos y por eso las consideraban como instituciones superfluas y carentes de virtud. Se dice que esta escuela puso en tela de juicio la estructura social dominante y permanentemente cultivó el desdén por las normas de conducta contradiciéndolas en todos niveles. Incluso se dice que el propio Antístenes en una clara confrontación contra las “buenas costumbres” vivía en un tonel y se vestía con harapos, comía alimentos muy sencillos y dormía en la calle. Él contrarió las formas de autoridad haciendo uso de su conocimiento filosófico; armado de la retórica, elaboraba cátedras en plazas públicas, mercados e incluso afuera de los templos, labor que estaba completamente prohibida. Esto le mereció más de una vez el ser expulsado de dichos lugares, lo que lo obligó a

tomar una vida nómada viajando por los pueblos y aldeas de Grecia.

Diógenes apareció en escena tras la muerte de Sócrates. Discípulo de Antístenes, Diógenes era también un representante de la escuela Cínica. Caminaba por Atenas a medio día llevando una lámpara encendida respondiéndole a todo aquel que le inquiría por ella: "Busco un hombre honesto sobre la faz de la tierra" (Störig, 1995, p. 75). Al igual que Antístenes, vivía en completo desapego a las cosas materiales, en la mendicidad, dictando sus cátedras a todo aquel que quisiera escucharlo, sin importar estatus o clase social. Diógenes fue un personaje enigmático: habitaba en un tonel, hacía sus necesidades fisiológicas (incluyendo el comer carne cruda y el tener relaciones sexuales) en la calle, expresando así su desacuerdo y menosprecio por las normas sociales. Escribía a favor del incesto y del canibalismo, se burlaba de los hombres cultos que leían los sufrimientos de Ulises en *La Odisea* desatendiendo sus propios sufrimientos, y se mofaba de los Sofistas y los teóricos ocupados de hacer valer la verdad y no de practicarla. Diógenes emprendió, al igual que Antístenes, su peregrinar por Grecia, viajando de pueblo en pueblo, hablando directamente con las personas que se topaba en su camino, y viviendo sólo con lo necesario. Viajaba en condiciones muy precarias, haciendo de su peregrinaje un auténtico apostolado, enfrentándose a vicisitudes propias de un extraño en tierra extraña, hasta que en uno de esos viajes fue capturado por piratas quienes lo vendieron como esclavo. El destino de Diógenes fue incierto; poco se sabe de lo que pasó después de su "venta". Algunos dicen que fue vendido a egipcios, quienes lo llevaron fuera de Grecia; otros dicen que fue comprado por un griego llamado Xeníades, que lo devolvió a la libertad haciéndolo tutor de sus hijos.

El legado de Diógenes va mucho más allá del ejemplo de austeridad y hedonismo que sugería a simple vista su figura; en realidad, el aporte de Diógenes está en la forma en la que aborda su labor filosófica, permanentemente a la búsqueda de aquello que fuera virtuoso, buscando entre los hombres una clave para entender el porqué de la desatención de sí mismo, retando a las instituciones, conduciéndose en la vida cotidiana de forma muy elemental, estirando al máximo las normas sociales haciendo que se tensionaran y

desembocaran en una contradicción. No estaba penado en Grecia vivir en un tonel, ni comer carne cruda, ni tener relaciones sexuales en la calle, pero sí era penado cuestionar las leyes y las instituciones, así que Diógenes, en respuesta a lo anterior, vivía de esa manera para mostrar su menosprecio a éstas. Desatendiendo leyes e instituciones, rechazándolas a ultranza e insultándolas, hizo del *Cinismo* una forma de coexistir con los demás. Siguió el modelo de Hércules, viviendo bajo sus propios valores y rechazando su propio origen para convertirse en ciudadano del mundo, pues sostenía que un *cínico* en cualquier parte encuentra su casa. Diógenes falleció en Corinto, en el año 327 a.C. Se dice que murió conteniendo el aliento, en una especie de suicidio; otros dicen que su muerte fue producto de las mordeduras de un perro, y algunos más afirman falleció debido a una intoxicación al comer carne cruda. En cualquiera de los casos, Diógenes murió haciendo lo que mejor sabía hacer: mostrarse frente a los otros como un *cínico* al que sólo le importaba buscar la verdad.

Esta forma de habitar el mundo, esta provocación hacia la realidad, representa una forma ética vinculada al desprecio a la propiedad privada. El negarse a tener bienes materiales y a respetar las normas morales establecidas es, en términos simbólicos, una contraposición a la civilización. El pensamiento de los *cínicos* no sólo se oponía a todo lo establecido hasta ese momento de la historia, sino que apuntaba también al futuro, pues desde la lógica de la historia, estos filósofos atentaban contra toda forma de civilización, contra todo futuro posible bajo la lógica de la propiedad privada y la ley moral establecida desde un sólo punto de vista. Esta corriente representó una ética diferente, un modo de habitar el mundo que sólo se conocía entre los salvajes, con la salvedad de que los cínicos, que vivían en toneles y comían lo que encontraban en la calle, eran hombres educados que cuestionaban a los ciudadanos y, al mismo tiempo, educaban a los poderosos.

Los *cínicos* representaron un paréntesis en la filosofía griega, pues llevaron a la práctica su doctrina haciendo evidente en su vida cotidiana aquello aprendido. Como alumnos, con Sócrates, hicieron de la *mayéutica* una práctica que trascendió la lógica del interrogatorio que en un principio resultaba en un diálogo

incómodo y doloroso. Por eso a Sócrates se le comparó con los tábanos¹⁰, pues sus preguntas generaban un dolor en la existencia; sin embargo, los *cínicos* no sólo interrogaban por medio de la palabra, sino que su propia existencia era una interrogante para aquellos que los observan. Su forma de vida derivaba en un malestar, pero no del tipo orgánico, ni siquiera moral: se trataba de un malestar que trascendía al *ser*, pues no sólo suponía una contradicción retórica, también era una contradicción estética, una confrontación directa a las formas establecidas (incluso por consenso) para vivir en sociedad. Los *cínicos* generaron un diálogo directo que confrontó a aquellos que los encontraban en las avenidas, pero era un diálogo que requería mucho más que palabras, pues en términos simbólicos, la discordancia siempre deriva en una contrastación consigo mismo: al mirarse en esos *otros*, se cuestiona la existencia bajo instituciones normativas y leyes que en esencia son universales.

Continuando con la línea del tiempo, si bien es cierto que hasta Sócrates toda la creación filosófica había tenido una relación muy importante con el diálogo y la comunicación, no sería sino hasta la llegada de los *sofistas* que el diálogo y la locución adquieren una forma clara en el quehacer filosófico, pues éstos le dieron un papel fundamental al hecho de construir ideas en medio de una discusión. Sócrates desarrolló la *mayéutica* como un método de indagación, una pregunta lanzada que desencadena una respuesta entre muchas posibilidades, para que luego se ejecute una elección, y a través de esa respuesta se enlace una siguiente pregunta esperando una respuesta que conduzca a una nueva pregunta y así sucesivamente. La *mayéutica* se presentó casi como un método de introspección, en el que Sócrates quedaba fuera de las respuestas y sólo aparecía para plantear preguntas, dejando así al sujeto toda la responsabilidad sobre sus conclusiones, haciendo diálogos, logrando que sus interlocutores desarrollen tesis para contrariarlas con antítesis, y así concluir construyendo una síntesis, tal como la dialéctica moderna.

¹⁰ Los tábanos son una especie de moscas diurnas que buscan las zonas descubiertas de mamíferos para alimentarse de la su sangre, gracias a lo largo y fuerte de su aparato bucal, su picadura es dolorosa y deja enrojecida la zona donde ataca.

En términos filosóficos, lo que siguió a Sócrates fue la escuela de los *sofistas* que, contrarios a su lógica, sí forman parte de la elaboración de conclusiones. La característica más importante de su quehacer filosófico sería que la *dialéctica* quedaba diluida en las intenciones de convencer a sus interlocutores. La palabra *sophies* significa “maestro en sabiduría” y justo así se presentaban estos hombres que viajaban de lugar en lugar participando en discusiones de política, astronomía, geometría, aritmética, fonética, música y en general de todos los asuntos que se desarrollaban en las ciudades que pisaban. De los *sofistas* se puede decir que, en apariencia, no buscaban la verdad sino que buscaban sólo dar la apariencia de saber, de contener y mantener almacenado conocimiento sobre el mundo.

Los *sofistas* enseñaban el *arché* que consistía en dominar el arte de la retórica y la persuasión, las cuales se consideraban como virtudes propias de los gobernantes. En la búsqueda de un lugar en la administración de la *polis*, los *sofistas* se entrenaban en el dominio de las palabras y las tradiciones discursivas; aprendieron a derivar sus discusiones en premisas conclusas dirigidas por ellos mismos, logrando que sus interlocutores cayeran en la contradicción, con el fin de obtener un voto de poder al lograr cerrar una discusión confundiendo y complicando los argumentos que se jugaban en la misma. Los *sofistas* no eran propiamente filósofos, pero en apariencia mantenían la lógica del escepticismo y el relativismo argumentando que el ser humano no es capaz de conocer una verdad válida para todos: “cada ser humano tiene su verdad”.

Entre los *sofistas* más reconocidos se encuentra Gorgias, quien escribió un libro titulado *Sobre la naturaleza o lo no existente*, en el cual pretendió hacer burla de los filósofos que escribían “sobre la naturaleza o lo existente”. Este libro de Gorgias pretendía demostrar que nada existe, que si algo existiese no podríamos conocerlo, y que si conociésemos algo no podríamos comunicarlo. Su texto se desarrolló en medio de la lógica del relativismo absoluto, llevando al límite la incertidumbre sobre la existencia y lo cognoscible. Pero los filósofos formales no permitieron tal afrenta y el propio Platón, en la misma actitud de burla que

Gorgias, preguntó: ¿Son al menos estos principios verdaderos? Si no, ¿por qué los asegura Gorgias con tanta universalidad? Dicho lo anterior, Platón puso en tela de juicio con sus propios argumentos las conclusiones de Gorgias, argumentando sobre el propio texto, la legitimidad o la verdad de los argumentos vertidos. Si Gorgias argumentaba que nada existía y por tanto nada era verdadero, entonces sus propias conclusiones carecerían de esta categoría, e incluso si éstas existieran, no serían universales y serían imposibles de comunicar, dado que nadie podría entenderlas de la misma forma.

Se le atribuye a Protágoras, otro *sofista*, el origen del "relativismo subjetivista" que nace a partir de la sentencia "el hombre es la medida de todas las cosas" (Capelle, 1996) que da forma a la idea ética que argumenta gran parte del desarrollo tecnológico y que abre la discusión acerca del cuidado del mundo y la naturaleza en general: un *karma* difícil de erradicar. El propio Protágoras justificó su posición ante la *ley natural* y los dioses diciendo: "No dispongo de medios para saber si existen o no, ni la forma que tienen, porque hay muchos obstáculos para llegar a ese conocimiento, incluyendo la oscuridad de la materia y la cortedad de la vida humana" (Maritain, 1999, p.51). En línea con lo anterior, el propio Protágoras consideraba a las leyes y la ciudadanía como convencionalismos humanos, normas que los hombres adoptan para no vivir como animales, lo que conduce al hombre a una posición antinatural, ya que en la naturaleza, el débil es devorado por el fuerte y en las sociedades, el débil es protegido del fuerte mediante las leyes. Protágoras, como crítico, sentenciaba el fin de la moral y la ciencia griega argumentando que éstas se encontraban en trance de muerte al permanecer en contradicción a la naturaleza.

Es sabido que los *sofistas* no eran bien vistos por los filósofos, quienes los consideraban como unos engañadores y embaucadores; sin embargo, el aporte que dejan a la filosofía es relevante. La forma argumentativa y sobre todo el cómo construían su discurso quedó patente como forma de retórica que la filosofía política retomó siglos adelante. Asimismo, esta duda sistemática sobre el conocimiento verdadero y la forma de reconocer las cosas, quedó de manifiesto en la obra de diversos filósofos posteriores.

Arístocles Podros, mejor conocido como Platón "el de los hombros anchos", enfocó su trabajo principalmente a la política, la ética, metafísica y la epistemología. Nació en el seno de una familia aristocrática y en su juventud vivió la guerra del Peloponeso. Crítico de los *sofistas*, discípulo e historiador de Sócrates, Platón desarrolló una forma pedagógica para acercarse a sus propios alumnos mediante sus *diálogos*. Entre éstos destacan "Fedon y la Inmortalidad del alma", "Timeo y la Generación del universo" y "La República" (Teoría de las ideas). El método desarrollado por Platón es sensiblemente parecido a la *mayéutica* Socrática. A los 22 años conoció a Sócrates, quien lo hizo su alumno y fue con él que comenzó sus estudios filosóficos. Fue el mismo Sócrates quien le inspiró para escribir su obra más prolífica: *Los Diálogos*. Se dice que Platón fue un gran amigo de Sócrates, su mejor alumno, y que estuvo presente en su juicio. Es justo de ese hecho que se desprenden sus primeros trabajos sobre ética, en los que hacía énfasis en la injusticia que se cometió sobre Sócrates y en cómo el carácter ético de su comportamiento era un ejemplo para los ciudadanos griegos. Platón también es reconocido por su personalidad melancólica: fue invitado a la ejecución de Sócrates y se rehusó a asistir porque no quería ver a su maestro ante la muerte. Este pasaje formaría parte de los *diálogos* en donde Platón reconoce el dolor que le produjo la muerte de su maestro.

Tras este hecho doloroso que marcó su vida, Platón partió en un viaje por Italia, Sicilia, Cirene, Egipto y África; en los dos últimos lugares permaneció por diez años. En Egipto estudió con maestros de la matemática y conoció a sacerdotes, de los cuales aprendió la tradición filosófica enmarcada en la mitología egipcia y, al igual que Pitágoras, se vio influenciado por estos conocimientos. A su regreso a Atenas y a partir de los conocimientos adquiridos, comenzó con su trabajo filosófico y fundó la Academia, un espacio dedicado al héroe *Akademios*, en un bosque cercano a la ciudad, y en donde estudió Aristóteles. La Academia es la primera escuela formal de la cual se tienen antecedentes y todavía es el modelo por excelencia que se sigue para la construcción (en términos simbólicos) de las universidades. En la Academia los alumnos eran iniciados en disciplinas como la

ética, la estética, las matemáticas, la física y la biología, además de ciertos estudios relacionados con la metafísica, todas necesarias para la formación de filósofos y gobernantes. En la Academia se ponía especial énfasis en la elaboración *dialéctica* de síntesis filosóficas; esto quiere decir que la práctica del discurso, la discusión y la argumentación, fueron decisivas para la enseñanza platónica.

En la Academia, al igual que durante su estancia en Egipto en la que estudió matemáticas y astronomía con los sacerdotes, Platón ponderó allí también el estudio de estas disciplinas, al grado ésta llegó a considerarse como la “sede” de la matemática griega, pues ahí estudiaron grandes matemáticos como Teeteto y Eudoxo. Incluso en la entrada de la Academia versaba una frase que da cuenta de la importancia de esta disciplina: “Nadie entre aquí sin saber geometría”. No es difícil suponer el porqué del énfasis en la matemática, puesto que el propio Platón considera el estudio de ésta como una didáctica necesaria para la comprensión y ejecución de la *dialéctica*. Además, el estudio de elementos de la matemática como la geometría posibilitaba la interpretación astronómica, la cual era considerada una especie de estereometría que conducía a la explicación de los fenómenos astrales.

Platón buscó que en la Academia no se descuidara ninguna disciplina, así que el estudio de la historia natural fue encargado a Espeusipo, quien era un voluptuoso escritor que, a la muerte de Platón y sucediéndolo en la dirección, se convirtió en una de las principales influencias de Aristóteles. Por su parte, Eudoxo fue encargado de “atender” el área de estudio de la jurisprudencia y la legislación, área considerada como de suma importancia para los cargos públicos en el gobierno. El desarrollo intelectual de la Academia estuvo centrado en el estudio de los *diálogos* platónicos, pues a través de ellos se buscó el acercamiento filosófico a todas las disciplinas estudiadas. Los *diálogos* son el aporte más consistente que Platón hizo a la filosofía, ya que en ellos expuso su forma de pensar y de abordar la realidad, ofreciendo una visión completa sobre su percepción del mundo. Los *diálogos* también es el trabajo más extenso que Platón desarrolló: se conocen al menos 40 *diálogos*.

Los *diálogos* escritos por Platón se han dividido en cuatro etapas:

- “Diálogos Socráticos”: se caracterizan por contener las cuestiones éticas de Platón, influenciadas principalmente por la vida, obra y muerte de Sócrates.
- “Estado de transición”: están centrados en preocupaciones políticas y en ellos aparece la “Teoría de la Reminiscencia” y un primer acercamiento a la filosofía del lenguaje.
- “Madures y diálogos críticos”: Platón retoma en ellos sus antiguas investigaciones sobre “el mito” y es aquí donde despliega la “Teoría de las Ideas” y desarrolla en toda su complejidad la noción de Reminiscencia.
- “Diálogos de vejez”: aparecen, en esta fase, temas sobre medicina así como el regreso a temas sobre la ley natural, la biología y en general las ciencias físicas y naturales.

Los protagonistas centrales de los *diálogos* Platónicos son, por lo general, personajes históricos como Sócrates, Parménides y Gorgias entre otros. Cabe señalar que en ninguno aparece Platón de forma explícita, aunque en algunos aparece una figura que delinea rasgos tanto físicos como intelectuales muy parecidos a su persona. Existe, sin embargo, un acervo de cartas que supuestamente Platón escribió durante su vejez y gran parte de ellas son consideradas como *diálogos* que Platón desarrolló “consigo mismo” y como discursos que han sido interpretados como verdaderas reflexiones sobre sus teorías. Como vimos con Sócrates, cada filósofo desarrolló un método propio de aproximación a su objeto de estudio, una propia pedagogía y una forma particular de comunicación de conclusiones. En el caso de Platón, todo tiene que ver con los *diálogos*; su método de aproximación está basado en el idealismo objetivo, el cual concibe al pensamiento, la conciencia y el alma como la base de todo lo existente, y asume que sólo a través del lenguaje se puede lograr una ruptura entre el alma y el mundo material, y de esta forma el alma es “liberada” y es conducida al mundo sensible.

Platón sostuvo que existían dos mundos: uno perfecto llamado "mundo de las ideas" y otro imperfecto llamado "mundo sensible"; los seres humanos habitaban este último, donde las ideas eran consideradas como "formas" perfectas idénticas a sí mismas, inmutables y finitas, que existían fuera del espacio y el tiempo y que solamente podían ser captadas por otra entidad que se encontrara bajo las mismas condiciones. Por ejemplo, el alma, una entidad carente de espacio y tiempo, es inmortal. Esta forma de concebir al alma sugería que ésta existía antes de insertarse en el cuerpo y por eso conocía con precisión las ideas puras; sin embargo, al enraizarse en un cuerpo, el mundo sensible se plasmaba en ella haciendo imposible que el mundo de las ideas pudiera seguir siendo su rector. Es difícil pensar que Platón desarrollara sus ideas sobre el alma sin que lo aprendido en Egipto con los matemáticos influyera, ya que en la propia cosmovisión Egipcia el alma aparece en un papel central. De la forma egipcia de percibir el alma parte la idea de reencarnación y la práctica de momificar a los muertos, pues el alma sigue viva a pesar de la muerte del cuerpo: esta tradición pone énfasis en la transmutación del alma y reinsertión de la misma en otro cuerpo. Platón desarrollaría esta idea en sus estudios y aproximaciones éticas, haciendo también uso del concepto budista de *karma*¹¹.

El alma fue un tema muy importante en el desarrollo de las teorías platónicas: de su entendimiento y explicación dependen conceptos como *épiméleia/cura sui* o cuidado de uno mismo (Foucault, 2004, p. 17) *accesis*, *espiritualidad* y *salvación*, sólo por citar algunos. En realidad, el estudio del alma se convirtió en la piedra angular de las teorías sobre ética, metafísica e incluso algunas teorías sobre la naturaleza. Destacaban siempre las nociones aprendidas fuera de occidente, profundizadas y ampliadas en la Academia, pero contrastadas, debatidas y direccionadas por sus antiguos maestros, a quienes Platón visitó en varias ocasiones, dejando pruebas de ello en papiros egipcios, en donde se habla de los estudios platónicos. El estudio del alma se extendió hasta una teoría del

¹¹ Cuenta la historia budista que en la segunda vigilia de la noche que alcanzó la iluminación, Buda conoció el *karma*; la ley natural de la causa y efecto. *Karma* significa "acción" o "acto" y designa el poder latente que hay en las acciones y el resultado correspondiente que se deriva de las mismas. *Karma* no es destino, *karma* es consecuencia, es responsabilidad absoluta sobre los actos, entendiendo a estos como elementos no aislados y por lo tanto encadenados y consecuentes

conocimiento en la cual Platón realizaba una dura crítica a Parmeénides y a Heráclito, afirmando que el conocimiento no sólo está sujeto a la empiria, a “lo material” o a aquello que se consideraba como “espiritual inmóvil”, como ambos habían afirmado. Platón dijo que el conocimiento humano era diverso y variado, y por ello existían ciertos tipos de conocimiento más perfectos que otros. Estas “ideas omniabarcadoras”, como por Platón se les conoce, eran la base de la existencia del mundo; sin embargo, no hay que confundirlas con el *nous*, pues en esta lógica “las ideas omniabarcadoras” eran ideas más puras que trascendían al hombre. El conocimiento sólo podía ser captado por una entidad pura existente en el mundo de las ideas a través de tres vías diferentes: a) mediante el recuerdo; b) mediante la actividad dialéctica; y c) mediante el deseo (Eros).

Lo anterior refleja la idea clara que Platón tenía sobre el alma: que tenía un origen divino y que existía, como ya hemos mencionado, antes del cuerpo, y que se mantenía después de que éste muriera, liberándose y expandiéndose mediante la practica ascética de la virtud, que, como ya vimos, tiene que ver con la actividad filosófica. Con todo esto Platón quiso decir que en la filosofía, como práctica de la verdad, se podía encontrar una posibilidad de salvación. Platón llevó estas mismas ideas sobre el alma hasta el llamado “Diálogo de la caverna”, en el cual desarrolló una metáfora acerca de la epistemología y la imposibilidad de aproximarse a la realidad situada fuera de los sentidos.

"La caverna" es un relato sobre algunas personas que viven en el fondo de una caverna en la que existe una hendidura que deja pasar la luz. Los habitantes de la caverna están ahí desde su infancia, sujetos por cadenas en las piernas y el cuello que les impiden moverse y ver hacia atrás: sólo tienen acceso a lo que pasa al frente de ellos. La luz que entra a la caverna proviene de una hoguera encendida frente a la hendidura, y entre ésta y los prisioneros hay un camino flanqueado por un muro; detrás éste pasan toda clase de personas conversando y cargando figuras humanas, figuras de animales, herramientas y otros objetos que sobrepasan el nivel del muro (algo similar a un teatro de marionetas) y todos éstos se proyectan gracias a la luz que viene de la hoguera, conjugándose en un sinfín de sombras frente al único muro al que tienen a la vista los habitantes de

la caverna: su única visión del mundo.

La historia prosigue suponiendo que uno de los habitantes escapa y descubre que todo lo que ve es una especie de ilusión; sin embargo, su percepción le sigue pareciendo verdadera, pues su mundo es éste de sombras que contempló durante toda su vida. El hombre se rehusaría, por lo menos durante algún tiempo, a pertenecer al mundo “real”, y necesitaría habituarse a su nueva percepción, buscando las sombras, desarrollando incluso un dolor físico ante su exposición a la luz. Poco a poco, el fugitivo de la caverna logrará percibir el mundo y a sus habitantes. Al anochecer, cuando él pueda contrastar el mundo de sombras (parecido a la oscuridad de la noche) y el mundo “real”, entonces podrá distinguir por completo a los seres y entender por fin, en toda su dimensión, que dentro de la caverna lo que percibía era un simple reflejo del mundo que está afuera.

Incluso Platón fue más lejos al afirmar que al amanecer, el hombre podrá revivir la experiencia de salir de la caverna. Primero contemplará la oscuridad absoluta de la noche y conforme el día llegue y el mundo se vaya iluminando, pasará por la madrugada, la mañana y medio día, tal como pasó de la oscuridad casi absoluta de la caverna a la luz de la hoguera. En este paso “natural” del día, el hombre que escapó de la caverna también descubrirá que existen los días y, a través de esta transición del día, los meses, los años y en general, entenderá que existen los ciclos, no sólo de días, sino también de las estaciones, hasta que llegue a conocer ciclos más complejos como los agrícolas. Después de un tiempo, el hombre regresa a la caverna y ante la risa e incredulidad de sus compañeros relata todo aquello que vio afuera. Ellos se dan cuenta que él ya no está tan habituado a las sombras; ese antiguo mundo en el que vivió ahora le parece extraño y difícil de habitar. Entonces, los demás se negarán a salir de la caverna para ir a ese lugar en donde se atrofia la vista, pues dirán que no vale la pena y continuarán viviendo en las sombras.

Este relato encierra una metáfora acerca del papel que juegan los filósofos en las sociedades como “guías” para salir de la ignorancia, para conducir a la virtud y la verdad, y para convencer a otros de que este mundo imperfecto es sólo una

ilusión. El mito de la caverna es quizá la obra más cuestionable de Platón: en ella articuló sus ideas acerca del conocimiento e hizo énfasis en la *liberación* y en la búsqueda de la verdad rompiendo las cadenas que atan a los hombres al mundo sensible. También es aquí en donde dejó ver que su conocimiento filosófico se extendía más allá de las fronteras de occidente, pues coincidió con algunos conceptos propios de la filosofía budista, particularmente con el de *iluminación, camino, apego y renuncia*.

Como vimos, el concepto de *diálogo* en la obra de Platón no sólo es el elemento fundacional de la práctica filosófica, sino que es además el componente que hace funcionar a la pedagogía, así como una forma absoluta de conocer la realidad y de acceder a la verdad. Este concepto de *diálogo* que Platón introduce a su quehacer filosófico es por mucho, sin menosprecio de Sócrates, el más completo que se desarrolló en la filosofía griega clásica. No sólo es resultado de la puesta en marcha de la *dilectita* socrática, lo que se puede ver en la construcción de dicho concepto es también una relación entre el desarrollo de una teoría propia acerca de la naturaleza de las cosas (incluyendo al hombre) y la práctica de la *dialéctica*, en sus formas más elementales. Dado lo anterior, no es de extrañar que el propio Platón situara al *diálogo* como una fuente de conocimiento del mundo, considerando a la acción comunicativa que éste encierra, como un organismo vivo que inducía a la memoria a captar ideas auténticas, atemporales y carentes de espacio, y por lo tanto, ideas inmutables que adquirirían la categoría de “universales” al ser capturadas por *la palabra*.

Platón convierte al *diálogo* en objeto de reflexión *dialéctica*: juego de oposición entre tesis y antítesis que se conjugan creando una armonía crítica y una relación de análogos. Por eso, el *diálogo* platónico es un diálogo cooperativo que suma, que parte de cero con la intención de multiplicar; ésa es la intención que se muestra en los *diálogos*, en los cuales la práctica pedagógica está siempre inmersa en la intención de incluir al *otro*, buscando conjuntamente una interpretación del mundo. Por ejemplo, en los *diálogos* en los que Sócrates aparece en escena se pueden observar ejercicios de búsqueda de la verdad, pero no una verdad aislada, sino una verdad que se construye, que parte de una

duda; de allí que Sócrates increpara a los ciudadanos griegos buscando construir verdades a partir de un supuesto, y conduciendo el diálogo hacia un acuerdo mutuo, una forma particular de mirar y de mirarse. El *diálogo* platónico sentó un precedente metodológico para el desarrollo de teorías dialógicas posteriores, resaltando entre ellas el trabajo aristotélico relacionado con la *Poética*.

Siguiendo con la línea del tiempo, Aristóteles nació en Grecia en el año 384 a.C. en el seno de una familia acomodada; su padre Nicómaco fue el médico de la corte de Amintas III, razón por la cual los estudios de Aristóteles en medicina y en general, su interés por la investigación comienzan a muy temprana edad. Él formó parte de las filas de la Academia platónica: ingresó a la edad de 17 años y desde ese entonces se convirtió en discípulo de Platón, con quién estudió la filosofía socrática que posteriormente serviría de base para el nacimiento de su propio sistema filosófico. Poco se conoce acerca de la relación entre Aristóteles y Platón, pero de lo que sí se tiene certeza es que cultivaron su amistad aun y cuando parecían rivales en cuanto a sus posturas filosóficas, las cuales distaban en forma y fondo debido a su interpretación acerca de la filosofía socrática. Para Aristóteles, existían elementos presentes en la naturaleza como la *sustancia*, la *esencia* y la *forma* y de ellos dependía la percepción de la realidad y no como proponía Platón, quien alegaba que dicha percepción se lograba a través del mundo de las ideas.

A la muerte de Platón, Aristóteles abandonó la academia con rumbo a Axos, respondiendo al llamado de Hermias, un militar griego que habiendo conquistado parte del noreste de Asia Menor invitaba a los “Académicos” a sumarse a la “Helenización” de los territorios conquistados. Aristóteles permaneció en Axos alrededor de tres años, durante los cuales escribió la mayor parte de su obra sobre *Política*. Tras el asesinato de Hermias, se mudó a Mitilene (Lesbos) para dedicarse al estudio de la biología hasta que, luego de un par de años, Filipo de Macedonia lo contratara para hacerse cargo de la educación de su hijo Alejandro. Con éste, Aristóteles logró una relación de maestro-discípulo que se podría observar en el actuar de Alejandro años después, cuando él mismo redactó textos sobre política. Sin embargo, esta relación nunca fue de amistad;

entre ellos surgieron muchas diferencias debido a la arrogancia de Alejandro, quien incluso, hizo ejecutar al sobrino de Aristóteles bajo sospecha de traición. Esto provocó que Aristóteles se apartara de Alejandro para regresar a Atenas y fundar el “Liceo”.

La filosofía de Aristóteles está marcada por aquello que se denomina “cientificismo”, el cual se basa en la idea absoluta de la experimentación como forma de construir conocimiento. Con esto se sienta la base para la argumentación empírica; Aristóteles tomó los conceptos de Platón y aplicó este principio de experimentación colmando de realidad las “ideas sensibles”, explicándolas como esencia de las cosas reales y argumentando que nada puede existir en la mente sin que estuviera antes en los sentidos. Esto da cuenta de la importancia que Aristóteles le dio a la experiencia, pues la puso como base del conocimiento verdadero y mostró una inevitable ruptura con Platón al oponerse con su “realismo” al “idealismo” platónico. Sus ideas son concertadas en múltiples obras entre las que destacan el *Órganon*, *Filosofía primera del Alma*, *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo*, *Retórica*, *Poética* y *Política*: todas ofrecen un panorama general y específico sobre los intereses de Aristóteles. Por ejemplo, *el Órganon* es un texto en el que se trata el tema de la lógica como un instrumento propio para entender a la filosofía, ya que la primera funciona como una introducción a la segunda. En *el Órganon*, Aristóteles desarrolló una discusión acerca de los llamados “argumentos probables”, susceptibles de comprobación a través de la experimentación, así como de los llamados “argumentos falsos”, producto de sofismos y carentes de toda comprobación ya que sólo están en el discurso. La lógica aristotélica presente en esta obra busca, por medio de *silogismos*¹², una interpretación racional de la realidad.

Los *silogismos* obedecían a una ley de causalidad que se derivaba de una causa suprema: Dios, motor fundamental del universo, en quien recaía la causalidad de la naturaleza, a quien obedecían las leyes naturales y de quien se desprendía el

¹² Un silogismo es una construcción lógica que contiene dos proposiciones y una conclusión. Estas proposiciones son producto de una relación de términos que a su vez se unen o separan en los llamados Juicios, los cuales a través de su construcción semántica sujeto-predicado, se conjugan y conducen a una verdad por medio de un juicio verdadero llamado conclusión.

movimiento perfecto y perpetuo de las cosas. Dios es un concepto esencial en la obra aristotélica, pero cabe señalar que difiere por completo de otros conceptos como los emanados de la ética judeocristiana. Para Aristóteles, Dios era una especie de argumentación incuestionable, suprema, universal, pero no una forma moral ni algo que ejerciera potestad sobre los habitantes del mundo. Sin embargo, este Dios sí era capaz de controlar el movimiento “natural” del universo haciendo que las “cosas” se reubicaran, lo cual no significa que pudiera guiar o controlar los destinos de los humanos, ya que esto rompería con la armonía del movimiento y el universo completo podría desestabilizarse. De allí que los *silogismos* eran un “espejo” de la realidad, el universo comprimido, porque éste poseía un movimiento que no perdía perfección y que no podía modificarse sin que el universo y, por ende la realidad, sufriera una deformación dentro de sí. El Dios aristotélico era una versión mucho más compleja del concepto de *arché*; se trataba de una forma total desde la cual se debería partir para lograr el entendimiento del mundo con base en la dualidad de las cosas, que eran a la vez *materia* y *forma*, causa y efecto.

El concepto de Dios aristotélico es también un concepto de neutralidad, opuesto sustancialmente al concepto de ética que el propio Aristóteles acuñó para enmarcar los principios del bien y el mal. Para ello se ayudó de la llamada “Filosofía práctica”, la cual se encarga de dictar las reglas para la conducta humana y por lo tanto de cultivar la virtud, ya que es el objeto principal de la ética. Aristóteles expresó esta condición ética en su obra llamada *Ética para Nicomaco*, en la que expuso sus ideas acerca del “supremo bien”, la virtud, la razón y la felicidad, elementos sin los que el hombre carecería de su condición de humano.

La Política y el Derecho también fueron prioridades en las investigaciones de Aristóteles. Estas disciplinas también estuvieron enjuiciadas por medio de *silogismos*, que llegan a conclusiones extraordinarias en torno al papel del Estado y los ciudadanos para construir normas de convivencia que no sólo lograrían que los ciudadanos de las *polis* pudieran cohabitar en un mismo espacio, sino que además proponían evitar que el Estado dominara y se

impusiera a los ciudadanos. Desde el punto de vista de la filosofía aristotélica, son los ciudadanos quienes tienen derecho a gobernar su destino. Estas ideas de democracia casi le costaron la vida porque los gobernantes se aterraron ante la posibilidad de que fueran puestas en práctica. La obra de Aristóteles es muy extensa y es imposible abarcarla en su totalidad; sin embargo, se hace necesario no pasar por alto el concepto más innovador (a juicio del autor de este texto) que se introduce en la obra Aristotélica: la *Poética*.

El término *Poética* proviene de *poieo*, un verbo que significa “hacer”, “fabricar”, “construir”, “engendrar” y “dar a luz”. En este sentido, Aristóteles situó a las artes como creaciones virtuosas, “formas” que permitían entender el mundo gracias a que imitaban la realidad manteniéndola fija, como en el caso de las pinturas, o móvil, como en el caso de las obras musicales, el canto y el verso. Para él, las artes eran imágenes que provenían de la naturaleza, la copiaban y la solidificaban; así, un cuadro es una especie de fotografía y una obra musical es un tipo de grabación de la naturaleza. Desde la *Poética*, Aristóteles designó la creación artística y la situó en un plano superior a la Política y al Derecho; la equiparó con la Ética en tanto norma de la virtud y a través de ella, supuso una especie de encuentro consigo mismo, un trabajo de indagación o introspección, como un momento de *diálogo* en el que uno mismo es el interlocutor en ambos sentidos. La *Poética* construye, el diálogo también; la *poética* engendra, el diálogo también; la *Poética* fabrica, el diálogo también; la *Poética* da a luz, el diálogo también; la *Poética* es una forma de encerrar al mundo en una inercia móvil, el diálogo lo es también.

Como hemos visto, en la antigua Grecia el desarrollo del pensamiento filosófico tuvo un auge extraordinario; desde la ruptura y conversión del *mito* al *logos*, la creación filosófica no se detuvo sino por el contrario, con cada nueva aportación recibió nuevos impulsos. Para muchos historiadores en Grecia, justo en medio de la filosofía es que nació eso que llamamos “Occidente” y que divide al mundo rompiendo con aquello que el mito respetó hasta su extinción: una historia compartida que, teniendo diferentes interpretaciones no confrontaba culturas, al contrario, las hermanaba en la diferencia. La composición mitológica del mundo,

sustentada en una idea general de respeto a la naturaleza; el hombre, como parte de ésta, merecía por tanto el mismo respeto. Es por esta razón que las guerras conllevan una sobreexaltación del honor, ya que sin éste, simplemente un hombre no se atrevería a matar a otro hombre.

“Occidente” es la forma más radical de diferenciación que existe porque no sólo delimita una región, sino diversas “formas culturales”, religiosas, ideológicas y de percepción e interpretación de la realidad. Sin embargo, todas estas diferencias sólo se encuentran en la idea misma de “Occidente”, en la que opera una división suprema entre el bien y el mal que se ejecuta desde uno y otro extremo. Por tanto “Oriente” y “Occidente” se asumen como los responsables de conducir al mundo; ambos han caído en el engaño de su existencia y se han encargado de darle forma a un discurso que justifica la existencia en el mundo de estos polos y asegura su sobrevivencia, ya que este mismo discurso alimenta a uno y otro bando. Pero la idea de dividir al mundo no conlleva en sí el acto mismo de hacerlo, ya que el discurso que la sustenta no está exento de juicios ni contradicciones: el mundo tal y como funciona hoy en día, nos permite ver que ambos extremos se habitan entre sí y aunque hay diferencias, éstas suelen hacerse inoperantes cuando el discurso se agota, pues se quedan como formas de diferenciación que se materializan como ejemplos de “Globalidad”. Con lo anterior no se pretende decir que estos polos sean ilusorios o imaginarios, pues el discurso en sí mismo no lo es. Lo que se busca aquí es dar cuenta de la fragilidad de esta supuesta división del mundo y abrir la puerta a la discusión sobre si ésta existe como “orden natural de las cosas” o bien, si se trata de una idea que se cultiva con la intención de polarizar al mundo.

Como hemos visto, Grecia le dejó un legado al mundo no sólo a través de sus aportaciones filosóficas, sino también en el ejercicio de las mismas como expresión de la vida cotidiana. La llamada Grecia clásica ha sido un referente contra el cual se intenta contrastar la época actual, debido a la obsesión de “Occidente” con un supuesto de “perfección”; cada vez que se alude a éste, necesariamente nos remite al origen mismo de la cultura en la que vivimos, haciendo de Grecia un lugar casi mítico en donde la democracia era el libre

camino y los hombres filosofaban por las calles. Con esto no se pretende menospreciar ni minimizar la importancia de Grecia; más bien se trata de cuestionar el interés por marcar una división tácita del mundo haciendo uso, a ultranza, de lo que Grecia aportó a la humanidad en los años en los que la filosofía se desarrolló y logró posicionarse más allá de los filósofos mismos.

De aquí partiremos hacia nuestra crítica al mundo actual, desde su posible origen en la Grecia clásica tratando de evitar prejuicios y comparaciones que no conducen sino al ensanchamiento de los discursos que dividen. De lo que se trata aquí es de entablar un diálogo, no siempre explícito, entre dos formas de conocer el mundo, habitarlo, construirlo y, al mismo tiempo, destruirlo al negarse sistemáticamente a romper con la lógica de la ruptura. El supuesto de “Occidente” y “Oriente” como extremos trágicos del mundo es producto de la falta de *diálogo*. Así pues, el trabajo crítico empieza aquí, escudriñando en Grecia en busca de aquello que nos dé una idea sobre el tema de esta tesis, *el diálogo*, y poniendo énfasis en el traslado conceptual a las prácticas sociales y su consecuente operatividad en la vida cotidiana.

CAPÍTULO III

CONÓCETE A TI MISMO

- ¿Qué pasó de la filosofía clásica al mundo moderno?**
- ¿Continúa siendo elemental la relación entre el conócete a ti mismo en la vida cotidiana de modernidad?**

3.1 Gnothi seauton

En el capítulo anterior abordamos un fragmento de la historia griega haciendo hincapié en la transición del *mito* al *logos*, y en su posterior mutación a lo que llamamos Filosofía. Como pudimos ver, en este breve recorrido por el pensamiento griego encontramos algunas “claves” que nos permiten ubicar al *diálogo* dentro de las principales aportaciones de la filosofía, además de demostrar que también en la vida cotidiana este concepto resultó ser una forma de aproximación entre diversas estructuras (incluyendo dentro al sujeto), como en el caso de la democracia de Pericles o el desarrollo de la Academia y el *Ágora*. Este ejercicio de reconstrucción histórica nos permitirá armar, desde una lógica propia, un concepto de *diálogo* que será el lente a través del cual se pretende observar la mecánica del mundo actual.

En su origen, la filosofía “se manifiesta como la desustancialización de la verdad, como autoliberación, proponiéndose, en la radicalidad de su conciencia crítica, el problema del origen y del fin” (Bianco, 2002, p.11). Esta disciplina asume lo anterior como el objetivo fundamental que en su origen refleja al propio *logos* y le da peso de conclusión o desenlace, de concepto, palabra y origen mismo: origen del conocimiento. Esta pretensión de verdad queda reflejada en gran parte de las obras de aquellos los primeros filósofos; dentro de estas obras filosóficas existe un concepto que se desarrolló en el seno de la tradición griega antigua: *épiméleia heautou*, que quiere decir “inquietud de sí” y fue traducido por los latinos como *cura sui*. Sobre este concepto hay que decir que es que no es exclusivo de ningún autor en particular y que, aunque es Sócrates su principal promotor en el pensamiento griego, tiene una historia propia producto de una tradición ligada al pensamiento mítico. Asimismo, cabe anotar que tampoco es un concepto “terminal”, sino que es parte de una noción más compleja: el *gnothi seauton* o “conócete a ti mismo”. Como veremos en el transcurrir de este trabajo, la noción del conocerse a uno mismo es el principio rector de la relación *sujeto - verdad* propia del origen de la filosofía.

3.2 Delfos...

Delfos era el centro geográfico del mundo concebido desde Grecia: el lugar en donde las dos águilas mandadas por Zeus, provenientes de cada borde de la circunferencia de la tierra, se unieron como una señal del poderío griego. Allí debía ser el *omphalo* (ombligo del mundo) y por eso allí se erigió, al pie del monte Parnaso, un templo dedicado al dios Apolo¹³ en cuyo interior se encontraba el *Oráculo de Delfos*. Este recinto sagrado era el lugar al que se acudía para preguntar sobre las cuestiones que le inquietaban a la gente. Peregrinos de toda Grecia e incluso extranjeros, navegaron hasta el puerto de Itea o caminaron desde la Acrópolis para encontrar tal sitio. Llegar hasta Delfos representaba todo un ritual que daba comienzo con la llegada al puerto o con la partida de Acrópolis para después subir por el Parnaso hasta la *Vía Sacra* en donde se realizaba una primera parada para realizar el rito de purificación: había que lavarse en la fuente de Castalia¹⁴ teniendo cuidado de no dejar ir el agua usada, pues ésta servía para mojar a una cabra que el peregrino ofrecía en sacrificio. Si al mojar al animal éste temblaba, entonces el sacrificio era aceptado y el peregrino podía ingresar al templo en donde, luego de pagar un importe, debía esperar su turno para hacer su(s) pregunta(s).

Dentro del templo, la pitonisa¹⁵ o adivina tomaba una tablilla en la que se escribían las preguntas, mientras masticaba hojas de laurel que le permitían entrar en un trance místico. Al exponerse a la *pneuma enthousiastikon*, también llamada la "exalación sagrada", que consistía en vapores emanados de una grieta en la tierra, la mujer respondía a las cuestiones formuladas por los peregrinos.

¹³ Jefe de las *Musas*, dios de la luz, la curación y la verdad, capeón del tiro con arco, dios temido que traía mortales plagas como castigo para sus detractores..

¹⁴ Lugar del que brotaba un manantial de agua que se supone emanaba "vapores alucinógenos", responsables de las visiones que se tenían al recibir las respuestas del *Oráculo de Delfos*. En la mitología, este fue el lugar en donde se reunían las *Musas*, las cuales eran diosas menores dedicadas a la poesía y el canto, con las *náyades* (*ninfas* del agua fresca) para bailar y cantar mientras Apolo tocaba la lira.

¹⁵ Mujeres que son intermediarias entre Apolo y los hombres, en un principio eran escogidas para este cargo jóvenes célibes, pero al trascurrir del tiempo, éstas fueron sustituidas por mujeres de más de 50 años. La elección de la *Pitonisa* no obedecía a ninguna distinción de clase o rasgo social, en general todas fueron mujeres campesinas que llevaban una vida irreprochable, el nombramiento era vitalicio con el compromiso de vivir en el santuario.

Cabe señalar que, la mayoría de las veces, estas respuestas consistían en balbuceos que eran interpretados y escritos en verso por los sacerdotes y que luego eran entregados a los visitantes. Las respuestas del *Oráculo de Delfos*, en general, estaban cargadas de ambigüedades y solían ser más consejos que predicciones. Aunque se documentaron un gran número de aciertos, las respuestas eran ambiguas, como metáforas, y estaban sujetas a la interpretación de los propios usuarios. Al llegar al templo cada peregrino podía ver en lo alto de la entrada una enorme inscripción en la que se leía: *gnothi seauton*; ésta reflejaba precisamente la intención de aquellos que deseaban consultar al oráculo, pues era esa necesidad primera de la *épiméleia heautou* la que conducía a los peregrinos hasta Delfos.

Pero ¿cuál es el sentido que el *gnothi seauton* tenía más allá de ser una especie de “bienvenida” para los peregrinos al *Oráculo de Delfos*? Para Foucault, que retoma esta antigua tradición describiéndola y descifrándola en su libro *La hermenéutica del sujeto* (2004), el concepto de *gnothi seauton* no representa una fórmula de autoconocimiento moral de sí mismo ni un método de autoconocimiento para aproximarse a los dioses. De hecho, el propio concepto no sólo es ontológico y de ahí que las interpretaciones dadas al *gnothi seauton* sean complementadas con premisas epistemológicas. Por ejemplo, Roscher, quien en 1901 publicó en la revista *Philologus* un artículo titulado "Weiteres ubre die Bedeutung des E[ggua] zu Deelphi und die übrigen gramada Delphika", argumenta que el concepto de *gnothi seauton* es uno de las prácticas o preceptos "délficos" que, acompañados de otros más, generan un aparato de conocimiento que le permite al *ser* conocerse, reconocerse y, en consecuencia, actuar, actuarse. El propio Roscher (citado en Foucault, 2004) menciona que son “tres los preceptos o prácticas 'délficos' que hay que tomar en cuenta: *meden agan* (nada de exceso), *eggue* (las cauciones) y el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo)”.

En su conjunto, los tres preceptos nos dan una idea general acerca del sentido del propio *Oráculo de Delfos*, y Roscher los reconoce como recomendaciones rituales a tomarse en cuenta a la hora de preguntar al oráculo. Para cada uno de

los preceptos, Roscher supone una regla particular. *Meden agan* se interpreta como una precaución: “tú, que vienes a consultar, no hagas entonces demasiadas preguntas, sólo formula las que sean útiles y reduce a lo necesario las preguntas que quieres hacer”; *eggue* sustenta la primera de las precauciones haciendo énfasis en aquello que no se puede hacer: “cuando vengas a consultar a los dioses, no hagas votos, no te comprometas con cosas que no puedas honrar”; y, por último, el *gnothi seauton* significaría, de acuerdo a Roscher que “en el momento en que vengas a hacer preguntas al oráculo, examina bien en ti mismo las que vas a hacer, las que quieres hacer, y puesto que debes reducir al máximo la cantidad de tus preguntas y no plantear demasiadas, presta atención a ti mismo y a lo que necesitas saber” (citado en Foucault, 2004).

No sólo Roscher realizó investigaciones al respecto; Defradas, en 1954 en su libro *Les Thèmes de la propagande delphique*, propuso otra interpretación que complementa la de Roscher. Defradas dijo que los preceptos son un conjunto de imperativos generales de prudencia. Para este autor, *meden agan* se interpreta como “nada de excesos” en las preguntas formuladas ni en las respuestas que se obtendrán; *eggue* es un precepto que previene sobre los riesgos de la generosidad y la gratitud excesiva que se podía expresar a los dioses por medio de promesas y sacrificios; el *gnothi seauton* es el principio según el cual uno nunca debe olvidar que sólo es un simple ser humano y no un dios, y en esa condición se debe acudir a *Oráculo de Delfos*, procurando ser humilde y sin presumir de fuerza ni enfrentarse con las potencias que son de la divinidad, fuerzas que no cualquiera puede entender.

3.3 Foucault al debate... Conócete a ti mismo

El propio Foucault (2004) hace un señalamiento sobre estas interpretaciones: “Cuando ese precepto *délfico* (ese *gnothi seauton*) aparece, se lo acopla, se lo hermana, no todo el tiempo, pero sí varias veces y de manera significativa, con el principio del 'preocúpate de ti mismo' (*epimelei heautou*)”. Foucault aclara más adelante: "Digo 'acopla', 'hermana'. De hecho, no se trata del todo de un

acoplamiento... la regla 'conócete a ti mismo' se formula mucho más en una especie de subordinación con respecto al precepto de la inquietud de sí". (p.19) Tratando de ampliar la crítica de Foucault, podemos decir que la *epimelei heautou* es el principio filosófico que predomina en el pensamiento griego, romano y helenístico. Sócrates personifica este pensamiento llevándolo a la práctica al interpelar a los jóvenes que encontraba en las calles: *¿te ocupas de ti mismo?* En su complejidad, este cuestionamiento no sólo sugiere que hay que ocuparse de sí mismo para conocerse a sí mismo, sino que se trata de una suerte de prisma que se refleja todo por todas sus caras; también quiere decir que uno no puede olvidarse de sí ni puede ser ciego ante su propio ser.

Ocuparse de sí mismo no es simplemente una condición de acceso a la vida filosófica, sino el principio básico de cualquier vida activa que pretenda una racionalidad moral. La *epimelei heautou* es, por lo tanto, considerado el momento del "primer despertar", el instante en que se abren los ojos y se despierta del sueño, se accede a la luz o, como Platón pudiera interpretar, el *epimelei heautou* es el momento preciso en que los esclavos rompen sus cadenas y salen de la caverna. La tarea socrática de interpelar a los jóvenes fue vista por el propio Sócrates como una orden dictada por los dioses para que los ciudadanos y no ciudadanos fueran prevenidos sobre la importancia de ocuparse de sí mismos. Esta actividad le valió a Sócrates la comparación con el tábano, un insecto característico de las llanuras griegas que persigue a los animales de campo y al picarlos, los hace agitarse y correr. De ahí la comparación con este insecto: la inquietud de sí es el aguijón que se clava en la carne de los hombres e hincha su existencia provocando su agitación y dolor, mismo remite al origen y al momento mismo de la pregunta socrática: *¿te ocupas de ti mismo?* El dolor manifiesto va más allá de la incomodidad propia de la pregunta, aunque esta misma sea considerada como "cosa personal": remite también a un estado de desasosiego, en el que el interrogado se mira a sí mismo a través de los ojos del interrogante, se contraria, y se somete a la autocrítica convirtiéndose en referencia de sí mismo. Todo esto es posible porque la pregunta se elabora de forma que el sujeto queda dentro de ella: *¿te ocupas de ti mismo?* Se trata de una referencia

directa hacia quien escucha la pregunta y por eso, la consigna inmediata de Sócrates ante cualquier respuesta siempre era “es preciso que te ocupen de ti mismo”.

Este papel que Sócrates desempeñó como el encargado de despertar a los ciudadanos griegos, pidiéndoles que se ocuparan de sí mismos, sugiere que el propio Sócrates no podría ocuparse de sí mismo, puesto que al ocuparse de los otros descuidaría toda una serie de actividades “rentables” para él. En este sentido se puede decir que Sócrates descuidó su fortuna, así como cierta cantidad de ventajas cívicas, y por consiguiente, renunció también a su actividad política, por lo que nunca obtuvo magistratura ni cargo civil en la *polis*. Este cuestionamiento se enmarca en el ámbito de la filosofía socrática, pues desde el punto de vista de Sócrates, sólo alguien que procura conocerse a sí mismo y mantiene esta *epimelei heautou* como una actitud general, puede desarrollar una posición en la realidad que le permita reconocerse a sí mismo. Así, para poder ejercer cargo, primero hay que estar consciente del lugar que se ocupa en la realidad y esta conciencia incluye el reconocimiento de los *otros* como seres cohabitantes de una misma realidad. Sin esta conciencia, el ejercicio de poder es ciego, pues se termina gobernando para sí mismo y la política se convierte así en un juego de tiranos.

Esta actitud general que le permitió a Sócrates no sólo preocuparse de sí, sino también inquietarse de sí para poder conocerse, representa una actividad sistemática y progresiva, un ejercicio que al practicarse se va “afinando” y convirtiéndose en una actividad permanente. Por eso es que Sócrates cada vez que interpelaba a un joven en la calle, también estaba “afinando” su propio conocimiento de sí. Cada vez que Sócrates increpaba a algún ciudadano con el *¿te ocupas de ti mismo?*, ejercía una autocrítica al mirarse a sí mismo en el *otro*, en aquel que interpelaba y con esto modificaba su mirada y practicaba también el ejercicio de la duda, de la duda de sí, porque la pregunta se revertía hacia el propio Sócrates. De ese cuestionamiento no se esperaba una respuesta, sino más y más preguntas que se disparaban en ambos sentidos, y cada respuesta dada representaba a la vez una pregunta hacia Sócrates.

Pero para lograr la *epimelei heautou* no sólo basta con desarrollar esta actitud general para enfrentar al mundo; hace falta lograr un determinado modo de actuar a través del cual uno se hace cargo de sí mismo, modificándose, purificándose, transformándose, transfigurándose. Estas prácticas, a partir de que el sujeto logra las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad o, en este caso para tener acceso a *sí mismo*, son denominadas como *espiritualidad*. En ella se condensan experiencias como las purificaciones, las *aksesis*, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, la meditación, la técnica de la memorización del pasado, las prácticas de retrocognición, el examen de conciencia, entre otras.

Esta espiritualidad, tal y como es conocida a partir de Grecia, según Foucault, se caracteriza por los siguientes postulados:

- Que la verdad (y el conocimiento de sí) nunca se da al sujeto con pleno derecho.
- Que el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad.
- Que la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene ésta o aquella estructura de tal.
- Que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en algo distinto de sí para tener derecho al acceso a la verdad.
- Que la verdad sólo se otorga al sujeto a un precio que pone en juego el *ser mismo*.

Los postulados anteriores se pueden resumir en lo siguiente: el sujeto, tal como es, no es capaz de conocer la verdad ni de *conocerse a sí mismo*, puesto que se necesita de una actitud general que fomente la duda, que inquiete al sujeto y que haga de esta inquietud una necesidad impostergable. Buscar respuestas que no llegarán, generar preguntas que derivan en más preguntas, arriesgar al

ser ante estas preguntas, sentir malestar, dolor, náusea sartreana, quedarse inmóvil, mirar al mundo, mirarse, verse en los *otros*, enfrentarse a su escrutinio, deconstruirse y construirse, supone una forma de abordar la realidad, de enfrentarse al mundo desde una posición única, un *ser* único.

El ejercicio de la *espiritualidad* que provoca la conversión del sujeto, manifiesto en la propia búsqueda del conocimiento de sí, se traduce como *movimiento del eros*, mismo que conduce al trabajo sobre sí, a una transformación progresiva de sí mismo, lo que supone en primer lugar una responsabilidad de sí para lograr una legítima *asksisis*. Este conocimiento adquiere la categoría de “verdadero” precisamente al transformar al sujeto y al lograr que éste sea capaz de reflexionar sobre su posición en la realidad con respecto a aquello que conoce, desarrollando para sí una postura diferenciada antes y después de tener acceso al conocimiento. En términos más sencillos, lo anterior se puede resumir de la siguiente manera: uno no puede conocer y permanecer inmóvil ante aquellos que conoce. Esto es justo lo que Foucault (2004) puso de manifiesto al decir que la *asksisis* es “el dominio de sí mismo a través de la adquisición y asimilación de la verdad, con dos elementos claves en la práctica de la *espiritualidad*: la meditación como ejercicio de trascendencia y la conversión de la mirada”. (p.34) Ambos elementos tienen como fin la consumación de la *espiritualidad*. El primero se traduce como “autoexperiencia” o “conciencia de sí”, que quiere decir que cuando uno se aproxima a la verdad se tiene que tener conciencia de dónde se está parado, qué “parcela de realidad” se conoce; hay que tener conciencia de la forma de aproximación a la realidad y la propia contrastación de la misma con el mundo “fuera de sí mismo”. El segundo elemento tiene que ver con la dirección hacia donde se va cuando se produce ese encuentro con la verdad, hacia donde se irá el sujeto ahora que “conoce lo que conoce”: cuáles son los límites de su acción y qué sentido tendrá la conversión de su *ser*. Ahora bien, el ejercicio de la *espiritualidad* no basta para conseguir la *asksisis*; para ello se requiere de algo llamado *gnosis*, que es aquello que logra trasladar al propio acto de conocimiento las condiciones, las formas, los sentidos y los efectos de la práctica de la *espiritualidad*. Dicho de otro modo: por medio de la *gnosis* estas

condiciones de meditación y conversión se cumplen, trasladando la experiencia de la *verdad* al sujeto y viceversa, haciendo que el sujeto asimile la *verdad* en toda su dimensión al contrastarla con su realidad y experiencia previa.

Es en la búsqueda del conocimiento de sí mismo a través de la inquietud de sí que se establece una irrefutable relación entre el *gnothi seauton* y la *epimelei heautou*, una que se volvió fundamental en el paso de la filosofía. A pesar de que las escuelas posteriores a los socráticos, como la de los escépticos helénicos, dieron más importancia a la ética no como forma de conocimiento de sí mismo sino como forma de alcanzar la paz, siempre estuvo el componente de la preocupación por la esencia del ser, misma que se traduce de diversas formas. Es el caso de la filosofía medieval en donde el énfasis se puso en la aplicación de la lógica y en la indagación sobre la naturaleza de dios. Estudiosos como Anselmo Cantembury (1991) pretendían resolver estas cuestiones ontológicas desde la filosofía cristiana y probar la existencia de dios haciendo silogismos lógicos. Esta forma de hacer filosofía permeó todo el pensamiento medieval y llegó a su fin con la llamada "filosofía moderna", la cual tuvo como principal exponente a Hegel y el *Idealismo*. Esta secuencia lógica del pensamiento filosófico, que al final derivó en un interés por organizar la filosofía de tal forma que fuera racional, escéptica, lógica y axiomática, llevó a los filósofos a generar nuevas preguntas.

Con lo que respecta al objeto de esta tesis, el diálogo, éste quedó supeditado a la búsqueda de fórmulas certeras para encontrar una comunicación con Dios que permitiera demostrar su existencia. Tales fórmulas fueron el resultado de la concatenación de la filosofía con la ética judeo-cristiana: el diálogo desde esa postura estuvo contenido en la lógica axiológica, en la posibilidad de la construcción de premisas lógicas que pudieran descifrar al mundo. Con esto no se pretende decir que el concepto no tuvo avances, pues algunos filósofos intentaron recuperar trabajos platónicos, incluso aquellos relacionados con el "conócete a ti mismo". Por ejemplo, Michel de Montaigne (2007) dilucida en su obra entre la diferencia del *mi* y el *yo mismo*, intentando formar un diálogo en donde él se pone en el papel de *otro*; se trata de diálogo que mediado por la

relación con el mundo, con su mundo conmocionado por el encuentro con América y la subsecuente recategorización del ser humano entre "salvajes" y "hombres". Montaigne llamó a esto "viles victorias" y dijo encontrarse más horrorizado por las terribles torturas que les infringían a los amerindios, que el supuesto canibalismo practicado por los llamados salvajes. Esto muestra una forma avanzada de ética, la cual responde a la propia lógica del diálogo consigo mismo y su intención por ser otro para mirarse, es decir, está presente en la relación del *gnothi seauton* y la *epimelei heautou*. Michel de Montaigne no hizo mención de estas categorías en sus trabajos, y sin embargo, en la lectura de los mismos se observa el vasto conocimiento y la intención de hacer de esta relación un objeto de estudio.

Pese a los trabajos de este francés, la filosofía estaba empeñada en tomar un nuevo rumbo, por lo que el vínculo del *gnothi seauton* y la *epimelei heautou* se vio disuelto a la sombra de las intenciones de los post-platónicos que impusieron un orden jerárquico al pensamiento filosófico suponiendo que el primero es más importante que el segundo. En este sentido, el conocimiento de uno mismo se privilegió por encima de la preocupación de sí mismo, delegando a este último a un segundo plano y ejecutando sobre el concepto un juicio terminal: se le interpretó como un acto de singularidad extrema. De esta manera se creó alrededor del *epimelei heautou* una serie de fórmulas que lo condenaron al desdén, como si tuviese la intención de generar individualidad. Esto provocó que el concepto se interpretara como "ocuparse de sí mismo", "cuidar de sí", "retirarse hacia sí mismo", "retrotraerse en sí mismo", "complacerse a sí mismo", "no buscar otra voluptuosidad que la que hay en uno mismo", "permanecer en compañía de sí mismo", "ser amigo de sí mismo", "estar en sí mismo como en una fortaleza", "cuidarse" y "rendir culto". Estas formulas, no negadas por la propuesta socrática original, sirvieron de argumento para decir que la *epimelei heautou* era una expresión melancólica y triste que sugería que el sujeto se encierra en sí mismo cultivando su egoísmo, ejerciendo una actitud negativa, y oponiéndose así a la construcción de la *comunidad*.

Sin embargo, esta argumentación, en su afán de contrarrestar la importancia que

la *epimelei heautou* había logrado en el pensamiento socrático-platónico, dejó de lado la forma *estética* sobre la cual se construyó dicho concepto. La *estética* proviene de la conjugación del ser con su mundo al mismo tiempo que se conjuga consigo mismo, pero la crítica se dirigió a la simple argumentación de la forma olvidando el fondo. Es cierto que conocerse a sí mismo implica un ejercicio de soledad, pero esto no significa “conocerse solo” y ejercer la individualidad; por el contrario, conocerse a sí mismo implica el conocimiento de aquellos con los que se comparte la realidad. Esta crítica sobre la relación del *gnothi seauton* y la *epimelei heautou* se tornó en una forma moral basada en el argumento de que los preceptos delficos carecían de certeza por su origen ligado a una tradición pagana, y el supuesto impedimento para que los hombres se reconocieran como hijos de Dios y hermanos entre sí.

La respuesta de esta crítica moral fue la creación de una ética general del “*no-egoísmo*” que exige al sujeto renunciar a sí mismo suponiendo una obligación para con los *otros*, entendidos como la clase, la colectividad, el grupo, la tribu, la sociedad. Esta “ética general” enmascara la siguiente tesis de “hay que desprenderse de sí, desocuparse de sí, olvidarse de sí, para poder entregarse a los otros y así uno mismo obtendrá como recompensa la divinidad, evitando así la transgresión del límite asumido como Dios”. Bajo esta tesis se han puesto en marcha diversas prácticas que han abonado a la idea de *eternidad* y de *sacrificio*, y se ha negado al hombre la posibilidad de conocerse a sí mismo y mostrarse como un *otro*, un *otro* con dimensión y forma que despliega su *ser* único en el mundo. Esta ética del *no-egoísmo* mantiene una íntima relación con la ruptura cartesiana del *gnothi seauton* y la *epimelei heautou*, ya que a través de ella se postula el abandono de sí poniendo como medida el deseo propio; es decir, se pone como origen y conclusión el mandato de un ser superior que dentro de esta ética es representado como el límite del conocimiento y de la acción humana. Esta forma de posicionarse en la realidad supone que los actos propios quedan al margen de la responsabilidad del sujeto y, en consecuencia, se niega toda forma de reflexión: ésta no puede ejecutarse como autocrítica porque el acto mismo, aunque se argumente su ejecución bajo el concepto de

“libre albedrío”, en esencia tiene su principio fuera del sujeto , que en todo momento aspira más a la trascendencia mediante la abnegación y la obediencia, que a la búsqueda de formas de *espiritualidad* que lo conduzcan a una verdad legítima.

Este sentido de trascendencia es precisamente lo que Nietzsche (1978, p.74) sitúa como el problema fundamental de la moral cristiana, diciendo que:

Quando se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida sino en el más allá -en la nada-, se le ha quitado como tal el centro de gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza existente en el instinto -a partir de ahora todo lo que en los instintos es beneficioso, favorecedor de la vida, suscita desconfianza-. Vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir, eso es lo que ahora se convierte en el sentido de la vida. ¿Para qué ya el sentido de la comunidad, para qué la gratitud a la ascendencia y a los antepasados, para qué colaborar, confiar, para qué favorecer y tener en cuenta algún bien general?

Esta preocupación que Nietzsche supuso esencial para el desarrollo de la moral cristiana es precisamente lo que dio pie al abandono de la preocupación de sí, de la *epimelei heautou*, ya que desde esta lógica se pasa por alto lo que Séneca llamaba “la ignorancia”. Cuando el *ser* es estulto, cuando la estulticia se apodera de la posibilidad de conocimiento, entonces el sujeto acepta la realidad de forma no crítica y las representaciones que se le muestran de ella adquieren el carácter de “innegables”, cosa que precisamente la preocupación de sí evitaba. El hecho mismo *a priori* tiene una connotación de crítica, puesto que la preocupación de sí no es sino la puesta en juego de la realidad que percibimos, asumiendo que está sujeta a interpretación, al juicio de cada observador, de cada ser que se enfrenta a ella, que la cuestiona, que se arriesga cuestionando su posición en ella.

La *epimelei heautou* se torna un elemento discordante en la ética judeo-cristiana puesto que representa la “inquietud primera” de aquel que busca la verdad. Tal inquietud coloca al sujeto en el centro, porque esta “actitud general” tiene por origen el reconocimiento de sí mismo, la intención de situarse en la realidad a través del conocimiento, de la verdad, a través de la reflexión sobre sí, sobre el espacio que se ocupa en el mundo, y sobre la posibilidad de transformarse. La

crítica elaborada por Nietzsche pretendió ser fundamentalmente una crítica a la llamada ética general del *no-egoísmo*, cuyo origen es precisamente la idea de “eternidad” que enmarca al pensamiento judeo-cristiano. Hay que notar acerca de esta particular forma de ver la realidad que la mutación del pensamiento socrático-platónico a lo que a través de la historia se ha denominado como “Cristianismo”, parte de una forma particular de *subjetivación* en donde la preocupación de sí no tiene lugar y el *gnothi seauton* es radicalmente convertido en una forma de vacío en el que el *sujeto* queda a la deriva bajo la premisa “amarás a Dios sobre todas las cosas”. Entre ellas, por cierto, se incluye al propio *ser*, al sí mismo que desde esta lógica, está imposibilitado para preocuparse de sí, porque ese es un acto de egoísmo que hay que evitar a toda costa.

En esta forma muy elemental de ver el pensamiento judeo-cristiano, la distorsión del *gnothi seauton* representa el primer paso hacia la composición de una forma distal de concebir al *sujeto* y de convertirlo en un ente apartado de su centro. En la filosofía socrática ese, centro está ocupado por la vida misma, por la exaltación y procuración de la vida, porque conocerse a sí mismo permite el desarrollo de una actitud general que involucra “idealmente” la preocupación de sí mismo, el conocimiento de sí mismo y el cuidado de sí mismo. Todo esto, en los términos de Sócrates se puede traducir simplemente como *ocuparse de sí mismo*. Esta última pieza del pensamiento socrático conviene ser expuesta a la luz de la crítica a la llamada ética general del *no-egoísmo*, ya que formula todo un planteamiento que rompe con la idea de que la preocupación de sí es un acto que le permite al *sujeto* su individuación y, consecuentemente, la ruptura con el mundo que lo rodea.

Platón abordó este concepto en el diálogo llamado "Alcibíades", en el que desarrolló una teoría global del cuidado de uno mismo (Foucault, 2004). En el texto, Alcibíades mantiene un diálogo con Sócrates sobre el tema de la *verdad*. Platón retomó de “los griegos” la idea de que “es necesaria la puesta en práctica de una tecnología de uno mismo para tener acceso a la verdad” (Ibíd, p.45) y para ello es necesario el desarrollo de prácticas como “la concentración del

alma”, “las *anacoresis* o retiros a la soledad” así como “la práctica del endurecimiento para soportar el dolor”. En el diálogo, Platón puso énfasis en la condición del protagonista Alcibíades, quien está destinado a gobernar. En el desarrollo del texto, el propio Platón sugirió que en el caso de alguien como Alcibíades es necesario ocuparse de sí para poder gobernar y erigir una ciudad, así como tener siempre un equilibrio para que la preocupación de sí mismo “sea de tal naturaleza que al mismo tiempo procure el arte, la *techné* y el saber hacer” (Ibíd, p.46), para que el saber derivado del desarrollo de estas actividades le permita ser un buen gobernante. Al cuestionar a Alcibíades sobre su vida vacía de preocupaciones y de deberes es donde el diálogo adquiere una dimensión socrática, porque como futuro gobernante, su obligación estaba centrada en el estudio de leyes y filosofía, quedando exento de las labores que desempeñaban los ciudadanos “comunes”. Entonces, esta forma de ocuparse de sí tiene que ver con la transmutación de privilegios relacionados con la clase social de los gobernantes y en acción política sobre los gobernados. Justo aquí yace el principal problema: ¿cómo alguien que no se conoce a sí mismo como gobernante y, por ende, no conoce a los *otros* que serán sus gobernados, podría gobernar una ciudad? Si a este cuestionamiento se le suma la propia incertidumbre que Alcibíades deja ver sobre su futuro como gobernador, entonces el problema se multiplica.

Platón supuso que la forma de resolver los contratiempos de Alcibíades no sólo estaba en el exhorto que Sócrates le hace al decirle que se ocupe de sí mismo, sino en la propia fórmula que rescata del pensamiento griego. Lo que Alcibíades tendría que hacer es poner en práctica una tecnología de sí mismo para conocer la verdad, pues ocuparse de sí mismo significa ocuparse de su alma. Platón dijo “yo soy mi alma” y ésta es la premisa rectora que debería tener siempre en cuenta el gobernante. Esta afirmación platónica corresponde en gran medida a sus estudios sobre ética en los desarrolló una aproximación “al estudio del alma”; de ahí se extrae esta concepción de que más que mantener una relación instrumental con el cuerpo, el alma es una forma singular de *pasión* que trasciende los límites del *sujeto* y permite que éste se relacione con todo lo que

le rodea, incluidos los *otros*, con los objetos de los que dispone, con su cuerpo mismo, con el conocimiento y la verdad, con la vida y con la sustancia que la crea: con el *arché* que mueve al universo. Con esta concepción quedó develada la intención de Platón de poner al *sujeto* en medio del centro de la acción, porque el alma “no es alma-sustancia, es alma-sujeto” (*Ibíd*, p.46), es un alma-*chrésis*¹⁶, un alma que dialoga con el mundo y sus habitantes.

Es importante rescatar el "Diálogo de Alcibiádes" porque éste muestra muestra la condensación de la postura socrática en torno al acceso a la verdad, que no se limita a la preocupación de sí y al conocimiento de sí, sino que tiene una pretensión final que marca el posicionamiento del *sujeto*. Preocuparse, conocerse y ocuparse es, en otras palabras, conocer la realidad, reflexionar sobre el lugar que ocupamos en ella y, en consecuencia, tomar posición y actuar sobre la misma. Por eso Alcibiádes tenía que ocuparse de sí, para poder tener un lugar como gobernante, uno que, por decisión, conocimiento y trabajo propio, le perteneciera. De ahí que esta transmutación de privilegios en acción política sirviera como conocimiento para el ejercicio del poder.

Esta tecnología de uno mismo, encaminada a procurar el cuidado y la exaltación del *ser* entendido como la integridad del cuerpo y el alma, descansa sobre estos tres personajes metafóricos: a) el médico, b) el señor de la casa, y c) el enamorado, los cuales simbolizan respectivamente: a) la dietética conocida como “[la] relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y el alma”, b) la economía, que se entiende como “[la] relación entre el cuidado de uno mismo y la actividad social”, y c) la erótica, es decir, “[la] relación entre el cuidado de uno mismo y la relación amorosa” (*Ibíd*, p.46). Estas tres actividades aparecen como los espacios de aplicación del cuidado de sí, elementos imprescindibles para lograr el desarrollo de la tecnología que permite ocuparse de uno mismo. Estas formas elementales de concebir las prácticas de la vida cotidiana son transversales entre sí, así que una puede intervenir e influenciar a las otras de tal forma que son modificables por intervención y

¹⁶ Sustantivo que designa un determinado tipo de relación con los otros, en este caso una relación dialógica.

distorsión cuando las tres se conjugan; no tienen un orden jerárquico ni una posición o secuencia, y son interdependientes entre sí, pero a la vez su dependencia es necesaria para llegar a la verdad.

Esto último es lo que la ética judeo-cristiana pone en tela de juicio al negar que el sujeto es capaz de llegar a la verdad mediante esta triada, conjugándola y haciendo de ella una sola actitud que se reconoce como “búsqueda”, como posibilidad y como trabajo, para llegar al conocimiento tanto de uno mismo como de la realidad que habitamos. La forma de negar esta posibilidad está albergada en la propia idea de Dios, en la omnipotencia que supone el conocimiento mismo, la verdad en sí, el límite *a priori* del sujeto. Dios es el *arché*, es el principio y fin de todo lo existente, es la sustancia que mueve el mundo, es quien habita las “cosas”, se expande y se contrae sobre sí mismo para ocupar cada espacio minúsculo de la realidad. Dios es el todo y como forma unívoca es irrefutable, inalcanzable e intocable. Esta idea de Dios fue lo que distanció al sujeto de sí mismo, porque todo lo que pasa entre él y su mundo está mediado por Dios. No hay posibilidad de escapar de la censura y del juicio que tacha de egoísta la actitud general de la que hablamos antes; tampoco hay oportunidad de romper con el orden jerárquico que pone a la eternidad en el centro y a Dios como ejemplo en el centro de la misma. Esta idea queda condensada a la luz de la ruptura y negación de la existencia de otros dioses, tal y como la historia de la humanidad, hasta la aparición del cristianismo, había supuesto, navegando en un mar de deidades a las que se les rendía culto según el credo que se profesara.

Esta supresión de la diversidad trajo consigo el florecimiento de aquello que Kirsch (2006) llamó “La guerra de Dios contra los dioses”, la cual tuvo comienzo durante “las guerras de liberación nacional libradas por los macabeos contra el emperador pagano de Siria y, más tarde, por los zelotes contra el emperador pagano de Roma”, y se ha extendido hasta nuestros días con la llamada “guerra contra el terrorismo” (p.15). Esta lucha de Dios contra los dioses adquiere una dimensión fuera de la simple pelea por instaurar el mandato de un solo dios; en realidad tiene que ver con la forma de concebir el mundo, de organizarlo, de

situar al sujeto dentro de él y construir las sociedades que hasta hoy siguen en pie bajo la idea de un solo dios. Por tratar de citar un ejemplo, la historia de esta forma de construir la sociedad desde la lógica de la ética judeo-cristiana tiene su origen en la Roma del siglo IV, en donde “Constantino obró una revolución [sangrienta] en nombre del monoteísmo” (*Ibíd*, p.15) y decretó la auténtica existencia de un solo dios y como si fuese un fractal, esta misma idea la reprodujo y decretó a la vez la (auténtica) existencia de un solo emperador, demostrando así que la premisa acerca de la existencia de un solo dios también tenía la intención de fortalecer al imperio Romano, situando una relación entre la figura divina y la posesión terrenal manifiesta en un puesto jerárquico como el de emperador. Constantino sustituyó una idea por otra, e incluso logró que ambas fueran objeto del mismo culto, pues la figura del emperador se convirtió en la representación de Dios en la tierra, de manera que ambos tenían un gran peso en el ideario de sus gobernados.

Esto es sólo el inicio de una larga historia en torno a la relación entre la ética judeo-cristiana y la construcción de las sociedades. En este sentido, uno de los trabajos más conocidos al respecto es el desarrollado por Max Weber, quien supuso que el capitalismo moderno es producto del Calvinismo y el Pietismo (2003). A grandes rasgos, la postura de Weber propone que el desarrollo del capitalismo está afianzado por un *ethos* particular que permite que los capitalistas desarrollen una determinada mentalidad empresarial. Lo anterior, lo explicaba Foucault (2004, p.26) de la siguiente forma:

La sociedad industrial exige que la riqueza no esté directamente en manos de quienes la poseen, sino de aquellos que permitan obtener beneficios trabajándola. ¿Cómo proteger está riqueza? Mediante una moral rigurosa: de ahí proviene esta formidable capa de moralización que ha caído desde arriba sobre las clases populares del siglo XIX. ¡Observad las formidables campañas de cristianización de los obreros de esta época!

El propio Foucault (1992, p.248), en analogía con Weber, puso de relieve las raíces irracionales y religiosas de las formas políticas diciendo que:

la racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. En un primer momento se ha enraizado en la idea del poder pastoral, más tarde en la de la razón de Estado. La individualización y la totalización son dos de sus efectos inevitables. La liberación no puede venir por tanto del ataque a uno u otro de estos efectos, sino del ataque a las raíces mismas de la racionalidad política.

Esta afirmación de Foucault pone de manifiesto aquello que Constantino buscaba con su revolución monoteísta: la imposición de una imagen patriarcal que apuntalara el poder terrenal de una figura unívoca e inalcanzable para cualquier hombre. Sin lugar a dudas, esta ética del no-egoísmo es la base que sostiene la idea del Dios inalcanzable, de la eternidad prometida y, por consiguiente, de la libertad de pensamiento y acción copada bajo la lógica del pensar y actuar para favorecer la idea de “exclusividad de un solo Dios”. Pero esta ética general del no-egoísmo no fue la sola responsable de la ruptura entre el *gnothi seauton* y la *epimelei heautou*; a decir verdad, otros factores influyeron para lograr dicha ruptura. Entre ellos destaca la discusión desatada a partir del origen de la filosofía aristotélica que comienza por negar el “idealismo” platónico como forma de conocimiento, y con esto siembra las bases para el desarrollo de la filosofía que se desliga de la ciencia. En este sentido se puede decir que a partir de Aristóteles, la Filosofía adquirió una nueva dimensión y, con el paso del tiempo, se fue gestando lo que al final sería considerada como una ruptura de la que se desprende lo que hoy conocemos como Ciencia.

3.4 Momento Cartesiano

Una de las causas de esta ruptura es precisamente la discusión acerca de la verdad y el conocimiento, misma que durante mucho tiempo se mantuvo en el seno de las diversas corrientes filosóficas, la cuales se debatieron con la disyuntiva entre “conocimiento desde dentro del hombre” y “conocimiento desde fuera del hombre”. Esta discusión se desarrolló hasta que apareció en escena el llamado "Momento Cartesiano", que a todas luces privilegió sólo el “conocimiento de sí mismo”, convirtiéndolo en la vía fundamental de acceso a la verdad. Éste contribuyó, junto con la ética general del no-egoísmo, a generar la ruptura entre ambos conceptos; se puede condensar en la siguiente frase: *Cogito ergo sum* ("pienso luego existo" o, en su forma más tradicional, "pienso, luego, yo soy). La frase es una forma de aproximarse a la realidad a través del conocimiento externo, fuera de sí, mismo que emerge de la separación del hombre y su mundo, conocimiento que corta de tajo la visión de sí mismo y, literalmente, saca a lo humano de toda interpretación de la realidad.

El llamado “Momento Cartesiano” fracturó la relación que el conocimiento mantenía con el hombre, y puso en tela de juicio la noción de “conocimiento transformador” anteriormente citada; puso al sujeto en un lugar fuera del conocimiento, inmovilizándolo y situándolo en un estatus de observador, al tiempo que cuestionaba la unidad entre el “ser” y el “pensar”, poniendo en tela de juicio la propia unidad entre el pensamiento y la acción. Descartes propuso el cumplimiento de dos condiciones para acceder al conocimiento: la primera tenía que ver con la actitud permanente de duda, que es distinta de la preocupación de sí mismo, pues en ésta se coloca al sujeto en un estado de incertidumbre que sólo puede romperse saliendo de sí mismo para “buscar” el conocimiento en la “realidad”. Por su parte, en la preocupación de sí la “búsqueda” de conocimiento se hace a través de uno mismo, desde dentro, desde el sujeto mismo que a través de su experiencia observa la “realidad” y la traduce en conocimiento transformador. La segunda condición propuesta por Descartes era seguir las reglas del "método", las cuales son irreductibles y exigen que el sujeto deje fuera de la búsqueda de conocimiento su experiencia acumulada y, de igual

manera, excluya la reflexión como momento de búsqueda de conocimiento.

Las dos condiciones que Descartes propuso son las que provocan la ruptura entre el *gnothi seauton* y la *epimelei heautou*, porque en el desarrollo de las mismas se evitan las prácticas de *espiritualidad* y, por ende, la conversión del sujeto no es posible si el conocimiento se acumula fuera de él. De allí que la lógica de la ciencia esté orientada a formular conocimiento que describa al sujeto centrado en “hacer una fotografía objetiva” del ser humano, detallando su funcionamiento, caracterizándolo a través de la construcción de conceptos, y fragmentándolo al estudiarlo aisladamente a través de las llamadas disciplinas del conocimiento. Esta disposición por darle claramente más peso al *gnothi seauton* y dejando de lado a la *epimelei heautou*, supone también el abandono de aquello que se concibió como *espiritualidad*, ya que en su conjunto estas prácticas estaban destinadas no sólo al conocimiento de uno mismo, sino también al motor que las mueve, lo que se conoce como “inquietud de sí”. Es en este punto donde Foucault puso mayor énfasis en su crítica al abandono del *epimelei heautou* diciendo que “el momento cartesiano actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* y descalificar, al contrario, la *epimelei heautou*”.

A lo que Foucault (2004) se refería es a que en un primer momento para poder desarticular la relación entre el “conócete a ti mismo” y la “inquietud de sí”, fue necesario darle un lugar privilegiado al *gnothi seauton* al posicionarlo en el lugar de la conciencia y reduciéndolo al trabajo de autoconocimiento que hace falta en el sujeto para descartar evidencias. Asimismo, se hizo patente que el “conócete a ti mismo” era una herramienta y no una actitud general y se asumía que el sujeto cognoscente tenía la posibilidad de acceder al conocimiento porque la evidencia misma de su existencia estaba fundada en el acto de conocer, dejando de lado la posibilidad de duda sobre la existencia. Esto hacía posible la “inquietud de sí”, ya que la primera duda a la que se enfrentaría el sujeto “inquieto de sí” sería a la existencia misma. Siguiendo con Foucault, la forma de descalificar la *epimelei heautou* se dio precisamente al privilegiar el “conócete a ti mismo” como único elemento necesario para el desarrollo del conocimiento y

acceso a la verdad y, dado que la “inquietud de sí” siempre es reflexiva e incómoda al *ser* ya que lo enfrenta a sí mismo, como la metáfora del tábano, esta *epimelei heautou* era el dolor que la duda provocaba; esta aflicción hace que el *ser* se pregunte por sí mismo. Sin embargo, quedó fuera de la lógica del conocimiento al *ser* desplazada por la “duda metódica”, que provoca que el sujeto dude de todo, pero sin pasar por el *ser*. La lógica misma del método cartesiano hace de la existencia algo indudable, puesto que está determinada por el acto de conocer: *Cogito ergo sum*.

Como vemos, la principal diferencia antes y después de Descartes radica en la posibilidad de acceso a la verdad. En el primer caso, en la postura socrática, la verdad es el resultado de la transformación del sujeto mediante las prácticas de *espiritualidad*, las cuales son producto del conocimiento al que el sujeto tiene acceso. En el segundo caso, el del “Momento Cartesiano”, la verdad está dada como resultado de la labor de búsqueda de conocimiento, de la acumulación e incluso del atesoramiento del mismo, así como de la búsqueda de métodos para su desarrollo y del florecimiento de la incertidumbre traducida o “duda metódica”. Como es de esperarse, esta lógica profunda y de ruptura que dejó el cartesianismo no sólo quedó expuesta en la ciencia con el llamado “método”, sino que logró llegar hasta otras esferas de la vida cotidiana y, al igual que la ética general del no-egoísmo, logró trascender el mundo de las ideas y se instaló en el actuar del *hombre*.

Si bien es cierto que esta relación de la ética general del *no-egoísmo* y aquello que se conoció como cartesianismo fueron parte sustancial de la ruptura y desapego de la práctica de preocuparse, conocerse y ocuparse de sí mismo, no sería justo decir que fue completamente responsabilidad de esta “relación” el que sucediera este rompimiento. Vale decir que la historia de la humanidad ha sido complicada y no puede reducirse al mero establecimiento de estas “relaciones”. Sin embargo, sí existe una relación causal que desde la filosofía (en su origen y desarrollo) se ha venido develando y tiene que ver con el quehacer del hombre en el mundo y su relación para con los *otros*, sus *otros*: el camino que seguirá la raza humana como habitantes de un mundo no propio, como seres capaces de

destruirse a sí mismos. Éste es justo el propósito del presente trabajo: realizar un análisis de las condiciones actuales del mundo a la luz de diversos elementos extraídos del origen y desarrollo de ciencias como la psicología. Cabe señalar que la intención de reconstruir ciertas partes de la historia griega es la de “rescatar” algunos conceptos clave para el desarrollo de este trabajo, de modo que éstos sirvan como eje articulador para la construcción de una mirada crítica sobre el mundo actual. Se trata de los siguientes conceptos:

- Diálogo
- Arché
- Democracia
- Conocimiento de sí mismo como actitud general

De esta lógica partimos, de la concepción particular del mundo que desarrolla la filosofía clásica y que, a lo largo de la historia de la humanidad, ha venido cambiando hasta llegar a nuestros días. El sentido de este trabajo está justo en este punto, en el tratar de hacer un “reflejo” (que no medida ni contraste) entre esa forma de ver y compartir la realidad, y el cómo esta realidad se despliega en la actualidad. Para ello es necesario delinear un panorama general que dé cuenta del mundo contemporáneo, haciendo énfasis en la manera en que son abordados los conceptos que se mencionaron anteriormente.

CAPÍTULO IV

EL MUNDO: DE LA MODERNIDAD A LA ACTUALIDAD

¿Cómo es el momento actual que vive el mundo?

¿Qué pasa con el diálogo a la luz de los cambios en la vida cotidiana?

4.1 La modernidad

A lo largo de su historia, la humanidad como forma social de vida ha tenido diversas transiciones que visiblemente han acarreado cambios profundos que se reflejan en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Desde la llamada antigüedad clásica de Grecia y Roma, las sociedades en permanente movimiento se han transformado en la medida en la que su propia lógica y capacidad les han permitido. Para ello han pasado por periodos de expansión, como el que se vivió en la llamada antigüedad tardía cuando llegó el Islam a Europa y Carlomagno afianzó lo que después se denominaría el *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*¹⁷. También las sociedades hubieron de transitar por periodos de recesión, como en la Edad Media, en la se derrumbó el Imperio Romano y el Cristianismo, expandido por toda Europa, recorrió las tierras de oriente medio y surcó los mares hasta América llevando su mensaje escrito en las espadas y armaduras de los caballeros cruzados y los conquistadores. La historia de la humanidad ha tenido como común denominador el constante reacomodo de las sociedades que se ajustan a ideologías, formas de pensamiento e intereses particulares y colectivos. De esta manera es como el mundo se va configurando y va tomando dirección.

Uno de los periodos de la historia considerado como clave para explicar las condiciones actuales del mundo es la llamada edad moderna, también conocida como *modernidad*. De acuerdo con Lalande (1968), este término se emplea a partir del siglo X en las polémicas filosófico-religiosas y es visto como una acepción positiva que denota apertura y libertad de espíritu, inteligencia e interés por el mundo. Sin embargo, también posee una acepción negativa que puede significar ligereza o volubilidad, algo que está de moda y puede cambiar sin argumento para hacerlo. Sin embargo, fue hasta el siglo XIX que el término se volvió común y comenzó a utilizarse para distinguir la antítesis entre feudalismo y capitalismo, entre tradición y novedad. Hasta entonces fue que se reconoció a la *modernidad* como una ruptura histórica; el concepto adquirió el carácter de ideología y generó una serie de representaciones elaboradas que encubren y

¹⁷ Sacro Imperio Romano de Nación Alemana.

justifican la práctica capitalista, misma que facilitó la expansión de toda clase de mercancía en el mundo.

En términos generales, la *modernidad* es el resultado de la acumulación de conocimientos, técnicas, medios de acción, así como la irrupción de elementos nuevos, como el surgimiento de la burguesía. La *modernidad* es un proceso totalizador que impactó en todos los ámbitos de desarrollo de la humanidad. Así, lo económico, lo social, lo político y lo cultural se vieron interrelacionados a la luz de una nueva forma de organización: el Estado-Nación. La *Modernidad* surgió en los países de Europa del centro y más tarde se expandió al occidente y a los Estados Unidos, para después volverse una lógica mundial que permitió a los países desarrollados establecer una relación jerárquica de dominación con los llamados países periféricos. En estas relaciones, el común denominador fue la explotación y el intercambio desigual; el centro desempeñaba un papel activo que imponía el modo de producción capitalista, destruyendo y/o integrando las estructuras económicas y de gobiernos tradicionales.

Este proceso, que atravesó por diversas etapas, desembocó en lo que conocemos como la consolidación de los Estados Modernos. La *Modernidad* se presentó como una ruptura con respecto a las formas anteriores de “organización social”. Las formaciones precapitalistas eran sociedades predominantemente agrarias, en las que prevalecía el valor de uso, la economía “natural” y en donde la producción era limitada. En este marco, las relaciones sociales eran “personales” y tenían como característica la inmediatez y la proximidad, lo que no excluía la explotación y sujeción, pues se trataba de sociedades jerarquizadas, cuya base y legitimidad política y social estaba en el poder religioso absoluto. La llegada del capitalismo se tradujo como un momento de ruptura y negación en el que el llamado “valor de cambio mercantil” se privilegió por sobre el “valor de uso”. El producto elaborado, al transformarse en mercancía, adquirió una significación abstracta. Así es como las sociedades agrarias se constituyeron como sociedades urbanas. En este punto, las relaciones sociales mostraron una nueva opacidad con la aparición de intermediadores. La base de legitimidad sociopolítica se fundamentaba en la

racionalidad; el poder estaba condensado en el Estado, que se volvió impersonal y se definió por instituciones normativas.

De la *modernidad* se pueden identificar dos grandes características fundamentales propuestas por Giddens y Habermas (1992). La primera de ellas la denominan como “autoflexibilidad” y se refiere al primer momento en la historia en que el conocimiento teórico se retroalimentó sobre la sociedad para transformar tanto a la sociedad como al conocimiento. La segunda característica hace referencia a la llamada “descontextualización”, que se refiere a extraer la vida local de su contexto. Esto tiene una relación de referencia con lo que se conoce ahora como globalización; sin embargo, la propuesta de los autores va más allá de las posturas que ponen en el centro de la lucha de “lo local” y lo global”. La propuesta de estos sociólogos multifuncionales niega incluso la existencia de la globalización argumentando que ésta no es una etapa distinta a la *modernidad*, sino que es una especie de “radicalización” y “universalización” del mismo proceso de *modernidad*.

Desde esta perspectiva, el mundo se compone de variaciones múltiples que resultan de la afinidad de los encuentros entre las tradiciones y la *modernidad*. En este sentido, Bianco (2002) dice que: “la libertad [y la igualdad] de todos y de cada uno es en efecto la verdadera novedad de la modernidad” (p.25). Para los antiguos todos los hombres nacían diferentes, con estatus y derechos diferentes que se basaban en condiciones jurídicas, pero los modernos llevaron esta tradición al límite e “hicieron” de los hombres seres libres e iguales desde su nacimiento. Sobre este mismo tema, si bien es cierto que la *modernidad* procura la emancipación del hombre liberándolo del peso del pasado y de la tradición, el mundo actual, según dice Bianco, “ha advertido su naturaleza nihilista y extrañante” (*Ibíd*). Estas características que Bianco menciona serán el punto de partida para la construcción de una imagen que tratará de dar cuenta de la complejidad del mundo contemporáneo.

4.2 La actualidad, la hipermodernidad; la hipermovilidad

*Después de un invierno malo,
una mala primavera
(Fito y Fitipaldis)*

Lo primero que hay que decir sobre el momento actual que vive la humanidad es que, desde muchas ópticas y no sólo aquellas vinculadas a las ciencias sociales, estamos viviendo en un mundo cuyas condiciones de organización y desarrollo no tienen precedentes. Lejos de la discusión de teóricos como Giddens sobre si existe o no la globalización como fenómeno que configura al mundo, se reconoce la existencia de características particulares con respecto a otras etapas que la humanidad ha vivido. Bianco (Ibíd, p.35) dice sobre esta etapa del mundo que “se trata de un verdadero y peculiar salto de calidad, en el sentido de que el capital, en particular el capital financiero, y la información fluyen sin espacios o distancias, mientras el poder y la política habitan espacios bien definidos, permaneciendo la política local y territorial donde siempre han estado”. Por su parte, Bauman (2006) dice que estamos hundidos en el fondo de las llamadas “sociedades líquidas”, en las que “las condiciones de actuación de los miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en unas rutinas determinadas” (p.6). Esto quiere decir que los escenarios particulares en donde se desenvuelven los sujetos dentro de las sociedades son proclives a cambios que dichos sujetos no pueden asimilar, ya que son tan rápidos y tan frecuentes, que las estrategias diseñadas para habituarse a ellos caducan antes incluso de ser probadas.

Ambas consideraciones, la de Bianco y la de Bauman, se refieren a una condición particular del mundo actual; como principio, esta forma de definir el mundo ofrece una aproximación sintética y fácil de comprender. Basta con mirar a nuestro alrededor para decir que en esta época impera la “lógica de la hipermovilidad”. Todo se mueve, todo está en constante transición y nada permanece estático. Esta es, a mi consideración, la característica sustancial del mundo que habitamos. Esta lógica sugiere la inpermanencia absoluta, totalmente

diferente a la tradición y la fascinación por la estática¹⁸ del mito y la filosofía; opera al contrario de la democracia griega que sugiere una relación permanente entre el sujeto y el Estado.

Una característica inmanente a la *modernidad* es que los cambios son vistos como síntoma de progreso y se pondera la inercia sobre la persistencia. Una metáfora, tomada del concepto de *movimiento* acuñado por la física, podría dar cuenta de esta forma de movilidad del mundo: el llamado *movimiento rectilíneo uniformemente acelerado* (MRUA)¹⁹, ejemplificado en “la caída libre”, es lo que parece acontecerle al mundo, pues desde diversas ópticas este movimiento acelerado es imparable y la precipitación al fondo del vacío es inevitable. También se podría hacer un símil de mundo actual en correspondencia con los llamados *móviles perfectos*²⁰, máquinas absolutas que concretizan la idea totalizadora de la *modernidad*: son máquinas estables que se mueven siempre al mismo lugar y con la misma armonía, dotadas de movimientos singulares que representan el cinismo emancipador de llevar al mundo hacia un punto previamente impuesto. Esto resulta revelador porque es histórica la demostración de Leonardo Da Vinci de que el movimiento perfecto es imposible dado que el mundo no es de seda y la resistencia y fricción de la atmósfera acabaría por detener al monstruo. Es revelador también porque al final, la crítica sobre el estado que guarda el planeta pretende dejar claro que esta caída libre (MRUA), este *móvil*, no puede contra la resistencia y fricción del *nosotros-atmósfera*, del *nosotros mismos*, de *conocimiento de sí* y de la búsqueda del *conocimiento legítimo*.

El movimiento constante, bautizado como hipermovilidad, tiene como origen la necesidad de constancia, de avance y de cambio, aunque éste vaya en un mismo sentido. Sin embargo, en esencia guarda la clara intención de *olvido*,

¹⁸ Entendida esta como la permanencia de ideas y el desarrollo de las mismas a través del tiempo, como en el caso de la búsqueda del *arché* o los problemas filosóficos de origen.

¹⁹ También conocido como Movimiento Rectilíneo Uniformemente Variado (MRUV) es aquél en el que un móvil se desplaza sobre una trayectoria recta y con aceleración constante. Esto implica que para cualquier intervalo de tiempo, la aceleración del móvil tendrá siempre el mismo valor.

²⁰ El móvil perpetuo (en latín, *perpetuum mobile*) es una máquina hipotética que sería capaz de continuar funcionando eternamente, luego de un impulso inicial, sin necesidad de energía externa adicional.

desapego y negación tácita de la historia. Las sociedades hipermóviles son ignorantes de esta cancelación del espacio-tiempo como referentes de sí mismos, fluyen como si todos los días todos fueran seres emanados de la nada, como las moscas y los gusanos que para los antiguos biólogos tenían como madre la espontaneidad. La hipermovilidad ha generado una forma nueva de ver la realidad, de posicionarse, de tomar forma sobre ella. Parecemos nihilistas en el sentido en el que Glucksmann (2005) postula como la pretensión de la nada, el trabajo para la nada, el camino que conduce hacia ningún lugar. Moverse y moverse como si nuestra existencia dependiera de la inestabilidad que este movimiento provoca. El mundo se mueve y nosotros somos el motor, la pesa del *móvil perfecto* y, al estar ocupados moviéndonos, permitimos que este simulacro de eternidad parezca cada día más real.

Es necesario retomar en este trabajo la falsa idea de que es imposible habitar de otro modo en la realidad. Regresando al origen de la presente tesis, es preciso retomar el *diálogo* como forma de resistencia que contrarreste de alguna manera esta exigencia de apagar la memoria que han impuesto los que guían los destinos del mundo. La lógica de la globalización que sustenta la hipermovilidad está orientada a la generación de una conciencia del silencio: no hay tiempo para construir puentes entre sujetos, no hay tiempo para detenerse a reflexionar sobre la vida cotidiana, no hay tiempo para, simplemente, pensar sobre la existencia misma y la misma existencia. Esto es diferente, radicalmente diferente, a lo que vimos sobre Grecia antigua, en donde las actividades filosóficas auspiciadas por su particular forma de gobernar a través de la democracia²¹, permitían a los ciudadanos preocuparse, conocerse y ocuparse de sí mismos.

Esta forma de habitar el mundo queda manifiesta en la vida cotidiana, en donde podemos ver cómo, a la menor provocación, recurrimos a esta hipermovilidad y pagamos las consecuencias inventándonos como seres cambiantes que sólo nos

²¹ En referencia a que no se pretende hacer un fetiche de esta forma de gobernar, ni se pretende decir que es perfecta, simplemente se hace referencia a que la democracia, en esencia es el sistema ideal en el que los sujetos pueden habitar de forma tal que las prácticas cotidianas permitan ejercer la reflexión sobre la existencia propia, así como la existencia de los *otros*.

rehacemos justo para volver al mismo punto: la nada. De lo anterior se pueden dar muchos ejemplos; mas no es pretensión de este trabajo hacer un inventario exhaustivo de ellos. Sin embargo, en el ánimo de construir una argumentación que pueda explicar esta característica, se retoman algunos que resultan significativos.

Ya algunos autores como Toni Negri (2001) han dado cuenta del fenómeno de la migración, el cual en términos generales, significa que los habitantes de alguna región en particular se desplazan hacia otras regiones en donde, se supone, las condiciones de vida son más favorables. Este ejemplo de movilidad se vuelve representativo a la luz de lo que Bauman (2006) dice, puesto que los sujetos no sólo se mueven en espacios geográficos, sino que también modifican sus hábitos y costumbres. Pero dado que la movilidad no garantiza nunca permanencia, estos hábitos y costumbres se mueven con los sujetos quienes, en algunos casos, regresan a su lugar de origen y reproducen estos hábitos, y en otros, simplemente se trasladan a otra región donde de igual manera insertarán sus hábitos y costumbres. Esto es lo que algunos teóricos de las ciencias sociales han llamado “hibridación” o “culturas híbridas”.

Los medios de comunicación también están en constante transformación. Las “industrias culturales”, denominadas así por Adorno y Horkheimer (1998), son las responsables de definir las identidades de las actuales sociedades y determinar los roles de cada individuo dentro de las mismas. Esto es posible gracias a que los medios de comunicación han trastocado las condiciones de elaboración y de circulación de todas las formas de expresión. Esta interpretación que Adorno y Horkheimer hacen sobre el papel de los medios de comunicación tiene como origen la preocupación de que precisamente son éstos los que delinearán el comportamiento de los sujetos dentro de los espacios sociales, actuando como mediadores entre ellos y su entorno, ofreciendo interpretaciones y generando una opinión pública propia de una visión de la realidad que obedece a intereses particulares.

La relación de las sociedades modernas con estas “industrias culturales” es de dependencia, pues los medios de comunicación son capaces de “manipular”

procesos sociales como lo son las elecciones políticas o los movimientos críticos. Esta relación de dependencia se explica, desde el ámbito de lo cotidiano, por la falta de comunicación entre el Estado y la sociedad, ya que los sujetos, encontrándose fuera de toda forma de locución, reconocen a los medios de comunicación como interlocutores que poseen información precisa de aquello relacionado con la vida cotidiana. Por eso es que la opinión de los medios de comunicación adquiere importancia a la luz de la relación de poder que las “industrias culturales” mantienen con los grupos de poder. Sin lugar a dudas, los medios de comunicación ejercen un poder incalculable sobre las sociedades, llegando al extremo de convertirse en aparatos ideológicos (no siempre pertenecientes al Estado), que generan una visión de la realidad que favorece posturas particulares. Pero el mundo tal como lo conocemos, está en constante movimiento, lo que compromete a las propias “industrias culturales” a seguir con la inercia de dicho movimiento, por lo que constantemente cambian de posición y/o postura con respecto a lo que conviene a los grupos de poder que las poseen.

Ejemplo de lo anterior son los procesos de transición política que se han vivido en diversos países, en donde los medios de comunicación jugaron un papel clave para que dichos procesos transcurrieran de forma “ordenada” o, según lo conveniente, pudieran convertirse en momentos álgidos para las sociedades. Venezuela con Hugo Chávez y su “difícil” trato con los medios; Italia con la relación entre Silvio Berlusconi y las televisoras; España después de los atentados el 11 de marzo del 2004, cuando José María Aznar fue derrotado en las elecciones, gracias a que los medios difundieron su postura culpando a Euzkadi Ta Askatasuna (ETA) de la autoría de dichos atentados; México y lo que se ha conocido como “el fraude electoral”, en el que los medios jugaron un papel central para generar opinión negativa sobre un candidato en particular; y Estados Unidos en donde la constante crítica en contra de la guerra impidió a George Bush seguir con su “aventura colonialista” en Oriente Medio. Estos son sólo unos ejemplos de cómo los medios de comunicación ejercen esta poderosa influencia que, en muchos casos, logra ser determinante para el rumbo que siguen los

Estados y sus sociedades.

Estas “industrias culturales” viven gracias a la idea de consumo que se fomenta en torno a ellas, misma que se propaga por los mismos medios de comunicación que operan como una maquinaria perfecta que eficientemente siembra y cosecha consumo. Lo anterior queda reflejado en el devenir de la moda como práctica de movilidad y transformación de los sujetos dentro de las sociedades contemporáneas. La moda está asociada a la institucionalización del consumo, a la creación a gran escala de necesidades artificiales, a la normalización y subsecuente hipercontrol de la vida privada. La moda apareció como un fenómeno contradictorio que se insertó en el imaginario como una:

práctica democrática” que buscaba establecer consensos sociales programando el ejercicio de la vida cotidiana mediante la manipulación de la individualidad y la diferenciación colectiva, construyendo así “[un] imperio de seducción y obsolescencia; [un] sistema fetichista de la apariencia y la alineación generalizada. (Debord, 1999, p 51)

Bajo esta lógica, todo se transforma en artificio e ilusión al servicio de los intereses globalizadores de aquellos que controlan los monopolios ligados al consumo de la moda.

En el juego de la moda, las sociedades se debaten entre la *novedad* y la *tradición*. Según Lipovetzky (1990), a los conservadores les disgusta la descalificación del pasado y alegan que: “no hay moda sin el prestigio y superioridad asociados a los nuevos modelos, a los objetos de culto y, por lo tanto, sin un claro menosprecio por lo antiguo” (p.27), por aquello que en el pasado ofreció sentido y significado. En las sociedades modernas, la moda se presenta como una industria de creación que desborda las fronteras del orden social. Las clases sociales que representaron la forma tradicional de orden jerárquico son rebasadas por la lógica del *status*²², que se promueve como parte del imperio de seducción que exige de los actores sociales la ruptura de los

²² Status es el estado o posición de algo dentro de un marco de referencia, en donde status también puede referirse: a) estatus social describe la posición social que un individuo ocupa dentro de una sociedad; b) estatus civil es la condición de soltería, matrimonio o viudez de un individuo; y c) statu quo es una frase latina, que se traduce como "estado de las cosas".

vértices que delimitan al sujeto. Se modifican las actividades colectivas, convirtiendo el espacio vital donde se desarrolla la vida cotidiana en una pasarela donde el cuerpo se transforma en un producto manufacturado, escaparate para marcas y firmas que son en sí, el vehículo que proporciona dicho *status*.

Esto último es representativo del momento que vive el mundo. En términos simbólicos, los cambios que impactan y deforman la *tradición* exigen de los sujetos sociales la trasgresión de los límites del cuerpo, convirtiéndolo en objeto de deformaciones, en portador de una serie de experiencias dolorosas que se hacen parte del espectáculo de la moda. Por ejemplo, los trastornos alimentarios como la bulimia y la anorexia son producto de las llamadas tallas 0, los tatuajes y perforaciones, los implantes de silicona, las cirugías estéticas para lograr simetría corporal y las alteraciones anatómicas logradas mediante maquillaje y productos químicos como el botox²³. Estos casos ponen de manifiesto que la moda, como práctica social, está acompañada de diversos ritos de exaltación del cuerpo haciendo del dolor un método de *expiación*.

La pregunta es ¿expiación de qué? Para Bataille (citado en Louvrier, 2008) la respuesta a dicha pregunta está en la intención del *sacrificio*. El deseo –dice Bataille– [orientado, dirigido] tiene por objeto la nada; la nada (Nishida), el infinito (Levinas), el todo. Este deseo que se ofrece en el altar del rito se convierte en la ofrenda que legitima y, al mismo tiempo, otorga sentido al *sacrificio*. El deseo siempre es un elemento que rasga la armonía e interfiere con la continuidad; es ruptura, una imposición que el sujeto ejerce sobre la “realidad”. El deseo mantiene una relación estrecha con la erótica, la dietética y la economía, conceptos desarrollados por Foucault, pero se trata siempre de una relación inestable, ya que en todo momento, se pone en juego tanto la existencia del sujeto como la cosificación del objeto del deseo. Esta forma tan peligrosa de sobreponer la existencia del objeto por encima de la existencia del sujeto, queda

²³ Forma diluida de la toxina botulínica usada inicialmente para tratar espasmos musculares, y hoy en día es uno de los tratamientos para eliminar las arrugas, tras su infiltración con una aguja extra fina en el músculo debajo de la piel de la zona a tratar, la toxina actúa inhibiendo por relajación el movimiento muscular, con este efecto se consigue hacer desaparecer las arrugas.

de manifiesto con las llamadas “producciones”, presencias fabricadas y creadas como cúspide de la moda: sujetos que se asumen como formas absolutas, innegables, totalizantes de las tendencias de la moda. En este caso (el de las producciones), el *sacrificio* se convierte en el vehículo que permite que el ser se oculte y el rito adquiera significado como forma de extinción del ser.

La moda se convierte en el escaparate por excelencia de la globalización: representa la ruptura entre el sujeto y su entorno, poniendo de manifiesto la lógica de la homogenización por medio de diferenciación y la ruptura. “Estar a la moda” significa competir por un lugar y un estatus dentro de la sociedad de consumo, medirse bajo un esquema de segregación alimentando un simulacro: competir como forma de suicidio, de asesinato. La hipermovilidad en la moda está asociada a la idea de renovación, de cambio, y de progreso. Sin embargo, esta idea queda superada bajo la lógica de las prácticas rituales de deformación y acentuación de rasgos físicos que sugiere más el “regreso” al salvajismo. Los primitivos modernos desfilan con máscaras ocultando su rostro en una metamorfosis que poco tiene que ver con el sujeto original; sus cuerpos que cambian constantemente según la tendencia y se hipermueven con la velocidad impuesta por la globalización, mutan de tal forma que se pierden en la inercia habitando un tiempo inalcanzable.

Como hemos visto, estas características del mundo en el que vivimos están ligadas permanentemente a la lógica del consumo. Los medios de comunicación, la moda, y las industrias culturales, son síntomas invisibles que, paradójicamente, dan cuenta de la forma en la que el mundo se está moviendo, manifestaciones que ofrecen la posibilidad de hacer un análisis sobre el cómo las relaciones entre los sujetos y los sistemas sociales se han establecido. Del consumo se puede decir que es una herencia de la modernidad que pretende en todo momento sujetar a los sujetos a formas exteriores que les posicionen en la realidad. También puede decirse que es una fase avanzada del capitalismo totalizante, no más que un invento fallido de resistencia de los desposeídos del mundo, o simplemente una forma de cubrir necesidades básicas y, al mismo tiempo, de dotarse de estatus. Se puede además decir que el consumo es una

forma en la que el mercado global con su lógica “perversa” ha desarrollado para controlar a los sujetos, que es una exageración y que no depende de la economía, sino de la racionalización de las identidades.

En fin, muchas cosas pueden ser dichas sobre el consumo y sin embargo, existen posturas críticas que buscan generar una visión panorámica del fenómeno sin tener como fin la condena o la defensa del mismo. En este sentido y para tratar de dar cuenta de este fenómeno, el referente será la postura de Adela Cortina y su propuesta para una fundación de lo que ella llama “La ética del consumo”, publicada en su libro *Por una ética del consumo* (2002). Ésta será la lente a través de la cual se pretenden observar los fenómenos derivados del consumo de masas, pero sin hacer referencia directa a dicha ética. La intención es poner de manifiesto que la crítica elaborada hacia estas prácticas se posiciona precisamente en una forma diferente de ejercer las mismas. Lo primero que hay que apuntar en cuanto al consumo es que, en esencia, se trata de una práctica que todos y cada uno de los seres humanos ejercemos de manera cotidiana. Resulta imposible imaginar cómo sería el mundo si el consumo fuese censurado. Consumimos de distintas formas para cubrir una diversidad de necesidades, desde las formas más básicas, como el vestido y la comida, hasta las más elaboradas, como la tecnología y la moda.

Desde los inicios de la *modernidad*, se produjo lo que Polanyi (1989) llamó “la gran transformación”, en la que el lugar de manufactura de los productos se distanció del lugar del consumo. Éste fue el principio, sin duda, de lo que en la actualidad se llama el “mercado global”, que tiene como bases la negación de las distancias y la supresión de las barreras territoriales. Estos brincos topográficos provocaron que se rompiera la tendencia natural al intercambio, la cual estaba ligada al consumo de productos propios según el espacio geográfico en el que se producían. Esta posibilidad de traslado de mercancías abrió la puerta al libre comercio, logrando la dependencia de la sociedad económica moderna con respecto de las instituciones sociales, incluido el Estado. De esta manera, los comerciantes se convirtieron en la clase social dominante; los mercados se expandieron de forma natural o bien fueron expandidos de forma sintética,

creando nichos de consumo de mercancías en lugares inimaginables, según la referencia del origen de los productos. Por ejemplo, la seda, las especias, los aparatos domésticos, las armas, el café, fueron mercancías que se posicionaron fuera de los territorios en donde se producían, logrando expandir el espectro de su consumo.

David Ricardo (2007) delinea muy bien este efecto al desarrollar sus trabajos sobre la llamada “ventaja comparativa”²⁴, que tiene que ver con la manufactura de productos típicos de una región que son exportados a otras latitudes. En términos sencillos, se refiere a la ventaja que disfruta un país sobre otro en la elaboración de un producto cuando éste se puede producir a menor costo, en términos de otros bienes y en comparación a su coste en otros países. Ricardo supone que aunque un país no tenga una ventaja absoluta en la producción de ningún bien, le conviene especializarse en las ciertas mercancías para que su ventaja sea comparativamente mayor, o bien, su desventaja comparativamente menor.

Sin embargo, las ventajas que esto representa van mucho más allá de lo que puede significar elevar los costos de venta en países que no manufacturan ciertos productos, también hay que considerar aquellas estrategias diseñadas para crear esta “ventaja comparativa” mediante la adquisición de mano de obra y materia prima barata. Por ejemplo, la productora de alimentos enlatados “American Fruit Company” que vende guisantes y ejotes y otros alimentos envasados. La mayoría de sus plantas envasadoras están en Estado Unidos, su corporativo se encuentra en la ciudad de Chicago, las oficinas de atención a clientes y empresarios se encuentran también en esta ciudad, la figura o estatus legal tiene la dirección de esta ciudad y se ostenta como una empresa de origen norteamericano. Pese a todo esto, las plantas productoras de materia prima están en la región norte de Perú, en los departamentos de Marañón y de Piura, en donde la “American Fruit Company” puede presumir que posee más del 60% (fuente OIT) de la tierra cultivable en dicha región. Sobra decir las condiciones

²⁴ Una ventaja comparativa es la ventaja que disfruta un país sobre otro en la elaboración de un producto cuando éste se puede producir a menor costo, en términos de otros bienes y en comparación con su costo en el otro país.

en las que miles de peruanos laboran en esta empresa; basta con mencionar que gracias a varias visitas realizadas por la Organización Mundial del Trabajo, la empresa ha sido sancionada por incumplimiento de leyes de protección a los trabajadores, además de no respetar los contratos colectivos y no permitir, bajo amenaza de cierre de plantas, que los empleados se organicen en sindicatos de carácter independiente. Incluso han logrado que el Estado Peruano les otorgue algunas concesiones, como el permitir que menores de edad laboren en las plantas, que se utilicen métodos artificiales para lograr que llueva (sembrar nubes con nitrato de plata) o construir trenes para transporte en zonas altamente urbanizadas.

Otro ejemplo son las empresas automovilísticas que tienen estatus jurídico y figura legal con dirección en países como Estados Unidos o Alemania, y tienen plantas “armadoras” distribuidas por todo el mundo. México, Brasil, Sudáfrica, Tailandia e Indonesia son algunos de los países en donde estos gigantes corporativos han establecido sus filiales. Muchas veces operan al margen de los derechos laborales argumentando que la empresa en sí tiene una lógica propia y, bajo amenaza de cerrar las plantas y dejar sin empleo a miles de personas, los gobiernos locales tienen que ceder y otorgar concesiones o cerrar los ojos ante las condiciones en las que laboran los empleados.

Esta forma de ciertas empresas de crear “ventajas comparativas” estableciéndose en lugares en donde el costo de producción es más barato y las legislaciones laborales son más flexibles, ha permitido que diversas compañías eleven su competitividad a nivel mundial y se posicionen como líderes de mercado. Así, quienes logran generar estas ventajas se convierten en entes económicos que rompen con la barrera de las fronteras físicas, de manera que, disponiendo de la mano de obra de los países románticamente denominados como “en vías de desarrollo”, construyen lo que se ha venido conociendo como imperios comerciales. Es claro como estas “ventajas comparativas” son promotoras del libre mercado, pues rompen con las barreras físicas y “colonizan” regiones enteras con plantas filiales que realizan parte del trabajo en esta gran banda de diversificación de funciones: recolectoras, armadoras, maquiladoras,

elaboradoras de materia prima, extractoras de insumos y hasta promotoras de productos. Todo cabe dentro de este esquema de “producción extraterritorial”.

Pero no bastan estas “ventajas comparativas” para satisfacer la vorágine del libre mercado; aunque se desarrollen de manera estable estas estrategias de administración útil de recursos, las “ventajas comparativas” por sí solas no logran afianzar una posición favorable para las empresas hipermóviles. Con más frecuencia recurren a estrategias como las desarrolladas desde el esquema de las “ventajas competitivas” (De la Riva Group, 2008) las cuales básicamente enfilan sus baterías a la creación de nuevas necesidades para los usuarios de productos manufacturados para el libre mercado. El llamado *marketing* y las denominadas “ventas estratégicas” son las principales herramientas de las que una empresa echa mano para posicionarse como “líder en su ramo”, elevar sus ventas, y desvirtuar algún producto adversario o, simplemente, lograr que sus productos adquieran la categoría de “necesarios”. Esta habilidad para lograr ventajas ha tomado auge en los últimos años gracias a la probada eficacia del análisis microeconómico; se perfila como toda una estrategia que logrará a futuro que las empresas adquieran una relevancia más allá de la posición geográfica en la que se encuentren.

No es raro observar en los medios de comunicación anuncios comerciales que hacen referencia a las bondades de uno u otro producto, o que muestran las ventajas de un producto sobre otro, al tiempo que retratan a los usuarios de dichos productos como hombres y mujeres felices. Estos anuncios parecen tener la cualidad de “decir justamente aquello que queremos escuchar”, y más que vender productos, venden *conceptos*, simulacros que carecen de origen y que no van a ningún lado, pues no poseen sustancia que les anteceda y les suceda. Un concepto es “una descripción de atributos y beneficios de una idea de producto o servicio o de un posicionamiento propuesto” (De la Riva Group, 2008, p.175), lo que sea que esto signifique, queda claro que aquello que se construye como concepto no es más que una idea que se mueve sobre los bordes de la realidad, que simula beneficios y atributos que de igual manera apuntalan productos, servicios, o posicionamientos.

Esta lógica de simulacros permite que los *conceptos* se inserten en el imaginario como elementos que proporcionan o, al menos, acercan a los usuarios al bienestar. Sin embargo, como todo aquello que se aleja del origen, los simulacros también pierden perspectiva y terminan por chocar contra el principio de realidad que impide por *knock-out* que se mantengan en pie. De esa forma, el automóvil que está saturado de atributos y que merece todos los elogios que el *display* pueda soportar, no es más que un automóvil más en el mercado que seguro volverá el año siguiente con promesas renovadas. Estas promesas vendrán entonces reforzadas con la elaboración de *conceptos* cada vez más *complejos* que intentarán ajustarse al principio de realidad, pues sugieren provenir de algún lugar y dirigirse a otro. Para ello, el *simulacro* (Baudrillard, 1978) se refuerza con la idea de que si permanece en el tiempo, entonces se comprueba la veracidad de la historia. Este supuesto origen, que tiene que ver con la permanencia en el tiempo, puede asumirse a la inversa también, pues un producto que se vende con atributos ligados al bienestar y que puede modificarse con cierta frecuencia, carece de un principio de realidad que lo mantenga. Al mismo tiempo, el producto carece de sucesión pues, como todo aquello que carece de origen y posición en la realidad, se va extinguiendo por “orden natural”. Sin embargo, la vitalidad de estos simulacros está en su capacidad de ser autorreferentes, de cambiar ajustando ciertas visiones de la realidad que pretenden reforzar su imagen, al mismo tiempo que refrescan los *conceptos* que los hacen parte del imaginario de la sociedad.

El *concepto* se puede cuantificar de forma matemática, pues entre más personas posean dicho producto, proporcionalmente éste se va ir acercando más y más a cada habitante del mundo y así, con la democracia del mercado, la fuente de felicidad se ofrece a todos. Sin embargo, esta relación termina por ceder, pues, en la misma relación matemática, el exponente también se satura y termina por dar alcance a “cualquiera”. El simulacro se reproduce hasta que el principio de realidad los atraviesa (Baudrillard, 1997), ya que los usuarios por experiencia propia o experiencia compartida con otros, descubren que el simulacro está construido sobre la nada, pues comprarlo no proporciona felicidad, y éste se

rompe. Estas estrategias para generar mercado suelen estar acompañadas de diversas maniobras de posicionamiento entre las que destacan la negociación con dependencias gubernamentales para permitir la producción y venta de productos, la compra de empresas más pequeñas para lograr alcances regionales, el cabildeo con actores clave de la política para lograr concesiones y hasta modificaciones de leyes, la inundación de propaganda en anuncios espectaculares, *spots* en los medios de comunicación, y la presencia de una marca en las calles de las ciudades, ya sea vendiendo tarjetas telefónicas o estableciendo sucursales y puntos de venta en cada esquina y aunque por sí solas estas estrategias bastan para hacer de los productos verdaderas presencias en la vida cotidiana, para este mercado salvaje y agresivo no bastan ya que en la lógica de ganar todo desde todos los ángulos; las empresas han diseñado diversas formas de estudiar a los sujetos consumidores. El Geomarketing que consta de hacer estudios sobre la configuración y apropiación del espacio particularmente urbano por parte de diversos grupos sociales tiene como resultado la conformación de áreas homogéneas, de características específicas. La base de esta disciplina es la identificación, la correlación y codificación de dicho ordenamiento territorial para tomar decisiones comerciales. El neuromarketing tiene como objetivo la medición de respuestas vinculadas a la presentación de estímulos como marcas, productos, conceptos. Ejemplo de estas respuestas con la sudoración, dilatación de la pupila, salivación y aumento o disminución del ritmo y la frecuencia cardiaca, de lo que se trata es de conocer el impacto a nivel cerebral, no dar cabida a la duda final, negar la valía del sujeto y no creer en las clásicas respuestas que arrojan las entrevistas.

El mercado ha tendido al desarrollo de estas estrategias de competencia que han provocado que él mismo se vuelva contra sí, siendo cada vez más desleales, mientras que debajo, en la base de la cadena de su economía, los consumidores sufren este desenfreno de la sobre competencia, pues no hay lugar en el mundo donde no existan marcas que se disputen los favores de los consumidores. Esta lógica es similar a lo que Maffesoli llama "desconfianza de la vida errante" (Meffesoli, 2004) que consiste en el hipercontrol que se establece desde la

modernidad y que Mafesolli caracteriza en la relación del poder por controlar todo al grado que requiere de observadores que garanticen que todo se mantenga en orden, por eso las video cámaras en la vía pública y la excesiva segmentación por perfiles que se muestran en los ejercicios de conteo de bienes y personas, de lo que se trata de saber cuánto se tiene y de qué cosas se tiene, cuánto y dónde está ubicado, en qué estado está y cómo ha venido transformándose en el tiempo. Esto Walter Benjamin (citado en Meffesoli, 2004) lo ejemplifica con lo que llama el censo de Napoleón, momento en que el emperador ordena enumerar los inmuebles de París. Regresando, la competencia desleal del mercado ha generado una lógica de persecución de los sujetos metiéndose en esferas consideradas privadas, uno no puede escapar de esta violencia que se intercala en los programas televisivos, en el camino por la calle, en la parada de autobuses, en las bolsas del supermercado, en los teléfonos de casa que timbran y ofrecen servicios y promociones de productos diversos, no se puede escapar a esta vigilancia de las marcas, pues no sólo somos sujetos de encuestas, entrevistas y diversos tests que escrudiñan en nuestras preferencias de tal forma que aquellos deseos más escondidos que tenemos de manera individual, al ser encontrados y codificados, se establecen como *insights*, se exponen de manera pública y se intentan establecer en el imaginario. Semillas de deseos son sembradas y regadas esperando que la cosecha de necesidades arrojen más capital a las empresas que invierten en estas estrategias, estrategias que por cierto en algunos casos son desarrolladas a escala planetaria pues desde la lógica de algunas de estas empresas: cualquiera en cualquier parte del mundo es un potencial consumidor, a esto es lo que llaman democracia del mercado y literalmente, significa la ruptura de barreras de clase para el consumo de productos.

Consumo, consumismo, esa es la definición que se le ha dado a estas prácticas casi compulsivas de comprar todo aquello que está a nuestro alcance e incluso todo aquello que no lo está ¿que cómo es posible lo anterior?, desde una lógica muy sensata, uno no puede consumir más de lo que tiene, de lo que posee en dinero, sin embargo y gracias a esta supuesta democracia del mercado, el

consumo de más allá, mucho más allá de lo que se tiene es posible. Consumismo, consumirse a sí mismo, juego de palabras que codifica la intención perversa de esta democracia del consumo: todos tenemos acceso a todos los bienes, por eso el lanzamiento de nuevos productos ahora se hace a escala mundial, pues cualquier persona en cualquier parte del mundo puede tener acceso a dichos productos. Sin embargo y pese a que en efecto los productos pueden encontrarse en casi todo el mundo, no todos los consumidores tiene el poder adquisitivo para comprarlos, aquí es cuando el juego de palabras toma sentido pues aún así algunos de estos consumidores están dispuestos a embarcarse en aventuras crediticias en las que terminarán por pagar más y en algunos casos, mucho más del costo original. Consumirse a sí mismo trabajando extra para poder pagar las deudas adquiridas, consumirse a sí mismo estando bajo estrés por las cuentas mensuales, consumirse a sí mismo poniendo en juego los bienes con hipotecas, consumirse a sí mismo empeñando la palabra y con eso la solvencia moral, consumirse a sí mismo tratando de mantener un status que resulta efímero pues día con día algo se modifica y los productos se desarrollan. La última novedad nunca termina por salir pues nunca es la última y nunca representa una novedad.

Esta democracia de mercado es una idea impuesta por los monopolios que controlan el consumo mundial, consumo que no respeta acuerdo alguno ni ley anti monopólica alguna pues para las grandes empresas en el mundo, lo que menos importa es la competencia leal. Mediante *Trust* (De la Riva Group, 2009) empresas que son controladas por una empresa mayor, o generando economías de *cartel*: formando acuerdos entre empresas del mismo sector, cuyo fin es reducir o eliminar la competencia en un determinado mercado, o *Fusionando* empresas, o con los acuerdos de paz llamados *asiento* por los que un conjunto de comerciantes recibe el monopolio sobre alguna ruta comercial o producto.

Estas forma de competencia se han venido afinando en los últimos años, pues a pesar de las leyes que han intentado regular a los monopolios, éstos continúan funcionando como ejes rectores de la economía mundial: Microsoft, es un ejemplo de esto, pues a pesar de sus condiciones vinculadas a las estrategias

anteriormente descritas, es una empresa monopólica que opera en la márgenes de la legalidad.

Pero no sólo la competencia desleal es lo que caracteriza a estas empresas, pues en algunos casos la intención de controlar el flujo de consumo en todo el mundo, también implica el desprecio por la naturaleza que, desde la misma lógica totalitaria, también está supeditada a las leyes del mercado. Esto es una herencia de la modernidad: el ser humano se ha visto como el único ser racional sobre la faz de la tierra, esta idea ha permeado en el pensamiento mercantil como un eje rector de la producción en masa. Es lógico suponer que entre más competencia entre empresas y más consumo entre sujetos, las necesidades de materia prima serán mayores, así que siguiendo con la intención de la premisa, también es lógico suponer que para lograr esta demanda de materias primas, las empresas tendrán que echar mano de su capacidad adquisitiva y comprar más espacios de los cuales extraer insumos.

La expansión de las empresas, sumada al aumento exponencial de los seres humanos que habitan el planeta, ha propiciado diversas problemáticas, entre otras las relacionadas al medio ambiente. Éstas han propiciado diversas alteraciones ambientales; se reconocen dos tipos: cambios globales como los que ocurren en la atmósfera y los océanos, y cambios que ocurren en territorios específicos, modificaciones más locales. Ejemplo de los primeros es la aceleración de los cambios climáticos, cambios en las condiciones del clima periódicas anuales, la destrucción de la capa de ozono y la contaminación atmosférica por compuestos tóxicos persistentes; y de los segundos, el cambio de los usos de la tierra que a menudo implican deforestación y utilización de agroquímicos nocivos, la pérdida de biodiversidad y las invasiones biológicas (Vitousek 1992).

Esta presencia de cambios que se desarrollan a escala planetaria, contrasta con la situación ambiental de hace apenas una décadas en que los problemas ecológicos estaban más relacionados a formas culturales más que necesidades del mercado. Estos cambios han sido identificados por Mayer (1996) de la siguiente forma:

- Magnitud sin precedentes en la historia de la Tierra; muchas alteraciones humanas son del orden de o mayores que los cambios naturales.

- Los flujos principales de materiales y energía de la biosfera están siendo afectados profundamente, así como la propia faz de la tierra (vegetación, suelos, relieve).

- La velocidad de estos cambios es muy superior a la que tenían en tiempos pasados y a las velocidades de cambio naturales.

- La variedad y talla de los cambios modernos implican nuevos niveles de interacciones y retroacciones complejas entre ellos. Los intentos por solucionar un problema pueden originar otros aún peores, o agravar problemas ya existentes. Ejemplos señeros son el uso de la energía nuclear como fuente energética, para reemplazar a los contaminantes petróleo y carbón, y la “revolución verde”, que promovió en el Tercer Mundo una agricultura muy contaminante e insostenible y no sostenible, con un enorme uso de agua, fertilizantes, venenos químicos y energía, con la justificación de “acabar con el hambre en el mundo”.

- Los cambios que se esperan son mucho mayores todavía que los que han acontecido hasta ahora si no cambian drásticamente las formas de actuar de los seres humanos. Un sucinto repaso de algunos de los componentes del cambio global nos permitirá hacernos una idea de la magnitud de éste

Si bien es cierto que no todos estos cambios son responsabilidad directa de las empresas que aumentan su producción, lo cierto es que esta nueva lógica de habitar el mundo impuesto por la globalización y fomentado por estas empresas, ha metido al ser humano en una dinámica exacerbada del consumo de todo, incluyendo el medio ambiente, todo se convierte en basura.

Prueba de lo anterior es que, aunque el 52% del área emergida del planeta está libre de la influencia humana, área que por cierto la constituyen desiertos hielos y rocas, las $\frac{3}{4}$ partes de la superficie habitable de la tierra puede considerarse perturbada por la acción humana (Hannah y col. 1994). En particular la superficie arbolada que hace 10,000 años, justo antes del inicio de la agricultura representaba el 34% de la superficie continental se redujo a un 32% al empezar el siglo XX y era un 26% en los años 90, pero sólo una tercera parte de los bosques

que había hace 10.000 años quedan intactos (el 12% de la superficie terrestre). De mantenerse constante la tasa de destrucción de hoy día, los bosques tropicales desaparecerán antes del 2040 (*Ibíd*).

A esto hay que sumar la destrucción de cerca del 40% de la productividad primaria neta de los ecosistemas terrestres por cambios de uso de la tierra (Vitousek y col. 1986) y la gran alteración del ciclo del carbono gracias a la multiplicación por 15 de la utilización de combustibles fósiles que se ha dado entre 1900 y el año 2000 que derivó en el crecimiento de la concentración de CO₂ en la atmosfera de hasta un tercio en los últimos 200 años; esta concentración ha provocado la aceleración de cambios climáticos y alteraciones en la fertilización de los ecosistemas que a la par de la alteración de los ciclos del azufre y el nitrógeno, han generado diversas alteraciones, hasta ahora, de alcance desconocido.

El movimiento de materiales que realiza el ser humano supera ampliamente los movimientos naturales de materiales, por erosión hídrica o eólica. Sólo las actividades extractivas generan un movimiento de tierras de unos 70.000 millones de toneladas cada año, lo que es 4 o 5 veces la cantidad de sedimentos arrastrados por todos los ríos del mundo (Naredo 1998).

Por si lo anterior fuera poco, la alteración humana de los flujos naturales de elementos y compuestos consiste en la aceleración de los mismos y tiene como consecuencia principal el aumento en el aire, el agua y el suelo de las concentraciones de sustancias peligrosas para la salud de los seres humanos y seres vivos en general.

Aparte de estos contaminantes masivos, como el azufre, el nitrógeno y el fósforo y los derivados de ellos, es notable el aumento de sustancias contaminantes conocidos como "traza", que son diversos metales pesados como el plomo, mercurio, cinc, cadmio, cobre y cromo, así como otros compuestos orgánicos de síntesis no existentes en la naturaleza, éstos se van aglutinando como efecto de su relativa inactividad química como los clorofluorocarburos y los bifenilos policlorados que son potencialmente devastadores, los primeros para la capa de ozono y los segundos para el sistema hormonal humano y animal.

Además de lo anterior, resulta preocupante que los dos recursos alimentarios básicos de la humanidad, el pescado y los cereales no podrán satisfacer las necesidades crecientes de una población en aumento pues, mientras que la producción mundial de cereales ha ido creciendo más o menos linealmente desde 1950 la producción per cápita está hoy a nivel de mediados de los años 70 que desde entonces estaba estancada con altibajos (Brown y col. 1992). Con la pesca, el declive del consumo per cápita se irá haciendo evidente ya que la pesca mundial alcanzó en 1990 los 100 millones de toneladas anuales, lo que se considera el rendimiento sostenible máximo, mientras que la población seguirá aumentando, lo peor es que si se consigue sobrepasar este límite de pesca, será a costa de un agotamiento generalizado de las reservas de peses (Ibid).

Lo cierto es que si estos dos recursos fueran bien repartidos, podrían acabar con el hambre del mundo, pero la desigualdad en su distribución y reparto origina que 3.000 millones de personas, que equivalen a la mitad de la población mundial, vivan con una alimentación insuficiente o inadecuada. La FAO estimó que, hacia 2010, habría un 22% menos de superficie de pastos per cápita, un 10% menos de capturas pesqueras, un 12% menos de superficie de regadío, un 21% menos de tierra de cultivo y un 30% menos de bosque, todo esto en términos per cápita.

Debe añadirse que desde 1600, se han extinguido cerca de 171 especies de aves y 115 de mamíferos, y se estima que en la actualidad, se extinguen por la acción humana (destrucción de zonas y hábitats, invasiones biológicas, caza indiscriminada y contaminación) unas 5,000 especies al año, lo que es casi 10,000 veces superior al ritmo natural de extinción (Meyer 1996). La pérdida de una sola especie significa también la pérdida irreversible de una combinación genética única, además de romper con la cadena alimenticia y el equilibrio de ecosistemas.

Con todo lo anterior, el momento actual del mundo se convierte también en un momento de riesgo no sólo para la humanidad sino por la naturaleza, y el futuro inestable muestra que la extinción de la naturaleza es la misma extinción del hombre, que mientras los seres humanos consumen todo a su paso también se consumen a sí mismos. De lo que se trata es de mostrar cómo, mientras los seres humanos se entregan al desenfreno del consumo, el planeta también se

consume y parece que se consumirá hasta extinguirse, cosa que se lee imposible, pero al ritmo del deterioro actual, la imposibilidad de detenerlo se acrecienta.

El mundo, parece, se dirige a un precipicio pues a lo anterior hay que añadir los cambios climáticos que se han observado en los últimos años, que si bien es cierto son ciclos naturales del planeta, lo cierto es que la acción del hombre los está acelerando. Lluvias torrenciales, sequías eternas, deshielos, fenómenos climáticos inusitados, todas estas son manifestaciones de un desequilibrio entre la naturaleza (como ente abstracta) y el hombre que no ha entendido que hay una relación causa efecto de la cual, a lo largo de la historia, no se ha hecho responsable.

Esto, a pesar de los intentos de diversos especialistas que han propuesto acuerdos como el protocolo de Kioto que tiene por objetivo reducir las emisiones de seis gases relacionados al efecto invernadero: dióxido de carbono (CO_2), gas metano (CH_4), óxido nitroso (N_2O), hidrofluorocarbonos (HFC), perfluorocarbonos (PFC) y hexafluoruro de azufre (SF_6), en un porcentaje aproximado de al menos 5%, dentro del periodo que va del año 2008 al 2012, esto en comparación a las emisiones al año 1990. Lo que se busca es que si en estos gases en 1990 alcanzaban el 10%, al término del 2012 deberán reducirse, ser al menos del 95%, esto a nivel global pues el protocolo no establece que los países tengan que reducir sus emisiones en este porcentaje, pues dicho protocolo establece los niveles que cada país debe cumplir.

Este protocolo se encuentra dentro de la Convención Marco de la Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, suscrita en 1992 dentro de lo que se conoció como la Cumbre de la Tierra en Rio de Janeiro. A este acuerdo se han venido sumando países tanto desarrollados como aquellos llamados en vías de desarrollo que han comprobado, que pese a los esfuerzos, las emanaciones de gases que aceleran el cambio climático, no han sido reducidas de manera considerable.

A los esfuerzos de especialistas de los diversos países, se suman los de aquellos considerados como los "hombres más ricos del mundo" quienes se

pronuncian a favor a de este acuerdo pese a que algunos de ellos son dueños de las empresas que generan más emisiones de estos gases.

Siguiendo con lo anterior, las críticas de estos hombres ricos contrastan seriamente con sus acciones como “patrones” y dueños de empresas en las que laboran millones de personas, muchas de las cuales viven en situaciones de pobreza; lo cual quiere decir que dichos trabajadores no pueden satisfacer sus necesidades físicas y psíquicas básicas que inciden en un desgaste del nivel y calidad de vida tales como la alimentación no cubriendo la canasta básica; la vivienda no teniendo acceso a vivienda digna; educación, no teniendo acceso a servicios gratuitos; asistencia sanitaria, no teniendo acceso a seguridad social y en algunos casos, de acceso a agua potable. Esta situación de pobreza particularmente afecta a los países conocidos como del “subdesarrollo”, término romántico que sugiere que dichos países están por debajo de aquellos poderosos que se hacen llamar “desarrollados”.

El concepto pobreza es fundamentalmente de orden económico, aunque también se reconocen impactos políticos y sociológicos en el mismo. Para la mayoría de los habitantes del mundo es un concepto de impacto negativo, aunque en algunos casos, sobre todo en los ámbitos religiosos, la pobreza voluntaria se considera una virtud. Históricamente, la pobreza ha sido valorada desde distintas ideologías que a su vez, han generado diversas visiones de la misma, en la actualidad incluso existen índices de desarrollo que tratan de cuantificar los efectos de la misma poniendo énfasis en la puesta en práctica de políticas públicas propias de cada país que han sido ineficaces. Al mismo tiempo existen diversas concepciones que suponen a la pobreza como el resultado de modelos económicos fallidos, no solo locales sino de orden mundial, que se han establecido como consecuencia de ideologías o tendencias económicas impuestas, generalmente, por los países más fuertes.

En este sentido, la pobreza no es una causa que deba ser tratada como tal para combatirla, es el resultado de procesos longitudinales complejos que a lo largo del tiempo se han extendido, que requieren de análisis profundos sobre la realidad y

de investigaciones sostenidas para lograr su comprensión antes de plantear opciones para el combate de la misma.

Las causas de la pobreza se pueden categorizar de la siguiente manera:

- Hipótesis de relaciones imperialistas entre países: antiguas colonias de los países ricos debilitaron su economía locales de los países pobres al adaptarse a las necesidades de las potencias coloniales. Las distorsiones en las economías de los países pobres no son superadas con los procesos de descolonización debido a que la dinámica de los mercados internacionales es controlada por las antiguas metrópolis.
- Comportamiento cultural e individual: los pobres no son actores pasivos. Las personas consideradas pobres presentan comportamientos que refuerzan, mantienen y reproducen la pobreza. Estas tendencias culturales pueden ser transmitidas de generación en generación.
- Localidad: la probabilidad de caer, quedarse o moverse fuera de la pobreza depende del lugar donde se vive. Así, en regiones con productos caracterizados por bajos niveles de valor agregado es más probable que propongan salarios más bajos y oportunidades económicas limitadas. Una perspectiva complementaria, es la perspectiva de la segregación de determinados grupos sociales en localidades definidas y determinadas por la ausencia de servicios públicos, empleo y oportunidades.

De lo anterior se extraen del Índice de Desarrollo Humano que fue diseñado por la Organización de las Naciones Unidas.

Sobre lo anterior, podemos decir que las diversas causas de la pobreza están orientadas a responsabilizar a diferentes actores, la primera concepción se refiere a procesos socio-históricos que a lo largo del desarrollo de la humanidad, se han venido gestando; la segunda supone la responsabilidad en los sujetos, y la tercera habla de un momento histórico particular del mundo en donde lo local adquiere una dimensión protagónica como origen y fundamento de procesos propios que son excluyentes de orden global, es decir, procesos que regionales que nada tienen que ver con lo que pasa a nivel global.

Tratando de abonar a ello, en este texto surge la pregunta ¿son estas causas independientes unas de otras? o ¿existe la posibilidad de concatenarlas con el fin de construir una visión más amplia? A la primera pregunta la respuesta es no; a la segunda, la respuesta es sí.

La pobreza, como hecho social, tiene un correlato estable con la economía, pero no sólo a niveles económicos locales, por contrario, la pobreza como producto de una historia particular es un reflejo del manejo del dinero que se extiende a todo el mundo, al orden de lo global, a las relaciones entre instituciones internacionales que especulan con los capitales, también internacionales, que en su mayoría provienen de los países más ricos del mundo, a esto hay que agregarle la políticas públicas y estrategias de orden local que los gobiernos ponen en marcha que impactan en los sujetos. La pobreza, se ha dicho antes, es un fenómeno multicausal, no sólo tiene que ver con un contexto socio-histórico o la acción de los actores sociales involucrados o los efectos locales y los paliativos que desde la política pública se pretenden generar. La pobreza va más allá, es mucho más que un efecto político o un discurso de desarrollo, la pobreza se siente, la sienten, la viven, la recuerdan y la proyectan a futuro aquellos que la llevan a cuestas.

Para los estudiosos de la pobreza ésta puede medirse asignándose dos grandes categorías:

- Pobreza absoluta: cuando ciertos estándares mínimos de vida, tales como nutrición, salud y vivienda, no pueden ser alcanzados
- Pobreza relativa: cuando no se tiene el nivel de ingresos necesarios para satisfacer todas o parte de las necesidades básicas.

Para estos mismos especialistas, existen distintas formas de medir cada una de estas categorías pues en su forma son distintas, aunque existe el consenso de que en el fondo ambas pueden ser complementarias desde el punto de vista económico, sociológico y psicológico. De ambas, la que resulta particularmente dramática es la pobreza absoluta pues esta refleja la situación de sociedades sin recursos, mientras que la pobreza relativa se presenta en sociedades en vías de desarrollo e incluso en aquellos desarrollados y tiene un impacto más de tipo psicológico y social que económico. Paralelo a lo anterior se ha desarrollado un

concepto general que intenta situar a la derecha o a la izquierda, la pobreza, este concepto es el llamado Umbral de Pobreza que define como la línea fijada en un dólar diario por persona, cantidad que se considera suficiente para la adquisición de productos necesarios para sobrevivir.

Este umbral refleja una posición particular sobre la pobreza, pues desde una postura crítica, el umbral de pobreza no debería medirse en un estimado tan relativo como una cantidad económica fija, más bien tendría que medirse en acceso a canasta básica y bienes y servicios.

La pobreza es un factor de desequilibrio para aquellos que la viven, pues mientras se debaten en encontrar las formas de subsistir, oportunidades de desarrollo como la educación o la salud alimentaria se les escapan de las manos, situación que se acrecenta en el ámbito rural pues la tasa de pobreza se duplica en el campo y aunque la pobreza en la ciudad va en aumento debido a fenómenos como la migración interna, la pobreza rural se desconoce, en gran parte, por a las dificultades que se tienen para cuantificarla con censos de población o padrones de programas de gobierno.

Otra de las situaciones que acrecentan la pobreza tiene que ver con el género pues en los países más pobres, históricamente las mujeres no han tenido participación en los asuntos relacionados con la economía de las familias y aunque en muchos casos las mujeres han aportado al ingreso familiar, no se han considerado económicamente activas debido a la carencia de contrataciones y en algunos casos, a la informalidad de sus empleos. Se calcula que actualmente más de mil millones de personas viven en pobreza absoluta y según el Fondo de Naciones Unidas para la Mujeres (UNIFEM), el 70% de éstas son mujeres, además se estima que 7 de cada 10 personas que mueren de hambre en el mundo son mujeres y niñas.

En el mismo tenor, se calcula que alrededor de 17,000 (Fuente FAO) mueren de hambre al día, esto en todo el mundo pues hasta en los países desarrollados el hambre sigue siendo el pan de cada día. Es claro que en los países más pobres éste fenómeno se acrecenta pues ante falta de recursos y de infraestructura para atender problemas de desnutrición, la mortandad infantil no puede contenerse; al

respecto, la Organización Mundial de la Salud(OMS) calcula que aproximadamente 2,000 millones de personas en el mundo padecen anemia por falta de hierro de los cuales más del 80% son niños, además cifras de (Human Rights, 2008) calculan que más de 2,100 millones de personas en el mundo no tienen acceso a medicamentos esenciales.

Esta realidad que viven los habitantes del orbe no es nueva y no todo puede atribuirse a esta etapa que vive el mundo. Si bien es cierto la pobreza no es causa directa de la globalización, tampoco se vislumbra una posibilidad viable propuesta desde el discurso global; por el contrario, el ritmo de crecimiento de la población sumado a las sucesivas crisis económicas de orden mundial y los requerimientos laborales propios de la hipermovilidad²⁵, cada día arrojan a la calle más y más hombres y mujeres que ante la imposibilidad de cubrir sus necesidades básicas engrosan las filas de la pobreza. Para ellos nada, para ellos la miseria, para ellos el futuro negado.

Y esto a pesar de las promesas de bienestar que la globalización trae consigo pues nunca como ahora los discursos sobre la pobreza habían sido pronunciados tan enérgicamente, ni se habían desarrollando iniciativas mundiales para el combate de la misma como es el caso de los DELP (Documentos de Estrategia de Lucha contra la Pobreza), puestos en marcha por el FMI (Fondo Monetario Internacional) y el BM (Banco Mundial) en 1999 que consisten en una estrategia integral de reducción de la pobreza. Estos documentos están fundados en un discurso clásico de la modernidad que tiene que ver con el reconocimiento de los problemas del mundo con el claro fin de entenderlos para manipularlos, que nada se salga de control, reconocer todo y estar en todo, hablar de todo y convencer a todos, así es como estos dos organismos internacionales conminan a los países pobres a identificar los factores generadores de la pobreza al mismo tiempo que desarrollan programas para el combate de la misma. Paralelo a ello, se busca establecer un vínculo directo entre estas medidas adoptadas por cada gobierno y los donantes (países ricos) quienes hacen sugerencias para mejorar estos

²⁵ Nuevos requerimientos como aprendizajes de otros idiomas, computación y manejo de telecomunicaciones e incluso modificaciones en rutinas como el sueño y los hábitos alimenticios.

programas o para el desarrollo de otros o la cancelación de los existentes, lo anterior ha servido como argumento para que los organismos internacionales antes citados tengan injerencia en los asuntos de cada país. Estos DELP se enmarcan en los llamados Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODN) de la Naciones Unidas, que se centran en reducir la pobreza a la mitad entre 1990 y 2015, han servido para proporcionar información relevante para la toma de decisiones sobre préstamos concesionados del FMI y el Banco Mundial.

La relación que existe entre estas dos propuestas de reducción de pobreza; los DELP y los ODM, está marcada por un discurso de culpabilidad, pues en muchos sentidos los argumentos están dirigidos a resarcir el daño. Sin embargo, esto no tiene que ver con un sentido de responsabilidad pues a la fecha el interés está en que sean subsanadas estas condiciones para que los países entren al circuito de la competitividad y las empresas que en ellos inviertan, puedan mantener sus estándares de producción. Lo anterior casi suena perverso y lo es, pues al final de lo que se trata es de poner las mejores condiciones para que se siga generado capital en torno a una idea de progreso, idea por supuesto, que surge de la lógica del dinero de aglutinar riqueza, a costa, como ya vimos, de los pobres. Sobre lo anterior, la puesta en marcha de los objetivos del Milenio es un ejemplo, pues esta iniciativa implica la supresión de barreras comerciales y la firma de tratados de libre comercio entre países ricos y pobres. De esta manera queda garantizado el crecimiento de la inversión privada así como el establecimiento de empresas transnacionales, la lógica es mantener como suelo fértil a los países en vías de desarrollo enarbolando un discurso que carece de principio de realidad y que para los pobres no se dirige a ningún lado, pero para los ricos se dirige a enriquecerse cada vez más.

Los Objetivos del Milenio son producto de la Cumbre del Milenio de las Naciones Unidas del año 2000, en la que participaron 189 dirigentes del mundo que acordaron una serie de metas y objetivos cuantificables con plazos para combatir la pobreza, el hambre, las enfermedades, el analfabetismo, la degradación del medio ambiente y la discriminación principalmente contra las mujeres, lo que sería supervisado por una asociación mundial para el desarrollo.

Desde la lógica de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), estos acuerdos se basan en una alianza mundial que hace hincapié en el compromiso de los países en desarrollo de poner orden en sus propios asuntos, así como en la de los países desarrollados de apoyar estos esfuerzos. Para lograrlo en el 2003, en Monterrey, México se celebró una reunión en la que se firmó un nuevo acuerdo entre el Norte y el Sur en que se provee del marco político necesario para el logro de los OBM que se basó, principalmente en la puesta en marcha de reformas políticas y económicas profundas, reformas que dependen en gran medida de las sugerencias de organismos como el FMI y el Banco Mundial, reformas que suponen cambios administrativos que hasta la fecha se siguen reproduciendo en los países más pobres.

En concreto, los Objetivos del Milenio son los siguientes (Informe de avances, 2005):

- Erradicar la pobreza extrema y el hambre

Meta para el 2015: Reducir a la mitad el porcentaje de personas cuyos ingresos sean inferiores a un dólar por día y las que padecen hambre.

- Lograr la enseñanza primaria universal

Meta para el 2015: Velar por que todos los niños y niñas puedan terminar un ciclo completo de enseñanza primaria.

- Promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer

Metas para el 2005 y 2015: Eliminar las desigualdades entre los géneros en la enseñanza primaria y secundaria preferiblemente para el año 2005, y en todos los niveles de enseñanza para el 2015.

- Reducir la mortalidad infantil

Meta para el 2015: Reducir en dos terceras partes la tasa de mortalidad de los niños menores de 5 años.

- Mejorar la salud materna

Meta para el 2015: Reducir la tasa de mortalidad materna en tres cuartas partes.

- Combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades

Meta para el 2015: Detener y comenzar a reducir la propagación del VIH/SIDA y la incidencia del paludismo y otras enfermedades graves.

- Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente

Meta para el 2015: Incorporar los principios de desarrollo sostenible en las políticas y los programas nacionales e invertir en la pérdida de recursos del medio ambiente reduciendo a la mitad el porcentaje de personas que carecen de acceso a agua potable.

Meta para el 2020: mejorar considerablemente la vida de por lo menos 100 millones de habitantes de zonas pobres y de alto riesgo.

- Fomentar una asociación Mundial para el desarrollo

Sin embargo y pese al entusiasmo comprometido, a una década de la firma de estos acuerdos, casi nada se ha movido y los Objetivos del Milenio no están cerca de cumplirse, prueba de ello es el informe presentado en 2006 por la Naciones Unidas (2008) en el que se argumentan, desde diversas voces especializadas, los motivos por los cuales las estrategias han sido fallidas. Entre estos argumentos, destacan los siguientes:

Existen diversos problemas-contratiempos para lograr el desarrollo de los países involucrados en estos Objetivos del Milenio. Destacan aquellos vinculados a los acuerdos políticos o mejor dicho, con la falta de los mismos pues al no existir condiciones políticas para llegar a estos acuerdos, es imposible construir proyectos que se vinculen directamente con las instituciones. Esta falta de acuerdos se refiere tanto a la ausencia de una visión de largo plazo para el desarrollo del país, como a la dificultad para consensar reformas institucionales de interés público y a la ausencia de una base normativa compartida que tenga como eje la igualdad jurídica de los individuos.

Por lo anterior, problemas estructurales como la pobreza han sido trasladadas al orden político electoral y se ha convertido en bandera, siempre temporal, de aquellos quienes buscan el poder poco importan los derechos humanos como el avance en la depredación del medio ambiente y como la propagación de enfermedades como el VIH y otras de orden público, si el objetivo es simular un Estado de Bienestar mientras se cancela la posibilidad de cambio a manos de gobernantes poco humanistas y además carentes de todo de oficio político pues, el mismo informe reconoce que no sólo no hay consensos entre los actores

involucrados en darle solución a estos problemas sino que ni siquiera se han establecido las condiciones mínimas para crear espacios de diálogo.

Por todo lo anterior, los objetivos del Milenio no han sido alcanzados y a pocos años del 2015, seguramente estos no podrán ser cumplidos. Pero no se trata únicamente de estos acuerdos, pues a lo largo de los últimos años se han lanzado otras iniciativas provenientes de este discurso globalizador del que hablábamos con anterioridad.

Pese a todo esto, frente a todos los discursos e iniciativas, el mundo se encuentra en un punto crítico, en un momento de totalidad en donde no se vislumbra un futuro estable; el mundo y el hombre se mueven con el impulso de la incertidumbre, la predicción se hace imposible, se han acabado los tiempos en donde el mañana se leía haciendo un ajuste entre el hoy y el ayer, en estos días la “posibilidad de cualquier cosa” se convierte en el futuro más estable con el que se cuenta, pues la tormenta puede ser para siempre o el sol puede ser inagotable pues la sociedad de riesgo ha llegado para quedarse o se puede ir mañana mismo, pero de igual manera no sabemos ya que ésta se rige por una lógica fundamental: la incertidumbre.

4.3 La incertidumbre

Los sujetos, la historia, los hechos, todos los elementos con los que se contaba para generar estabilidad proyectada al futuro, ahora no son sino afiches de un tiempo que se fue, de una realidad que ha sido transgredida en sus bordes, que ya no se contiene en sendas proyecciones o en efectos calculados. La humanidad tendrá que aprender a vivir con la incertidumbre, tendrá que adoptar esta lógica como algo cotidiano, como un elemento más con el que hay que convivir día tras día.

Esos sólidos estancos que le brindaban solidez y que por muchos años ofrecieron cierto efecto tranquilizador, ya no son creíbles pues hoy en día con todo moviéndose, fluyendo, con una realidad que no se mantiene estática el peor error

es intentar predecir lo impredecible. La incertidumbre como futuro, ofrece una única certeza: que no habrá más certezas.

Esta incertidumbre que atraviesa la vida, que le da una forma particular de situarse en la realidad, es también producto de la inestabilidad en la que el planeta se encuentra, la hipermovilidad, el discurso flotante de la globalización, el juego económico y la velocidad con la que todo se disuelve le ha impuesto a los habitantes del mundo la consigna de no esperar nada del futuro, de no buscar opciones y no generar propuestas, sumarse a las imposiciones de una hegemonía que dicta el cómo hay que ser y sobre todo el cómo no hay que ser.

Acerca de esto, Francis Fukuyama en 1989 siendo director del Cuerpo de Planeación de Política del Departamento de Estado de los Estados Unidos, intenta afianzar el discurso de la inoperancia política, de la no participación y la inmovilidad al proponer el llamado "Fin de la historia" (2002) en el que plantea que, dado el desmoronamiento de los regímenes de Europa Oriental, la Perestroika de Gorbachov y el predominio ideológico particularmente neoconservador que caracteriza la producción intelectual del capitalismo, el único camino que queda es sumarse al proyecto neoliberal que en ese tiempo se gestaba en las escuelas de economía que simbólicamente intentaron poner el último clavo en el ataúd de la alternativa marxista-leninista. Esto, a pesar de la importancia del marxismo en la reflexión social de los últimos 150 años.

Pero el propio discurso juega a la contra porque el modelo de incertidumbre se impone a esta realidad, pues a decir del Fukuyama, la imposibilidad de desarrollar alternativas al sistema económico neoliberal estaban negadas a partir de la caída del muro de Berlín y aunque hace énfasis en que su propuesta no es determinista sino que intenta hacer una lectura de la realidad, el fundamento de la misma se encuentra en el estudio de diversos procesos socio-históricos que se han desarrollado a lo largo de la historia de la humanidad, fundamento que como vimos carece de sentido en los tiempos de la incertidumbre. Pese a que la tesis de Fukuyama parecía ser acertada por el análisis funcional que hizo de la historia, en diversas partes del mundo los partidos vinculados a la vieja guardia de los partidos comunistas, pero ahora presentados como izquierdas modernas y renovadas,

siguieron ganando elecciones como en el caso de Argentina, Brasil, Venezuela, El Salvador, Ecuador, Uruguay y Bolivia, países de América Latina que han sido testigos de la alternancia de gobiernos de derecha e incluso regímenes políticos autoritarios a gobiernos de centro izquierda, izquierda moderada e incluso izquierda radical. Pero no sólo en América Latina sucede este fenómeno, en Europa Francia, Austria, Finlandia, Grecia y España son claro ejemplos de este juego de alternancia, África y Asia, en menor grado pero también han vivido gobiernos de izquierda. Esta configuración política del mundo o mejor dicho reconfiguración ha obedecido a la inercia de los movimientos sociales de los 70', particularmente aquellos que tuvieron como componente principal a la juventud. Trabajando desde la lógica de la institucionalidad, estos jóvenes han venido ganando espacios en la vida política. Provenientes de movimientos por los derechos civiles o contra las guerras o incluso movimientos armados o de corte radical, la mayoría de gobernantes de izquierda han esperado décadas a que los sistemas de partidos tengan cabida para sus propuestas, las cuales no solo se han aglutinado alrededor de propuestas tradicionales como la izquierda, sino que algunos de estos también han innovado con partidos políticos más allá, por ejemplo el caso de los partidos Verdes o aquellos vinculados a grupos Feministas e incluso algunos más extremos como aquellos que han hecho de manera intencional o no, parodias de la política como el Partido del Rinoceronte de Canadá o partido McGillicuddy de Nueva Zelanda que proponía una guerra de almohadas por la corona de Inglaterra, o partido Official Monster Raving Loony de Inglaterra que tiene como propuesta fundamental que Europa adopte la Libra Esterlina como moneda oficial.

En todo caso, siendo partidos políticos vinculados a la izquierda o a otras propuestas, lo cierto es que nunca como hoy había existido alternancia política en los gobiernos del mundo, cosa que por cierto en muchos casos no ha significado una mejora en la vida cotidiana de los votantes que los han llevado al poder o que al menos han contribuido con su voto para que estos conserven sus registros.

Pero no sólo lo anterior dio al traste con la tesis del "Fin de la Historia". Casi al mismo tiempo de haber sido publicado el trabajo de Fukuyama, en el orbe se

gestaron diversos movimientos políticos que, para su tiempo, transgredieron el orden común al poner a diversos actores en el centro de la política. Así, la llamada sociedad civil levantó la voz para hacerse presente e impulsar, desde la base, desde el trabajo cotidiano que en las décadas anteriores había estado enfocado al fortalecimiento de los partidos marxistas-leninistas que habían buscado el poder, una perspectiva política diferente, una lógica de participación que excede las instituciones. Sociedad civil organizada es el nombre con la que se ha bautizado a esta forma de participación política que se ha venido desarrollando desde la última década del siglo XX, que puede ser institucional como el caso de las Organizaciones de la Sociedad Civil o no institucional como los grupos organizados en afinidades ideológicas, entre los primeros se encuentran las ONGs (Organizaciones No Gubernamentales), las A.C. (Asociaciones Civiles) o las Fundaciones altruistas, Las segundas están vinculadas más a participación y acción directa como los grupos juveniles en defensa de los derechos de los animales, los grupos por la diversidad sexual, los grupos anarquistas y algunos otros de corte religioso. Entre los primeros y los segundos se tienen diferencias sustanciales en cuanto a métodos y prácticas, pero coinciden en su lejanía real o al menos discursiva con proyectos aglutinados en partidos políticos.

4.4 Movimiento crítico de la globalización

Un escenario común en el que se les puede ver trabajando en conjunto a todas estas organizaciones (institucionales y no) es el llamado movimiento crítico de la globalización el cual, por lo complejo del fenómeno de la globalización, puede aglutinar muchas formas diferentes de crítica, lo que los hace innovadores e integradores de múltiples perspectivas. Así, el movimiento crítico de la globalización se nutre de diversos movimientos críticos de la globalización que en general actúan solos y en algunos casos, distanciados pero que cuando existen coyunturas viables, suman sus posturas a una propuesta concreta.

Evidentemente, el carácter novedoso de estos movimientos estará definido por su contraposición con los movimientos sociales tradicionales, tales como el movimiento

obrero o los clásicos movimientos estudiantiles. La originalidad de estas acciones colectivas que desarrollan debe subrayarse, en por lo menos tres aspectos: a) en los actores sociales considerados la base social de los nuevos movimientos; b) en el contexto social del cual surgen estos movimientos sociales; y c) y en los objetivos que persiguen estos movimientos que, de manera general, parecen estar orientados menos hacia la obtención de bienes materiales y más hacia metas relacionadas con la identidad y la subjetividad (Chihu, 2003).

Sobre esto, Alain Touraine (1997) considera que los movimientos sociales tienen sus raíces en el accionalismo, corriente para la cual la realidad social debe ser analizada a partir de las relaciones sociales y no de las estructuras. Desde esta perspectiva, la acción e interacción social de los actores es lo que da existencia a la sociedad (Chihu, 2003), pues son ellos quienes participan de manera central en la producción y reproducción de la sociedad. Esto quiere decir que los movimientos sociales no apuntan directamente al sistema político, sino que intentan constituir una identidad que les permita actuar sobre sí mismos (regularse por sí mismos) y sobre la sociedad (producir y reproducir sistemas sociales). Esta búsqueda de identidad, es una característica de los movimientos sociales e implica que la meta principal de éstos sea la de dar y mantener un sentido a las relaciones sociales estableciendo críticas desde dentro de estas relaciones, lo que las convierte en críticas pragmáticas que se establecen desde lo simbólico: conocer la sociedad-pensar la sociedad-actuar sobre ella.

En el mismo sentido, Melucci (1996) parte de la crítica de las diversas teorías que se han elaborado acerca de las acciones colectivas, entendidas como, de los movimientos sociales. En su opinión, estas teorías necesitan ser enriquecidas por diversas visiones que traten de explicar los fenómenos de la sociedad contemporánea, en la que los movimientos sociales desplazan sus objetivos de lo político hacia las necesidades de autorrealización de los actores en su vida cotidiana. Por eso: los movimientos sociales tienden a cumplir la función de signos que tornan visible la existencia de problemas cotidianos en ciertas áreas de la sociedad y cuestionan los códigos simbólicos dominantes introduciendo nuevos significados sociales.

La importancia de conceptos como el de “nuevos movimientos sociales” se localiza tanto en el hecho de que esta categoría da cuenta del nacimiento de fenómenos y sujetos sociales nunca antes vistos (Berriain, 1996), como en el hecho de que plantear alternativas a los modelos “clásicos” que tienden a analizar los conflictos exclusivamente en relación con los intereses e identidades de clase. Los teóricos dedicados a su estudio, destacan la novedad de estos movimientos en contraste con los del socialismo clásico y los ubican en el campo de la sociedad civil más que en el de las relaciones de propiedad (Chihu, 2003).

Ante los modelos clásicos de análisis, los teóricos de los nuevos movimientos sociales proponen que la acción colectiva puede surgir a partir de una lógica distinta de la de la estructura económica: por ejemplo la política, la cultural, la de las relaciones étnicas, la de las relaciones entre géneros o la de las relaciones con la naturaleza (Touraine, 1997). En consecuencia, las fuentes de identidad colectiva se pueden formar sobre una base diferente de la pertenencia de clase (Chihu, 2003).

De ahí la importancia que los teóricos de los nuevos movimientos sociales le atribuyen a:

- 1) aspectos tales como la acción simbólica en la esfera cultural con respecto a la acción instrumental en la esfera política.
- 2) los procesos y estrategias dirigidas a promover la autonomía de los actores, en relación con las estrategias dirigidas a maximizar el poder del movimiento social.
- 3) el cambio de valores que sustituyen la orientación de los actores desde los recursos materiales.
- 4) las identidades colectivas observadas como el resultado de procesos de construcción, en lugar de considerar que los actores colectivos y sus intereses se determinan estructuralmente (Melucci, 1996).
- 5) Estos nuevos movimientos sociales que, como dijimos anteriormente, pueden aglutinarse y configurar el llamado movimiento crítico de la globalización, tienen su base en la participación de la sociedad civil, participación que se ha venido generalizando en el orbe como respuesta a lo que ellos mismo han llamado el mal de la Globalización.

“No queremos que nos echen una mano, queremos que nos quiten todas de encima”, consigna que enarbola este movimiento y que desde hace algunos años se erige como eje del foro social mundial. Pero no sólo esto, pues para algunos de estos grupos organizados, dicha consigna se lleva al extremo pues la vida cotidiana se tiene que vivir y asumir como una forma de resistencia, resistencia que no sólo se logra con la conjunción de movimientos sociales pues esto sólo es la resultante de vivir la vida cotidiana desde esta premisa que deriva en una demanda de autonomía.

Lo anterior es muestra de la diversidad que se ha desarrollado en torno a las formas, los fondos, las estrategias e incluso los modelos dominantes que se ven cuestionados a la luz del momento que vive el mundo, pues como ya vimos existen diferentes formas de habitar el mundo, desde la lógica del fin de la historia, pasando por el sentido de la inpermanencia y el consumismo, hasta los partidos políticos, la sociedad civil y el movimiento crítico de la globalización, todas posturas que aunque jueguen en los bordes, siempre tienen cabida en la legalidad, en los marcos jurídicos que incluso la globalización aprovecha como argumentos para marcar los polos en los que se mueve. Dicho de otra forma, el propio discurso de la globalización contempla la crítica y la disidencia, siempre y cuando ésta se encuentre dentro de estos marcos normativos impuestos por el derecho y la legalidad. Así, nadie atenta contra el foro social mundial, los críticos de la globalización que son sometidos y detenidos en las protestas no son enjuiciados, los movimientos sociales alrededor de estas críticas no son considerados como peligrosos. Y esto en gran medida, sí, se debe a que estos grupos de disidentes han hecho énfasis en el respeto a los derechos humanos y han sido cuidadosos en la relación que establecen con grupos políticos (más allá de los partidos) quienes han fungido como baluartes de estos derechos. Con esto no se pretende hacer un juicio de valor ni decir que existe complicidad entre estos grupos y quienes mantienen el discurso globalizador, pues no existe tal cosa, sin embargo, este discurso que aspira a la totalidad, ha desarrollado estrategias para suprimir la crítica, aceptándola, haciendo énfasis en que “se es tan plural, que hasta la disidencia cabe”, jugando a que todo es posible.

Pero ¿qué pasa con aquellos que realmente están fuera del discurso de la globalización?

4.5 Los fuera de todo lugar

*Anda humano no tengas
miedo, anda y frente al
espejo mira a la cara a tu
peor enemigo.*

(El autor)

Con las formas de contraposición que se han desarrollado fuera de los bordes del discurso globalizador, formas que en algunos casos parecen ser disminuidas o formas que por su violencia son maximizadas, formas que sea como sea, están fuera de el argumento de integración del discurso globalizador.

Esta clasificación (aquellas que son disminuidas o mínimas y aquellas que son maximizadas) se vuelve operante en tanto se suprime a los sujetos de la misma y se ponderan los “hechos” en presente como si estos no fueran producto de historias particulares, como si estos hechos fueran producto de la nada, de generación espontánea, como si fueran simulacros que carecen de principio de realidad. Sin embargo y pese a esta lógica de supresión, día a día se observan diversas estrategias que van en el sentido de la desobediencia civil pacífica, la lucha clandestina basada en las armas e incluso de la lucha frontal propuesta por diversos grupos de disidentes.

Entre las primeras, las basadas en la desobediencia civil, destacan aquellas vinculadas a la planeación, desarrollo y puesta en práctica de formas alternativas de habitar el mundo. Entre éstas, destacan las llamadas economías solidarias las cuales se han venido constituyendo paralelo a la propuesta neoliberal de economías totalizadoras que colonizan la vida cotidiana y hacen de ésta un negocio redondo. Estas economías que han representado un modo de subsistencia para muchos de los habitantes de las zonas más pobres del mundo, tienen su fundamento en la crítica al sistema capitalista como motor del mundo, como eje de las relaciones no sólo de monetarias y comerciales sino además de

las relaciones sociales que se gestan a su alrededor. De tal suerte, las economías solidarias buscan romper con la lógica de la aglutinación del capital, suprimiendo el valor del dinero por el del trabajo, ponderando la pragmática por encima de las necesidades creadas por el consumismo. Entonces, prácticas como el trueque o el comercio justo son representativas de estas formas de ver la economía, prácticas que el sistema neoliberal no considera como economías pues estas no implican la reproducción de riqueza sino la distribución de bienes con base al uso y no en el valor asignado por la economía de mercado. Cabe destacar que aunque el sistema hegemónico no las reconoce, estas no carecen de principios ontológicos, epistemológicos, éticos y políticos, pues como se mencionó antes, estas experiencias no son producto del azar.

De lo anterior se desprende lo siguiente: las llamadas economías solidarias se constituyen como una respuesta ante el panorama que la economía global deja a grupos vulnerables, a partir de: a) la búsqueda de opciones para resolver ciertas desigualdades y falta de oportunidades de la economía formal; b) la integración de grupos históricamente excluidos como indígenas y mujeres; c) la recuperación de ciertas formas de economía tradicional, particularmente de comunidades que por su cosmovisión que va contra la propiedad privada fueron negados; d) la construcción y puesta en marcha de una idea de solidaridad más allá de los límites comunitarios; y e) la radicalización de la idea de ecología y cohabitación de la naturaleza.

Hasta ahora estas formas alternas a la economía han logrado impactar en pequeños grupos de personas de algunas comunidades, sobre todo aquellas que viven en pobreza y han logrado sistemas económicos que dan respuesta a sus necesidades más inmediatas de sustento, lo que ha hecho que esta idea se reproduzca a gran escala en proyectos como los denominados “Comercio Justo” o las “sociedades de empresas recuperadas”. Sin embargo y pese a que se ha extendido esta idea, desde este discurso de la globalización se niega toda forma diferente de habitar el mundo, sobre todo aquellas que cuestionan el “estado de las cosas. En este caso, la lógica de los mínimos referentes se aplica como una forma de negar la realidad pues, como ya dijimos antes, para la economía

neoliberal estos modelos, aunque útiles para el intercambio, no son a ciencia cierta modelos económicos, de allí que se les vea como simples sistemas con riqueza folclórica pero no útiles para la vida cotidiana.

En el mismo interés crítico aunque con intensidad, fundamento, argumentación e incluso sentido diferente, otras formas se despliegan en el mundo, formas que por su violencia despiertan interés global pues su impacto en el corto, mediano y largo alcance se ha dejado sentir en el planeta en las últimas décadas. A partir del 2001, -del 11 de septiembre del 2001- la palabra Terrorismo se ha insertado en el lenguaje común y no resulta raro en discursos de corte políticos, económicos e incluso en aquellos que van más en el sentido de las relaciones sociales como aquellos discursos de integración pronunciados por candidatos a la presidencia de países involucrados en la “lucha contra el terrorismo”.

Este fenómeno social, aunque tiene mucho tiempo de existir, ha adquirido relevancia a partir de los atentados en una de las ciudades más importantes de los Estados Unidos de Norteamérica cuando un grupo terrorista llamado Al-Qaeda secuestró cuatro aviones de American Airlines, y de United Airlines, dos de los cuales fueron estrellados en las Torres Gemelas del World Trade Center en el corazón de Nueva York, otro en la sede del Departamento de Defensa conocida como “Pentágono” en Washington, D.C. mientras que el cuarto cayó en un campo de Shanksville, en Pensilvania. Todos secuestrados por células terroristas perfectamente entrenadas para pilotear los aviones, entrenamiento que por cierto recibieron en escuelas de aeronáutica civil en los propios estados Unidos, de los cuatro aviones, tres cumplieron su cometido. El tenía como objetivo Camp David (casa de descanso del presidente en turno de los EUA) se cuentan diversas versiones del por qué no llegó a su objetivo; una de ellas menciona que la tripulación y los pasajeros ofrecieron residencia lo que provocó que los terroristas terminaran por estrellar el avión. Otra de las versiones menciona que uno de los pasajeros logró comunicarse con el FBI (Federal Bureau of Investigation) y dar su ubicación, lo que provocó la movilización de aviones caza de la fuerza aérea norteamericana que, al no poder controlar la situación terminaron por derribar el avión. En cualquier caso, el avión no llegó a su destino.

Si bien éste no es el primer atentado terrorista en los Estados Unidos, lo cierto es que ni el atentado contra World Trade Center en 1993, ni el atentado en el edificio de Oklahoma en 1995, ni los atentados contra las embajadas norteamericanas en Kenia y Tanzania en 1998, habían generado tal conmoción como lo ocurrido el 11 de septiembre. Ningún atentado había sido tan seguido por la prensa que incluso transmitió en directo el choque del segundo avión contra la segunda torre, la huelga de acontecimientos había llegado a su fin, alardeaba Baudrillard diciendo a la cara del mundo:

Acontecimientos mundiales hemos tenido muchos, desde la muerte de Diana al Mundial de Fútbol — o acontecimientos violentos y reales, desde guerras a genocidios. Pero un acontecimiento simbólico de envergadura mundial, es decir, no sólo de difusión mundial, sino que ponga en jaque la propia mundialización, ninguno. A lo largo del estancamiento de los años 90 fue la «huelga de acontecimientos». Pues bien, se acabó la huelga. Los acontecimientos han dejado de hacer huelga. Con los atentados de Nueva York y del World Trade Center estamos incluso en relación con el acontecimiento absoluto, la «madre» de los acontecimientos, con el acontecimiento puro que concentra en sí todos los acontecimientos que nunca tuvieron lugar.

Que hayamos soñado este acontecimiento, que todo el mundo sin excepción lo haya soñado, ya que nadie puede no soñar la destrucción de cualquier poder que se convierte en hegemónico hasta ese punto, eso es inaceptable para la conciencia moral occidental, y sin embargo es un hecho, cuya medida la da la patética violencia de todos los discursos que quieren borrarlo. (Baudrillard, 2002, p.14)

Y con el fin de la huelga de acontecimientos, también se echó a andar el *dispositivo apocalíptico* (Glucksmann, 2005) pues para todos aquellos que se preguntaban cómo sería el apocalipsis la prueba viviente se presentaba ante sus ojos. Un puñado de hombres armados con navajas fueron capaces de cimbrar al mundo, sin ninguna razón o propósito político, si ninguna reivindicación ideológica o principio religioso fuera del atribuible a la distancia entre religiones, sin más intención que la de sembrar el terror, pues el terrorismo dice Glucksmann (2005, p.31): “es la agresión urdida contra civiles en tanto que civiles, inevitablemente sorprendidos y sin defensa. Que los que cogen rehenes y los masacradores de

inocentes vayan vestidos de uniforme o no, empleen armas blancas o no, no cambia nada. Que enarboles ideales sublimes tampoco cambia nada, sólo cuenta la intención declarada, operativa, de acabar con cualquiera". Por eso el recurso sistemático del coche bomba que mata azarosamente al mayor número de transeúntes o los atentados suicidas, que dicho sea de paso representan la supresión absoluta de toda la vida, incluso la propia, la de los atacantes que se inmolan ante multitudes, por eso nada importa cuando se porta una bomba, cuando se oprime un detonador, por eso es que el terrorismo desenmascara la intención nihilista de los terroristas que sin más se muestra sin tabúes, sin reglas, sin fe ni ley. Y Glucksmann pregunta sobre esto:

¿Por qué iba a disimular su odio desenfrenado? Y el mismo autor responde: Si el odio multiplica por diez el miedo que difunde. Ningún límite geográfico, político, moral o ideológico encuentra justificación ante sus ojos. Masacra a los suyos y no menos a los extraños, a los paseantes y a los militares, a los recién nacidos, a las niñas y a los viejos. En esta transgresión permanente de toda contención dictada por los usos y costumbres, afirma el terrible furor, la hybris griega, el furor latino, donde los antiguos localizaban el motor de la tragedia y la dinámica de las catástrofes. Mientras el guerreo tradicional se desloma para domar en sí mismo y contener en el otro una rabia salvaje de la que quiere permanecer dueño y no acabar esclavo, el poseso de hoy se convierte en su furor sin distancia, sin escrúpulo, sin vuelta atrás..."

Los límites que el terrorismo desconoce representan una ruptura que se ensancha cada vez que una bomba explota, son grietas que permiten ver al hombre hacia lo más profundo de sí, de sus miedos que se cristalizan, que fragmentan la vida cotidiana, que nombran la barbarie, que le recuerdan que el odio existe, que agita, que no se detiene con el paso del tiempo, con los límites de las fronteras, con los transitaros de las ideologías, pues odio es una forma estable de accionar en el mundo, de situarse en un paraje, de planear y ejecutar.

El odio dice Glucksmann (2005, p 45)"es el arte de conservar, alimentar, engordar una cólera, a base de contarse historias horribles. Pero no cualquier tipo de

historias. Preferentemente las que la convierten en abismo, allí donde todo desaparece". El terrorismo crea estas historias, concede simulacros apocalípticos a la realidad, construye fábricas de bombas humanas, lanza mártires a la casa de inocentes, crea historias horribles sobre seres horribles.

Y el discurso de la globalización no contribuye a revertir lo anterior, pues en muchos sentidos maximiza el impacto de los atentados terroristas reproduciéndolos de forma indiscriminada, generando miedo, reproduciendo el miedo y enriqueciéndose a costa de esto y como ejemplo lo que paso después de los atentados a la torres gemelas con el aumento de las ventas de filtros potentes que podrían limpiar de venenos potentes el agua, pues la historia fatal hablaba de que lo terroristas atentarían contra los mantos acuíferos. Aumentó de igual, manera, la compra de detectores de metales y bombas pues la historia fatal habla de atentados en lugares públicos como centros comerciales e incluso la venta de armas aumentó pues ejerciendo el derecho a poseer armas dictado en la segunda enmienda, algunos estadounidenses adquirieron armas de manera legal. Tal pareciera que los atentados terroristas del 11 de septiembre del 2001 también le redituaron a las empresas encargadas de la comercialización de estos artefactos y no sólo eso, pues la economía norteamericana que en ese momento se encontraba mermada, recibió un respiro reactivando la industria de la guerra. Las historias terribles pusieron a Estados Unidos de Norteamérica en la alerta que como en otras ocasiones, generó cierta unidad del mundo en contra de un frente en común: los emisarios del terror, Al-Qaeda.

Así, al igual que en la guerra del Peloponeso que unificó al mundo en contra del enemigo en común; fue la peste el mundo se unió en contra de este nuevo enemigo que irrumpía en escena, así de facto. Y la cruzada contra el terror empezó con la invasión a Afganistán, país que según los informes de inteligencia del gobierno norteamericano, protegía a los terroristas. Y la guerra contra la nueva peste trajo consigo más peste y los aliados de la gran cruzada sufrieron las consecuencias: Madrid, estación de atocha, 11 de marzo del 2004, varias bombas son colocadas de manera sincrónica para explotar justo al pasar por los andenes de la estación, 191 muertos, un error de cálculo impidió que la sincronía matara a

muchas más personas; Londres, bombas que detonan en el metro y en un autobús, 4 atacantes suicidas, 56 personas muertas, es el 7 de julio de 2005. Ambos aliados de la lucha contra el terrorismo, Inglaterra y España han sufrido en sus capitales políticas el horror de esta nueva guerra, la guerra contra nada, contra puñados de hombres que pueden pasar por simples ciudadanos, hombres clandestinos que juegan a ser fantasmas, hombres cualquiera que pueden esperar pacientes a la vuelta de cualquier esquina, el odio se reproduce y la ofensiva militar se extiende hasta Irak, país rival ideológico pero también económico de los Norteamericanos y particularmente de la familia del presidente en turno que tiene su fortuna invertida en la industria del petróleo.

Este momento del mundo se observa como un salto cualitativo con respecto a otros momentos que ha vivido el ser humano. Todo fluye sin espacios ni distancias, se rompen las limitaciones topográficas, las fronteras se hacen porosas y el tránsito de mercancías y personas se hace incontenible; ya no se trata sólo de barreras materiales pues el mundo se contiene en la palma de cualquier mano y bastan algunos comandos para viajar a través de la internet hasta los lugares más recónditos, aprender ideología o formas de vida diferentes. Los ciudadanos cada vez son más cosmopolitas y, en este contexto, el conocimiento se hace necesario y el flujo de información no encuentra límites. El mundo en la palma de la mano es posible gracias a que no existe ninguna contención posible para el intercambio de datos. Todo es hipermóvil, es decir, que no sólo se mueve, sino que se mueve a velocidades en espacios y tiempos que incluso no se han delineado. Para seguir a Bauman (2005), nada se cristaliza por el contrario, aquello que se asumía como sólido se hace líquido y se mueve con la inercia de lo hipermóvil. Se acabaron los paradigmas totalizadores, se vinieron abajo las visiones unívocas, y todo quedó al margen del movimiento incontrolable; todo, incluso el movimiento mismo. Por eso se hace énfasis en una nueva dimensión de tiempo y espacio que hasta ahora no se ha descifrado. Se concibe a la posmodernidad como un momento viable del mundo, una posibilidad innegable y, al mismo tiempo, como producto de un mundo en donde todo se mueve, una posibilidad incierta. El futuro, como dijimos antes, ha dejado de ser previsible: lo posible de cualquier cosa le consta a los

habitantes del mundo. Nada se mantiene en estabilidad constante y la concepción de “porvenir” es poco menos que una referencia a lo que se desea tener: el futuro en sí se ha convertido en una categoría que habitan las incertidumbres.

El orbe ha cambiado radicalmente en estos años y de esto dan cuenta los medios de comunicación, que también se han transformado radicalmente; de ser un vehículo para conocer al mundo, ahora se han convertido en generadoras de mundos, en diversificadores, a conveniencia, de opiniones a conveniencia. Es capaz de derribar tendencias o edificar pedestales, pueden modificar radicalmente la percepción y concretar en forma, que no en fondo, imágenes decisivas para los habitantes del planeta. La lógica del “tiempo real” es el nuevo *modus operandi*; la cruzada de Estados Unidos de Norteamérica contra lo que ellos han llamado el terrorismo global ha sido la primera guerra transmitida en este modo de “tiempo real”. Aunque los medios de comunicación se jacten de imparciales, lo cierto es que esta lógica no se aplica cuando un grupo editorial decide qué contenidos sí se muestran y cuáles no. Los medios y su papel se han modificado sustancialmente y ante estos poderes fácticos que se constituyen en torno a ellos, es que los sujetos críticos levantan la voz.

La realidad, lo que se vive día a día, es lo que cuenta, pues el interés radica en habitar el mundo lo más acorde posible al mundo mismo. Todo fluye, todo se mueve, y existe una industria ligada a los medios de comunicación que pretenden incidir en la esfera más íntima con la que los seres humanos cuentan: su cuerpo. Es así como Tokio se convierte en un laboratorio, un campo de pruebas y las firmas más influyentes del mundo construyen modelos asociados a la moda; si los productos se consumen y funcionan en Tokio, hay garantía de que en el mundo se venderán y serán vistos sin importar las fronteras que tengan que atravesar. Consumir en los tiempos de la globalización también significa sacrificar una parte de sí, hacer de uno mismo un escaparate, arriesgar al ser, ser en torno a la nada. La moda es una forma de máxima social, una saturación de la vida cotidiana que no tiene límites reales: es la representación de lo que no existe y que, paradójicamente, se extiende hasta los lugares más recónditos del orbe. La democracia del mercado opera de una forma sutil que declara al unísono: “todo

puede pertenecer a todos". Mientras, la lógica de la masificación también opera a la contra y genera distinciones, pues la democracia se convierte en un discurso sin fondo, sin correlación con la realidad. Se vuelve palabras que pierden consistencia al confrontarse con la vida cotidiana: la democracia sin principio de realidad tiende a negarse, a suprimirse a sí misma y a obviar la intención, ya que el mercado no es para todos. Muchos no son capaces de tener acceso a él: hace falta algo más que los aparadores para saturarse de bienes que proporcionan felicidad.

El consumo se ha convertido en una práctica exacerbada que poco tiene que ver con la satisfacción de necesidades básicas. Se observa con más frecuencia cómo las sociedades integran a su vida cotidiana productos elaborados que, en algunos casos, se presentan como inútiles y en otros, resultan en imposiciones de una sociedad de consumo que tiende cada vez más a consumirse a sí misma, a agotarse, a arriesgarse en medio de prácticas que exponen al ser, que lo limitan y lo enfrentan (que no confrontan) contra sí mismo. La lógica de la globalización genera más necesidades: con estrategias vinculadas a la generalización del consumo crean simulacros como la democracia del mercado, mas no queda claro si esto se refiere a la posibilidad de todos los habitantes del mundo a comprarlo todo o de todas las empresas a venderlo todo. En este contexto el planeta, como forma física, ha sufrido cambios que se manifiestan cada vez más intensamente. Por ejemplo, los cambios climáticos producto de la transformación de los recursos en combustibles, la devastación de bosques y selvas, así como la sobreexplotación de hábitats naturales. Todas estas prácticas han acelerado dichos cambios hasta hacer palpables sus consecuencias: deshielo de los polos, extinción de especies, aumento en la intensidad de fenómenos como huracanes y tormentas tropicales, migración de especies y disminución de la calidad del aire que cada vez más alberga partículas nocivas para los seres humanos. Esto ha llevado a los gobiernos del mundo a pensar en propuestas como el protocolo de Kioto que, a pesar de estar legislado dentro de un marco normativo aceptado por todos los participantes, no ha logrado efectividad a lo largo de los años que lleva en vigencia.

Sumado a esto, fenómenos como la pobreza se dejan sentir con gran fuerza en diversas regiones del mundo, particularmente en aquellas que históricamente han sido disputadas por naciones consideradas como las más fuertes, como África y Latinoamérica. Éstas se encuentran en los primeros lugares de desigualdad en la distribución de la riqueza y en la generación de políticas públicas de combate a la pobreza. Tan es así, que organismos internacionales como la ONU, apoyados por organismos financieros como el FMI y el BM, han propuesto diversas estrategias para el combate de la misma. Las “Metas del Milenio” y los “Programas Regionales de Desarrollo” son ejemplos de programas vistos desde un enfoque particular, es decir, una visión de mundo desde arriba, desde los dueños del capital que tienen una idea particular de habitar el mundo, de relacionarse, de generar economía, y de operar relaciones sociales. Incluso manejan categorías específicas de tiempo, pues habitar el presente es parte de una historia que se piensa aislada; al ser herederos del mundo, su futuro se tiene que pensar como estable y por eso se niega la incertidumbre y se planifica con cinismo.

Esta es la parcela en la que la globalización encuentra terreno fértil: en la negación de la realidad y en la intención de ocultar aquello que resulta incómodo, como la pobreza, el hambre y la miseria, los daños colaterales del medio ambiente, la puesta en práctica de mecanismos de exclusión para pueblos enteros, la privación del derecho a habitar desde la diferencia, y la nula responsabilidad sobre esto. Este es el mundo que va en marcha y que se mueve con tal violencia que parece humanamente imposible detener. Lo anterior sucede a escala planetaria pues no hay diferencia entre lo que conocemos como Oriente y Occidente; no parece haber muchos desacuerdos entre estos dos polos políticos cuando se trata de impulsar un discurso tan estructurado como el vinculado a la globalización. Para evitar sutilezas o falsas apreciaciones, en la categoría de “lo económico” se han limado asperezas y lo mismo da tener socios comerciales en Afganistán o la India o Taiwán, que en Canadá o Inglaterra, pues el dinero de los no-occidentales vale lo mismo que el de los occidentales. La categoría se vuelve inoperante a la luz de las necesidades o necedades económicas de aquellos que, cuando se trata de cuestiones culturales, levantan la voz cuestionando la vida

cotidiana de los otros, las formas culturales, las cosmovisiones y las propias acciones en torno a creencias y actitudes frente a la vida. La categoría de oriente y occidente que se siguieren en este trabajo como categorías enteramente políticas, se hacen inútiles cuando el interés económico sobrepasa al discurso. Estados Unidos es socio comercial de Rusia y de China, y lo mismo compra goma arábica a Afganistán que negocia acuerdos petroleros con Arabia Saudita, pues la disyuntiva de origen es política, de dominio, del supuesto derecho para “enfilarse” al mundo hacia algún punto en particular.

Cada vez se puede observar con más frecuencia cómo la cultura de oriente se infiltra en la vida cotidiana de occidente. Las prácticas espirituales, las religiones, la comida, la música y el baile, las aproximaciones con ciertas prácticas de adivinación o predicción del futuro, son sólo algunos ejemplos de esta integración. De los templos budistas son llevados hasta los *penthouses* de Nueva York la yoga o los ejercicios de contemplación y relajación; desde los restaurantes de Beijín son llevados hasta los comedores industriales de Londres, diversos platillos que tradicionalmente pertenecen a la cultura china; de un paraje perdido en Nueva Delhi son llevadas hasta algún *coffeeshop* de Ámsterdam las notas armónicas de música hindú; y desde alguna choza de una comunidad en Aruba son llevados hasta París los caracoles y los huesos con los que se pretende adivinar el futuro. Oriente y Occidente están más cerca de lo que se cree: ambos se mueven con la inercia de estos cambios descritos con anterioridad y, de la misma manera y aunque con lógicas diferentes, responden a estos cambios que se miden a escala planetaria.

Sin embargo, no sólo las estructuras han cambiado, ni nada más nuevos discursos han aparecido; en general, la vida cotidiana se ha transformado y su motor, aquello que lo mueve, se está transformando de igual manera (Baudrillard, 2002), pues los sujetos no son ajenos a su contexto y así como éste ha venido cambiando, la inercia también ha hecho que los sujetos se modifiquen. La historia de los *hombres* está llena de vuelcos y sobresaltos, de acontecimientos (*Ibíd*), y de pequeñas historias que se concatenan y crean grandes historias que al final crean otras más: una bola de nieve que termina

por ser una avalancha. Durante mucho tiempo, la historia como disciplina se ha encargado de intentar dar cuenta del transitar del mundo y del paso del hombre por el mismo. Para ello, ha desarrollado diversas técnicas que prevalecen hasta ahora; una que centra los fenómenos sociales en los actores, otra que pone en el centro las fechas, y una última que enfatiza los hechos. Sin embargo, desde hace algunos años, se han intentado diversas miradas, otros métodos de aproximación que van en el sentido de la no-fragmentación, de no ver como aislados cada uno de estos elementos. Así, al conjugarlos y al ordenarlos de cierta manera aparece en escena el estudio de los *procesos*; es decir, el estudio de aquello que queda de la *misstura* de los actores, las fechas y los hechos poniendo énfasis en aquello que los liga. Los *procesos* como resultante de estas interacciones es lo que ha construido la historia de los hombres, esta historia que por más que se intente no puede sacudirse y se lleva cargando en la espalda, una historia que por más que se niegue no puede ocultarse.

El tiempo, dice Bajtín (2002), es la medida de lo único e irrepetible. Nada está allí para siempre y por mucho que se pretenda mantener intacto, el paso del tiempo lo cambia todo: el mundo y su tiempo han cambiado la visión de hombre que el propio hombre había construido. Ya Foucault daba cuenta de ello al “escandalizar al mundo al enunciar que el Hombre, concebido como sujeto, era un concepto histórico y construido, perteneciente a cierto régimen del discurso y no una evidencia temporal capaz de fundar derechos o una ética universal. Anunciaba el fin de la pertinencia de este concepto, toda vez que el único tipo de discurso que le daba sentido estaba históricamente caducado” (citado en Badiou, 2004, p.28). Más Foucault no intentaba lo que Fukuyama sí intentó años después, ni tampoco buscaba la justificación del discurso de aquellos que bailan alrededor de la hoguera anunciando el inminente cataclismo, no. Este autor pretendió construir una crítica que se contrapusiera a un discurso egocéntrico que, particularmente, se construyó en Europa; un discurso que aunque es previo al discurso de la globalización, le sirvió de argumento para generar una visión particular del *hombre*. Esta visión antropocéntrica que empezó por desarticular las críticas de los intelectuales como Foucault, tachándolos de dogmáticos,

estaba centrada en la idea de enfrentar al *hombre* en plural contra el hombre en singular, enfrentamiento que fue tomando fuerza con el avance del siglo XX y que tuvo su cúspide en 1945 cuando dos bombas atómicas lanzadas sobre Nagasaki e Hiroshima dieron cuenta de la barbarie de la que es capaz el ser humano.

El secreto atómico, dice Glucksmann (2009), quedó a resguardo de la nación más poderosa del mundo; a ellos se les legó la responsabilidad de guardar el arma más mortífera jamás construida. En otras palabras, les fue legada la responsabilidad de no destruir al mundo, además de la responsabilidad de velar por que nadie más intente hacerlo. Algo similar sucede con el *hombre*, pues la responsabilidad de cuidar aquello que significa ser hombre parece haber sido relegada a alguien en particular. Ante la muerte del hombre, el discurso globalizador toma la pauta y construye una idea centrada en el consumo, en la necesidad material de lo material, en la búsqueda de *status*, en la lógica de exclusión que se gesta desde una mirada particular de mundo, la de la globalización. Este enfrentamiento entre el *hombre* y el hombre tiene su origen en la disputa entre la idea de *comunidad* y la lógica del individualismo (Apel, 1994) que, aunque no puede atribuirse directamente al proceso de globalización, es claro que en los últimos años se ha venido acentuando a la luz las prácticas de exclusión que se proponen desde el discurso globalizador. Como acabamos de decir, la segunda mitad del siglo XX fue decisiva para la humanidad, pues ante lo que son capaces de hacer, los hombres decidieron regularse e incluso sancionarse cuando se piensa estar faltando a la conciencia unánime. Enfrentar a la unidad contra la colectividad es esta unanimidad que se cristaliza en actos aprobados socialmente como el consumo, la fragmentación del *nosotros* (Levinas, 1997), la ruptura del mundo de lo real y la emergencia de lo virtual. Sacudirse el pasado, exponer al ser hasta el sacrificio, habitar y habituarse a los simulacros, y moverse con la inercia de la hipermovilidad sin cuestionar o cuestionarse a sí mismo, todo esto sumado a la imposibilidad de conocerse a sí mismo.

¿Qué implica esta lucha del hombre contra el *hombre*? En un primer momento supone la fragmentación de sí: el debate comienza cuando uno se mira incompleto, cuando un hombre se da cuenta de que aquello que tiene no le es suficiente, pues para los demás carece de *status* o si lo tiene, no es aquel que desearía. Ha aprendido que el consumo es lo que genera posición en la realidad y negarse a él convierte a los humanos en retrógrados, en subdesarrollados (esto último visto desde una lógica particular de desarrollo), y en excluidos del mapa del progreso. De allí que la necesidad de consumir tiene una intención clara: *ser* en el consumo, ser lo que se consume y en todo momento hacerle ver al mundo que aquello que se es puede cuantificarse en dinero: entre más dinero se invierta en lo que se consume, más *status* se tendrá. Por eso la moda es un negocio tan rentable: en el afán de no quedarse fuera, los sujetos son capaces de casi cualquier cosa. Por eso el consumismo es también una negación de la existencia: es una expresión más de esta lucha contra sí mismo, pues al consumirse el *ser* se arriesga a perderse y a extinguirse. Este *ser* en el consumo es un *ser* que en origen se mira a sí mismo como incompleto, con la necesidad de existir mediante aquello material que lo suma a algún grupo de referencia. Se trata de un *ser* incompleto, pero no sólo porque le sea imposible tener todo lo que desea, consumir todo lo que quiere, sino porque esta clara intención de posicionarse lo sitúa en contra de los *otros* con quienes comparte la realidad. En tanto se pelea la singularidad contra la pluralidad, el *ser* se opone al *otro*, pero además, en el plano de las relaciones cotidianas, el *otro* representa un contrincante en esta búsqueda de *status*, pues no sólo hay que llegar a un lugar, sino que hay que mantenerlo a costa de lo que sea. Lo anterior podrá parecer un exceso; sin embargo, cuando esto se contrasta con la realidad se observan con claridad algunas de estas pautas de competencia que se desarrollan en la vida cotidiana.

Por ejemplo, estudiar, sobre todo en los niveles no básicos, representa una competencia con *otros*. Desde el proceso de ser admitido en una institución, las clases con tabuladores numéricos que pretenden representar el grado de conocimientos de uno u otro alumno, la competencia por becas o estímulos que

en algunos casos se ofrecen a los mejor posicionados en estos tabuladores, representan elementos de competencia que van determinando el actuar de los sujetos en sistemas como el educativo. De esta manera, el estudiante que en el pupitre de junto es también un competidor, alguien que puede arrebatarse los triunfos escolares, un competidor al que hay que vencer. En el mundo laboral sucede algo similar, pues en medio de la angustia de los salarios y del inminente “casi despido”, los sujetos compiten por puestos, por estímulos, por productividad, por récords perfectos de puntualidad, con horas extras, y trabajo extra (remunerado o no), preparándose al mismo tiempo que se está trabajando e, incluso, renunciando a momentos de intimidad consigo mismo, “pues el trabajo puede requerirlo en cualquier momento y no hay espacios para descansar o socializar”. Así que el compañero de cubículo es también un rival al que hay que derrotar, pero no sólo a él, pues bajo el argumento de la mano de obra barata, el que está buscando empleo puede emplearse más barato, así que no sólo el que se conoce en los centros de trabajo, sino además el que no se conoce, es también un potencial enemigo.

La competencia, esta lógica de pelear por lo que sea sin importar contra quien se haga, es también una forma de aislamiento que el discurso de lo global ha previsto y, aunque no pareciera que en un principio operara de esta manera, la emergencia del mundo virtual nos hace pensar que hay cierta conciencia de este aislamiento. Si todos son competidores, si se tiene que tener certeza de que en cualquier momento “alguien” puede arrebatarse un empleo o un lugar en la escuela, también se tiene que tener certeza que el aislamiento es lo que puede proteger a los sujetos de estos peligros fuera de él. Así, las relaciones van transitando del mundo real al virtual: cada vez se desarrolla más y más *software* para “chatear” e intercambiar información de la vida cotidiana. Es posible mostrar fotos, crear perfiles, hablar de lo que sea, pero escudándose en la seguridad que ofrece estar detrás de una pantalla, desde un lugar de confort, un espacio de seguridad en donde se supone que nada se arriesga. Se niega incluso la posibilidad del riesgo que corre naturalmente el *ser* al enfrentarse a un otro desconocido. El repliegue estratégico hacia lo virtual también está matizado

por ciertas condiciones materiales objetivas como la inseguridad y lo difícil de habitar en ciudades tan diversas; sin embargo y pese a la situación, el problema es que no se ha terminado de entender que el acercamiento a los *otros* puede hacerse de manera cotidiana, con aquellos que se tiene al lado, con esos mismos con los que pasan las horas chateando. No se trata de hacer sólo una crítica que se pueda interpretar como negativa, pues pese a la deshumanización que la tecnología trae consigo, el problema no está en la existencia de la misma, sino en el uso; no como mediador, sino como interlocutor que los humanos hacen de ella:

La relación técnica del hombre con la naturaleza no es entonces otra cosa que la modalidad con la cual se expresa en nuestra época la originaria copertenencia (Gestell) del hombre y el ser. En esta copertenencia son custodiadas la verdad del ser y la esencia del hombre. Aquí se esconde la ambigüedad de la provocación científico-técnica, que es al mismo tiempo peligro y destino. (Bianco, 2002, p. 26)

La transición que propone Bianco de la antigua copertenencia a la naturaleza y la nueva copertencia a la tecnología es tan peligrosa como parece, pues al plantearse la sustitución de algo que ha sido tan sustancial para los seres humanos como lo es la naturaleza, a algo que obedece al mismo mando del hombre, se puede generar una idea errónea de copertencia. De ninguna manera podrá existir punto de comparación entre ambos: la naturaleza provee, otorga, descifra al hombre y existe con él, sin el hombre y a pesar de él, mientras que la tecnología es una invención del hombre y la sustancia que puede tener depende en gran medida de la acción del hombre. Copertenecer a la tecnología es un engaño poco sutil, ya que la copertenencia del hombre es, en todo caso, con el hombre mismo; luego entonces, por lógica, se pertenece a sí mismo, pero no se copertenece con nada ni nadie más. Generar algún tipo de relación con otros en el mundo virtual, a la luz de lo anterior, resulta igualmente engañoso. Aislarse, replegarse a un lugar que es más bien un no-lugar, es una tarea que se enseña hoy en día: supone una negación de la *comunidad* y, al mismo tiempo, refleja una pulsión de muerte pues el aislamiento. Quedarse solo es un ejercicio de

soledad y, aunque ésta en algunas culturas es condición para el conocimiento de sí, como todo en los tiempos de lo “hiper” se maximiza, la soledad también se lleva al extremo y no sólo se vive con ella como consecuencia lógica de habitar este momento del mundo, sino que se procura con prácticas específicas de aislamiento.

La soledad genera un marco particular, un contexto específico, un hábitat estable que da una imagen de seguridad. Pudiera parecer que estar sólo significa estar seguro, pues una persona no se arriesga al mantenerse en un espacio en el que tiene control de todo. Cuando el sujeto se repliega hacia sí mismo, cuando se guarda para sí y se aísla, crea un simulacro de seguridad y de control que desde esa lógica lo mantiene a salvo de peligros externos; sin embargo, también lo mantiene lejos de los *otros* en un estado de sitio autoimpuesto. Este aislamiento termina por incomunicar con los *otros* y, en consecuencia, termina por alejar al hombre del hombre. Aislarse del mundo, que es también un mundo compartido, aislarse de todo y confinarse a espacios como lo virtual, es una negación de la realidad (entendida ésta como la vida compartida) y una supresión del infinito (Levinas, 1972), ya que también orilla al vacío, pero no a la *nada* de Nishida (2004), sino al vacío absoluto que deja huecos.

Aislarse, quedarse solo, estar seguro lejos de los *otros*, convencerse de que esa es la forma de habitar el mundo, es también la aceptación de que cualquiera fuera de uno mismo es un potencial enemigo. Alguien con quien se tiene que compartir la escuela, el trabajo, la vida cotidiana, ese alguien es una amenaza, pues pone en juego a la integridad y a la vida “armónica”. Ese otro es un extranjero, un invasor de la tierra prometida, un elemento que irrumpe, que dificulta la trascendencia, y que rompe la armonía creada desde la idea de seguridad y de confort, porque ese otro, esos otros, esos que antes fueron vecinos, amigos, compañeros de trabajo y escuela, son un peligro para la estabilidad proyectada al futuro. Por eso son tan socorridas las campañas de productividad laboral para conseguir mejores puestos; resulta similar a lo que pasa con los concursos de becas por aprovechamiento escolar o incluso, previo

a estos dos, la preparación para la búsqueda de trabajo o el ingreso a la escuela, así como los exámenes de selección para ello, que en realidad son exámenes de selección que etiquetan a los alumnos, lo segmentan y lo ponen en algún lugar del escalafón en los sistemas educativos (Bourdieu, 1997). La vida cotidiana y las relaciones en torno a ella, son todas habitadas por otros, por aquellos que también compiten potencialmente por el mejor lugar en ellas. De allí que existan las disputas en la vida diaria, en el ámbito público, en el quehacer cotidiano, en el tráfico diario, en la compra de víveres, en el paso de la *vida sistémica* al *mundo de la vida* (Habermas, 2008).

La ruptura con el *otro* es una herencia sujeta a la primera condición de la *Modernidad*:

La libertad de todos y de cada uno es en efecto la verdadera novedad de la modernidad. Si para los antiguos los hombres nacían diferentes, con diferentes status y diferentes derechos, basados en el privilegio concedido a quien tiene una cierta condición jurídica, para los modernos los hombres nacían libres e iguales. No obstante, si el principio de la [primera] modernidad ha acompañado este proceso de la conciencia de que asiste a la emancipación del hombre, del peso del pasado y de la tradición, la cultura contemporánea ha advertido su naturaleza nihilista y extrañante. (Bianco, 2002, p. 25)

Se trata de una naturaleza nihilista porque supone la negación de todo y, extrañante, porque sigue la reconstrucción del todo como si éste nunca antes hubiese existido. La libertad que propone la *Modernidad* está basada en un ideal sin sujetos, sin el reconocimiento de los mismos; por el contrario, tiene la intención de romper con prácticas colectivas mediante el establecimiento de la libertad individual, que no sólo es carente de sujeto, sino además de idea de mundo, pues al suponer que se puede ser “individual”, se niega a los *otros*, a esos otros que habitan la realidad y comparten parcelas de la misma. En este sentido, los Estados modernos han limitado las formas de relacionarse entre los sujetos: a lo único que se puede acceder hoy (esto es, entre sujetos que no se conocen) es a ser ciudadano, compartir con *otros* la característica de habitar un mismo país, una misma región, y (al menos en el discurso) comparten también un *status* jurídico similar y tienen (también en el discurso) los mismos derechos

y obligaciones. Hablamos de ciudadanos que delegan la responsabilidad del encuentro con el *otro* a las coincidencias o a los eventos fortuitos, como compartir un espacio y un tiempo particular. Sin embargo, esta categoría de ciudadano dista mucho de aquella categoría griega en la que los hombres se asumían como ciudadanos en tanto se hacían cargo de los asuntos de la ciudad, de la *polis*. Esta nueva categoría de ciudadano impone de antemano una distancia entre sujetos, pues las relaciones están mediadas por el *mundo sistémico* (Habermas, 2008), que es el regulador de las relaciones institucionales. Así, ser ciudadanos significa respetar y procurar las leyes, cumplir con obligaciones jurídicas según los documentos constitucionales propios de cada país, y hacer valer el estado de derecho acudiendo a instancias formales para resolver conflictos. Todo lo anterior son lineamientos dentro del orden del *mundo sistémico*, pero para el orden del *mundo de la vida*, sólo se tiene la siguiente: vivir en convivencia con los otros ciudadanos.

Como vemos, ser ciudadano de un estado moderno, por muy liberal que sea, se reduce a cumplir una serie de normas de convivencia que no ofrecen en ningún momento la posibilidad de establecer formas de convivencia más cercanas. El mundo y su momento actual es uno de resignificación de la *modernidad*, pues en la transición de los estados modernos a los estados regidos por el discurso de la globalización, a la libertad individual, resultado de la ruptura de la idea de libertad colectiva y de bien común, se le ha puesto de colofón a la intención de ser ciudadano:

El Estado, coloca en la base del pacto de ciudadanía, no una concepción del bien común sino abstractas reglas de justicia, que conceden los mismos derechos y el mismo trato a individuos con ideas de convivir diversas²⁶. Siguiendo la concepción liberal, una sociedad puede perseguir una común idea de justicia sin compartir una idea común sobre el bien,

²⁶ En la teoría del filósofo Jonh Rawls se distingue entre el bien y lo justo. Mientras las concepciones del bien son necesariamente plurales y no pueden ser hechas propias por el Estado. Éste en cambio debe adoptar reglas de justicia, o bien aquellos principios que convienen incluso a individuos con opuestas concepciones de bien. En ausencia de una concepción común de bien las reglas de justicia arbitrarían las relaciones entre los ciudadanos de manera neural, impidiendo el crecimiento de la identidad social que nace de valores comunes en los cuales los ciudadanos pueden reconocerse favoreciendo el individualismo y debilitando los vínculos comunitarios.

aquellos valores comunes en los cuales identificarse. Premiando el individualismo frente al bien común, es embotado aquel mismo bien –la solidaridad- que servía de protección y de garantía de certezas infundiendo el ánimo necesario para el ejercicio de la libertad. (Bianco, 2002, p. 27)

En este mismo sentido, Bourdieu (2007) avanza más allá y define la esencia y las prácticas neoliberales que le dan sustento al discurso globalizador y viceversa, como un programa para destruir las estructuras colectivas capaces de contraponerse a la lógica del “puro mercado”. Esta ruptura con el otro opera también como una ruptura con el *nosotros*, con esa construcción simbólica que durante mucho tiempo hizo posible la vida en comunidad, la vida cercana (Levinas, 1970). Este *nosotros* es ahora una fragmentación, una ruptura con el mundo, con los mundos, es una derrota del sujeto, de los hombres que en esencia son seres gregarios que habitan espacios compartidos. Tal fragmentación obedece a la misma lógica del aislamiento, ya que entre menos cerca se esté el uno del otro, menos se podrán descifrar los seres humanos y será menos peligroso habitar un mundo lleno de secretos en donde nadie se exponga ante los otros, en donde sea negada la posibilidad de conocerse entre sujetos: es más seguro un mundo en donde las intenciones son siempre veladas.

Anteriormente, vimos en el capítulo III como el “conócete a ti mismo” fue relegado de la historia del pensamiento por la propuesta cartesiana del “pienso luego existo”; también se intentó hacer una crítica a la forma en la que este concepto ha sido expuesto a la desconfianza de posturas como la que se gestó en la ética judeo-cristiana: la ética general del no-egoísmo que, a la luz de los nuevos tiempos, se ha convertido en trámite inexcusable para aquellos que pretenden conocerse a sí mismos, al mismo tiempo que se ha puesto una serie de reglas para el encuentro con los *otros*. Conocerse a sí mismo en esta atmósfera de desarraigo y ruptura con los *otros* se hace imposible, pues se dijo ya, este conocimiento de sí es una actitud general que obliga a tener y mantener una posición en la realidad, pero no en una realidad propia producto de la lógica del individualismo, sino en una realidad compartida con *otros*, con sujetos

diferentes entre sí, con ideas propias y posiciones propias. Pero ¿Qué pasa cuando el aislamiento y la ruptura del *nosotros* se hacen presentes y las relaciones personales están mediadas por estructuras ajenas al sujeto, como la del Estado o la ética judeo-cristiana? ¿Qué pasa con el conocimiento de sí, a dónde se traslada, cómo lidia con la realidad tan beligerante que lo niega al extremo a tal grado que lo juzga como un acto de egoísmo? Conocerse a sí mismo es una forma radical de habitar la realidad, de integrarla en una idea particular, en un mundo que se comparte, pero en el que no se comparte. Así pues, en este panorama de fragmentación, los habitantes del mundo se ven aplastados por el peso de la realidad: no son integrados a ella, sino que son damnificados de ella. Se vuelven víctimas de un discurso que arrasa con todo a su paso, que condena a los hombres a competir, y que les niega la posibilidad de obtener una posición en la realidad producto de sus interacciones y, al contrario, les asigna una posición inamovible en la que no hay muchas posibilidades de que emerja el *ser*. Esta intención de aislamiento y confinamiento de los sujetos a espacios virtuales²⁷ muestra el grado de *vulnerabilidad* en el que se vive en la actualidad.

La *vulnerabilidad* se presenta como un punto medio (no estático) entre la exposición a amenazas físicas y psíquicas, y la capacidad de las personas o sociedades para controlar tales amenazas. Esta interfaz entre la amenaza real y la imagen mental de la misma es una posibilidad a potenciar por la lógica del discurso global, pues nunca como hoy, el miedo a todo y a nada, había sido tan rentable. Se es vulnerable ante el *otro* y por eso la lejanía; se es vulnerable ante el Estado y por eso la obediencia; se es vulnerable ante el consumo y por eso la ceguera y la falta de crítica hacia prácticas como el consumismo; se es vulnerable ante el devenir y por eso la negación del futuro; se es vulnerable ante la lógica cartesiana y por eso se niega la posibilidad de encuentro consigo mismo; por último, se es vulnerable ante una postura avasalladora como la ética general del no-egoísmo y por eso se niega la posibilidad de conocer a los otros a partir del

²⁷ No necesariamente vinculados a la tecnología, más bien espacios controlados, de tal forma que se convierten en hábitats seguros.

conocimiento de sí mismo. La *vulnerabilidad*, la imposibilidad de moverse ante el peligro inminente, provoca angustia, misma que se refleja en la no-planeación y en la no-construcción de estrategias para evitar ser despedido o negado en el sistema educativo; contrario a lo que pudiera pensarse, esta *vulnerabilidad* es ignorante, no conoce ni intenta conocer a esos potenciales enemigos y opera desde un supuesto sobre los mismos. Esta ignorancia es también la que excluye y disgrega.

La pelea del *hombre* contra el hombre, como ya se ha sugerido, es una pelea contra sí mismo, un *round* de sombra, una reacción inherente al aislamiento y a la *vulnerabilidad*; desde el origen mismo se combate contra la inestabilidad, contra la incertidumbre del futuro, contra todo aquello que pueda pasar y que no está en las manos de nadie controlar. Es por eso que ante esta visión de la realidad, los sujetos han emprendido el éxodo, han puesto en duda la permanencia y han emprendido la marcha. ¿Hacia dónde? Tampoco se sabe. El éxodo, la marcha solitaria, es una opción hoy en día: andar a la deriva, operar como si no existiera lugar al cual llegar y, al mismo tiempo, negar el lugar del que se viene, hacer sin hacer para el futuro, hacer sin lo hecho:

El gigantesco proceso de masificación que atraviesa toda la sociedad moderna no sólo ha erradicado a los hombres de la comunidad a la cual pertenecían y de las tradiciones que los caracterizaban sino que ha colocado a aquellos hombres en una condición espiritual nueva, que los ha hecho más libres, pero que al mismo tiempo los ha privado de las bases sobre las cuales construir su propia identidad. (Bianco, 2002, p. 43)

La modernidad ha logrado librar al sujeto de la necesidad de basar su propia identidad en la tradición, restituyéndolo a su irreductible autenticidad, y sin embargo, lo ha dejado solo, disperso en el flujo de los procesos globales y de la hipermovilidad; le ha dado la ilusión de poder bastarse a sí mismo y al tiempo lo ha privado de la capacidad de relación, de encontrarse consigo mismo y con los otros. “La ruptura de la relación comunidad-individuo, producto de la modernidad, ha desbaratado la estabilidad social y vuelto dramática la búsqueda de identidad, poniendo al desnudo una condición de soledad y vacío interior, subrayados por la pérdida de la memoria colectiva y la anulación de los

valores y de las tradiciones" (*Ibíd*). En este marco, todas las relaciones sociales se ven modificadas, ya que esta ruptura plantea, además de la soledad, el silencio absoluto. Hay que quedarse callado, pues todo aquello que se diga puede resultar en detrimento del sujeto, de uno mismo: volverse vulnerable en un mundo en donde tradicionalmente el modo de acercamiento había sido el habla, la comunicación oral, el decir. Al mismo tiempo, es también un riesgo latente, debido a que lo dicho, el habla, el diálogo, es una forma de desocultar al ser, mostrar y mostrarse, y dejar ver las intenciones es peligroso en un mundo en el que hay que cuidarse de todo y de todos. Ya Wittgenstein al cerrar el *Tractatus lógico-philosophicus*, lanzó la sentencia de silencio que se haría necesaria para el mundo globalizado: "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse" (2002). Esto se lleva al extremo en los tiempos de la hipermovilidad, pues el adagio se ha vulgarizado olvidando el sentido que el propio Wittgenstein le imprimió: lejos de seguir siendo una provocación para abrir el *diálogo* tal como el autor sugiere, se ha convertido en la renuncia del habla, en la cancelación del intercambio. Sentirse vulnerable, emprender la marcha en éxodo, salir corriendo hacia no se sabe dónde: todos son actos de soledad y de silencio.

Al principio de este trabajo se plantea que el momento de silencio es también un momento de muerte. El hombre como ser para el silencio es un ser para la muerte, un ser de continuidad, pues en la ecuación hombre + silencio = muerte, la lógica se impone; el planteamiento inicial en el que se asegura que esta continuidad es una relación estable y persistente queda develado a la luz de todo lo descrito en esta tesis. El *hombre* y su relación con los hombres, tal como se ve desde la lógica de la globalización, es una relación de silencio, de muerte, pero no una muerte en el sentido físico, sino en el sentido simbólico: morir en vida, morir para *otros*, pero también morir para sí mismo, pues el éxodo implica la ruptura no sólo del *hombre* con el hombre, sino también consigo mismo, con aquello que era un soporte, un ancla al ser. Dejar de dialogar, establecer muros de silencio, y confinarse en uno mismo es el resultado de un mundo hostil en donde las relaciones están supeditadas a la lógica de la

competencia y de la aniquilación de las posibles amenazas, pues no hay certeza de ellas, no hay convicción ni evidencia. Son posibles porque en el mundo de lo “hiper” todo es posible: convivir con la posibilidad de cualquier cosa, construir relaciones sin aprender a vivir con la incertidumbre se convierte en un riesgo con el que los sujetos no están dispuestos a lidiar. Por eso se autoimpone el silencio y cuando no se tiene nada que decir, entonces no hay que decir nada. Este es el mundo en que lo dicho más allá de desocultar al ser, lo encubre, lo envuelve en velos de duda, y de una afonía que se reproduce al infinito. Este es el mundo en el que todo está en riesgo.

Sin embargo y pese al panorama desolador, la condición de la globalización representa un lugar de pruebas para la capacidad de los sujetos de unir identidad y raíces con la búsqueda de la libertad y de “otras”, nuevas o no, identidades culturales. En la pérdida y el olvido de los segmentos de la verdad de cada sujeto, cada cual se hace extraño a sí mismo (Gergen, 1991) y la ecuación yo + mundo nos remite a los orígenes, a la búsqueda de nosotros mismos y de un lugar (simbólico) en donde articular y radicar el propio yo, en un recorrido no fundado sobre la tradición, sino sobre la libertad. El éxodo, la ruptura y la búsqueda de identidad es un desafío que abre un abanico de posibilidades, pues a pesar de ser una consecuencia fatal de los tiempos de lo “hiper”, la posibilidad de llegar a cualquier lugar además de ser un riesgo es una esperanza latente, una contingencia que puede generar la diferencia. No se trata de minimizar el impacto del proyecto neoliberal o del discurso globalizador, ni mucho menos negar lo que en este trabajo se ha llamado la lógica de lo hipermoderno; de lo que se trata es de asumir que el ser humano es un ente cambiante que en la historia, en su historia, ha pasado por diversas etapas y en todas ellas han ocurrido cambios en su forma de posicionarse en la realidad. El hombre se ha modificado, ha cambiado según las necesidades particulares del momento.

Veamos a Grecia, volteemos la mirada a esa historia tan lejana, a esa forma de proceder en la realidad que se ha idealizado: la democracia griega, momento de la historia de la humanidad en el cual el florecimiento de la cultura se magnifica,

momento de ruptura con la idea general de conquista del mundo que flotaba en ese momento y que otros pueblos asumieron como fin y recurso. Esta etapa de la historia representa una fuga, una ruptura en la continuidad y, aunque fuese pese a las instituciones autoritarias que regían una democracia naciente (haciendo referencia al esclavismo y al sistema de ciudadanía), este momento de la historia de la humanidad representó y representa hasta nuestros días un ideal a seguir. Pero no sólo hay que mirar a la historia, pues de cierta manera la realidad, el mundo tal como lo conocemos hoy en día, también contiene en su seno diferentes formas, diferentes lógicas y diferentes aproximaciones a la vida. En este trabajo se ha dado cuenta de algunas de estas formas: las economías solidarias, los *cínicos*, los que siguieron y vivieron con las enseñanzas de Sócrates, el movimiento crítico de la globalización, los que han seguido las enseñanzas de oriente y se han consagrado en la vida asceta. Todos son muestras de que existen otras formas de habitar el mundo, formas que desde la lógica del discurso de la globalización son mínimas, pero que en la realidad de aquellos que las viven, la generan, la sufren, y las deconstruyen, son funcionales, son propuestas de vida, son opciones para no acabar con su historia y no alinearse: hay que ser necios para hacer de la persistencia una práctica cotidiana, pues al final cada uno de estos sujetos han creído que otra formas de habitar el mundo son posibles y la esperanza no se ha cancelado.

CAPITULO V PROPUESTA ÉTICA

¿Qué propuestas para el futuro?

¿Cómo integrar estas propuestas?

¿Y la noología?

5.1 La esperanza...

*Creer tiene más que ver con la
esperanza que con la ingenuidad.*
(El autor)

Una fotografía, una primera plana de un “pasquín libertario” creado y editado por un puñado de jóvenes anarquistas griegos, muestra una foto de una casa chechena casi derruida por la fuerza de las balas kurdas. En uno de los muros, entre hoyos, se lee lo siguiente:

Resquebrajaron nuestro pasado, nos negaron el presente.
Pero el futuro es nuestro, la esperanza nos pertenece.

A pesar de la destrucción del pasado y del derrumbe del presente, el futuro es incierto y no hay mejor forma de ejercerlo sino con la esperanza. Por eso creer es un acto de futuro, pero no de futuro inmóvil: existen los que creen, no desde la comodidad de la ingenuidad sino desde la provocación de la esperanza. El futuro, dice el psicólogo social Tomas Ibáñez (1994), empieza ahora mismo. El último capítulo de este trabajo, que hace referencia a Tomas Ibáñez, supone una provocación, una afrenta al lector, pues su finalidad es generar una propuesta hacia el futuro, a lo que viene, al mañana. Este capítulo es el producto de una reflexión profunda de los anteriores capítulos y su intención es poner a consideración del lector el resultado de esta misma reflexión.

En el desarrollo de todo este trabajo, se ha intentado hacer un recuento de ciertas épocas y momentos de la humanidad: desde el inicio de lo que se conoce como el origen de la filosofía, pasando por la fundación de Occidente, la ilustración griega, la democracia ateniense, la filosofía de la Edad Media, el momento cartesiano, la modernidad, la hipermovilidad e incluso hasta el momento en donde el discurso de la globalización ha adquirido la fuerza de modificar la realidad. En cada una de estas etapas se identifican fenómenos psicosociales, posiciones y perspectivas filosóficas; en cada una de estas

épocas, hombres con ciertas posturas e ideas han desatado ciertos fenómenos que a la luz de disciplinas como la psicología social han representado cambios significativos en la realidad. Este es el principio del presente capítulo.

El futuro, retomando a Ibáñez, empieza ahora mismo: en este páramo de lo global (Pérez, 2007), en este mundo hostil para los sujetos, en este planeta que se mueve en su mayoría con el impulso de un discurso que pretende homologar el sistema de relaciones, de creencias, de formas de habitar y estar en la realidad. El futuro empieza hoy y es incierto; y esa misma condición de incertidumbre pondrá la pauta para que cualquier cosa sea posible. El futuro empieza hoy y no hay forma de escapar de él ni camino posible, pues el tiempo no se detiene y el *hombre*, que fluye de la misma manera por su condición de único e irrepetible (Bajtín, 2000), tampoco encuentra freno. El futuro es siempre lo que deviene y también es único e irrepetible.

Empecemos por allí: el *hombre* como habitante de una realidad socialmente compartida (Bajtín, 1997) parece no haber tomado en cuenta esta condición. En la intención de trascendencia impuesta por la ética judeocristiana, la preocupación no está en modificar el presente y mucho menos en proyectarse al futuro. Por muy incierta que parezca esta incertidumbre, es más una posibilidad que un límite; por eso no existe una preocupación por los actos, pues éstos quedan a la deriva y justificados por la desesperanza. ¿Para qué hacer algo en el presente si el futuro es incierto y al final la recompensa no está en el mundo terrenal sino en el “Reino de los cielos”? ¿Para qué trabajar el presente si el futuro está comprometido a un discurso integrador que ya tiene un diseño y un proyecto para la humanidad? ¿Para qué pensar el futuro si lo que viene ya está calculado por aquellos que proponen modos de ser y pensar? ¿Para qué preocuparse por el futuro si es tan lejano?

El *hombre*, dicen los budistas, se cree inmortal y piensa que tiene todo el tiempo para resarcir sus actos; sólo así se puede explicar el porqué de las atrocidades cometidas por la raza humana (Rimpoché Sogyal, 1994). Saberse único e irrepetible, entender que el tiempo en que se vive, que el espacio que se habita no será el mismo nunca más, que sólo es posible bañarse una vez en un río, es

un ejercicio de *responsabilidad*. Al asumir que el presente es un instante y que lo se que haga en él repercutirá en el futuro inmediato, pone al sujeto en una dimensión de creador. Ya no sólo se observa la realidad, se es también artífice, pues los actos son generadores de la misma. Esto, desde el punto de vista de la psicología social, es una noción de construcción social de la realidad. En este sentido, desde la posición de *vulnerabilidad*, el sujeto es liberado de la *responsabilidad*, pues todo el peso de los actos y la responsabilidad misma está puesta en los *otros*, en aquello que los demás hacen, dejando al sujeto meramente supeditado a los actos fuera de él. La imposibilidad de ejercer la *responsabilidad* provoca que los sujetos queden a la deriva ya que, al no estar a cargo de sí mismos, se hace necesaria la transferencia del rumbo que cada uno puede tomar. Es por eso que en los tiempos de lo “hiper” las modas adquieren gran significado. De lo que se trata es de reconocer la propia existencia, cristalizar al *ser* y para eso, hay que asumir la finitud del mismo: saberse mortales y, al mismo tiempo, saberse responsables de esa propia finitud, estar al tanto de lo que los actos significan para sí y para el mundo.

Resulta paradójico que el reconocimiento del *ser* tenga su origen en la muerte del mismo; sin embargo, esta cuestión ontológica, en la actualidad se traduce en un *acontecimiento* que, en un primero momento, tiene que ver con el ser y el tiempo: con la llegada, la estancia y la partida del mundo que, poco a poco, conforme la vida avanza, se va complejizando hasta que la finitud por fin alcanza a todos. Habrá que ir por partes: un *acontecimiento*, un *acontecimiento del ser* para ser más precisos, es “un suceso dinámico abierto que tiene carácter de interrogante y respuesta a la vez, así como una proyección ontológica: el *acontecimiento del ser* en ruso, *sobytie bytia*, significa un ser juntos en el ser” (Bajtín, 2000, p. 18). Entonces, un *acontecimiento del ser* es un momento de ruptura en la continuidad del espacio tiempo, una emersión del *ser* que sale a luz como duda y réplica. Situémonos en el momento del nacimiento de cualquier sujeto: la llegada al mundo es un *sobytie bytia*, pues plantea una ruptura. Existe una realidad antes y una realidad después y esto es bidireccional, ya que tanto el mundo como su nuevo inquilino se modifican y en ambos casos se aplica la

lógica del acontecimiento. Todo hombre al nacer, llega a un mundo habitado: hay seres que le anteceden y seguramente habrá seres que le precedan. No se llega a un mundo vacío ni de relaciones ni de seres: el mundo está allí antes que cualquiera y quien llega a éste tiene que descifrarlo y construir su realidad social a partir de la realidad dada por los *otros*; se trata de un ejercicio de fusión de horizontes (Gadamer, 1993) pues, contrario a la lógica de la vulnerabilidad que libera de la responsabilidad, en esta construcción de la realidad psicosocial, en esta fusión de horizontes, la responsabilidad es compartida, ya que el *otro* asiste a la emergencia del *yo*:

El otro es la primera condición de la emergencia del sujeto que se dice “yo”. El postulado ontológico no sería entonces “yo soy” o, pongamos por caso, “pienso, luego soy”- ¿por qué, dice Bajtín, sólo por haber advertido que pienso, debo considerar que pienso la verdad?-, sino “yo también soy”, postulado mediante el cual se otorga la primogenitura al otro. El mundo es, pues, el territorio en el cual se desarrolla nuestra actividad, concebida siempre en una estrecha interacción con el otro. (*Ibíd*, p. 17)

Así, cada quehacer humano tiene un carácter de encuentro con el *otro* basado en la responsabilidad específica que la relación con ese *otro* genera y que, debido a la posición única e irrepetible en el espacio tiempo de cada *ser*, el *yo* que se construye siempre bajo el escrutinio de otros es el único capaz de llevar a cabo actos concretos que repercuten de manera concluyente en el *otro*. La *responsabilidad* adquiere un carácter esencial y los actos concretos necesariamente van acompañados de ésta; de otra manera, la conjunción o fusión de horizontes resulta imposible. Hacer es hacer con el *otro* y no hay escape: “en el ser no hay coartada” dice Bajtín (2000). En los actos concretos no hay excusa: el *yo* que hace con *otros* es creador de *postupok*, de *actos éticos*: “Cualquier acto nuestro, cuando no es fortuito, sino que obedece a la tensión permanente del deber ser que proviene de la presencia del otro, es un acto entendido como “acto ético”²⁸. Es decir, un *postupok*, un proceder que

²⁸ Cabe señalar que Bajtín pretende comprender el acto a partir del acto mismo. El desarrollo de esta concepción puede ser descrito como una realización consecuente de la reducción fenomenológica, como se sabe, son la reducción eidética y la reducción trascendental. En cuanto a la primera, se somete a una investigación un contenido objetivo, un “flujo de lo vivido”; en la

contrae responsabilidad y consecuencias (Bajtín, 2000). Ser en el mundo compromete al sujeto a involucrarse en un sistema de relaciones con los otros en el cual nada se pierde, sino que tiene un efecto irrevocable, inmediato o de largo plazo. Este sistema de relaciones, desde el punto de vista de la psicología social, es aquel que genera la identidad pues estas relaciones son prácticas culturales que delimitan el actuar de los sujetos en la vida cotidiana. El acto es una respuesta a algún acto anterior que, en cuanto tal, tiene sentido; y al provocar una respuesta, el *otro* genera otro sentido nuevo. El acto ético, según Bajtín, es prefigurado en su filosofía dialógica, en la cual se añade a los parámetros descriptivos del acto otro ingrediente decisivo: la palabra.

La *responsabilidad* es concreta, menciona la psicología social, porque sólo en una situación particular puede surgir, y a la vez, ontológica, porque es dada, como se es dado el *otro*, y es inherente al acto. El *acto ético* es un acto responsable; en símil con el *mundo sistémico*, este acto es un documento firmado y por lo tanto, tiene un autor individual y/o colectivo. Como todos los actos se homologan bajo el principio ético actos-pensamiento, actos-estéticos, actos-palabra-, todos ellos se caracterizan por tener autor. El *postupok* es un acto con *otros*, un acto con todos, un acto como respuesta a otros actos, un acto responsable que nace de una reflexión del mundo y, al mismo tiempo, crea una perspectiva, una visión y una posición con respecto a la realidad, abriendo así una visión de futuro, pues el *acto ético* es un acto que genera más actos: es un acto que no sólo es para el presente, pues el futuro es tan próximo como el acto mismo. El *yo* que no es un *ser* solo y aislado es quien determina esta visión y esta posición, pero no lo hace solo porque incluso ese mismo *yo* es producto de una construcción compartida, construcción que desde la psicología social, particularmente aquella que recupera elemento de la semiótica, es dada por las

segunda etapa, el contenido de la experiencia reflexiva del "ego trascendental". El punto de partida de la reducción eidética es, en consecuencia la oposición vida/cultura, o vida/cognición. En la praxis se trata de dos mundos incommunicados, impenetrables el uno para el otro, puesto que no poseen una medida común. Según Bajtín, todos los intentos por superar el dualismo de la cognición y de la vida fracasan, porque la cognición puede concebirse a sí misma como esfera autónoma, pero en cambio la teoría del conocimiento no puede convertirse en una filosofía del acto capaz de abarcar tanto el mundo de la cultura como el mundo de la vida. Es entonces cuando Bajtín hace un paréntesis del mundo de la cultura y del conocimiento, y convierte en el objeto de su estudio al acto en cuanto una realización vital.

condiciones mismas del acto. El *yo* cuando está solo, es un *yo* incompleto, un *ser* sin referencia, un *ser* sin posibilidad ontológica; el *otro*, esta primera emergencia del *yo*, es quien ancla al sujeto a la realidad compartida, comunitaria. Éste es el argumento del reencuentro, el reconocimiento de que el *ser* no puede construirse solo y que, en esa misma lógica, la realidad queda incompleta si se intenta ver desde una perspectiva unigénita:

[...] a pesar de la permanente interpelación que permea nuestra actuación en el mundo, la influencia del otro sobre mí es, en un principio favorable y benigna: el otro me otorga la primera definición de mí, de mi cuerpo, de mi valor y lo hace en los términos amorosos y plenos de una tensión emocional positiva irradiada por la persona que nos recibe por primera vez en el mundo. Además la posición del otro es decididamente ventajosa si la comparo con la mía: el otro posee un excedente de visión sobre mi persona y el mundo, al percibir todo aquello que yo no puedo ver desde mi posición única. El amor estético, que permite dar al otro una conclusión específicamente estética, es parte imprescindible de la relación con el otro. (*Ibíd*, p.19)

Es el *otro* el que completa el mundo, es la relación con él, siempre es una relación crítica de ida y vuelta, la que posibilita que el *yo* sea un *yo* completo:

Al contemplar como un todo a una persona que se encuentra afuera y frente a nosotros, nuestros horizontes concretos, realmente vividos, no coinciden. Sucede que en cada momento, cualquiera que fuera la situación del otro al que contemplo, y por más próximo que se halle a mí, en todo momento voy a ver y a saber algo que él, desde su lugar y frente a mí, no puede ver: las partes de su cuerpo inaccesibles a su propia mirada – la cabeza, el rostro y su expresión-, el mundo detrás de él, toda una serie de objetos y relaciones que, dentro de una u otra interrelación que tengamos, me son accesibles a mí, pero no a él. Al mirarnos uno al otro, dos mundos distintos se reflejan en nuestras pupilas. Para reducir el mínimo esta diferencia de horizontes se puede buscar la posición más adecuada, pero para eliminar del todo la diferencia es necesario que los dos se fundan en un mismo horizonte. (*Ibíd*, p. 33)

Este excedente de visión que siempre se tiene sobre cualquier persona, este sobrante de conocimiento y saber, de posesión, está condicionado por el carácter singular e irremplazable de cada sujeto-observador-crítico en el mundo,

puesto que en ese lugar, en ese momento, en esas circunstancias, cada sujeto es el único que está allí: todas las demás personas están fuera respecto de él. Esta exotopía²⁹ concreta de una persona frente a todos los demás hombres, sin excepción, es posible, según Bajtín (2000), gracias a que el mundo se percibe mediante una óptica triple generada por *mis actos* llevados a cabo en presencia del *otro*: *yo-para-mí*, *yo-para-otro*, *otro-para-mí*. Este sistema de relaciones es la base de la arquitectónica del mundo real, descrita así en recuerdo de la arquitectónica kantiana, pero con un cambio radicalmente subversivo de los acentos: “Si para Kant la arquitectónica es el arte de los sistemas y la teoría de lo que hay de científico en nuestro conocimiento general, el filósofo ruso [Bajtín] sitúa la suya en la interacción cotidiana del sujeto cualquiera con los otros hombres, privados y particulares, excluyendo o posponiendo hasta el límite cualquier generalización” (*Ibíd*, p. 16). En este sentido, los *actos éticos* se basan en el acontecer concreto de la existencia particular del ser humano, un acontecer que siempre tiene un correlato con un mundo habitado; es decir, nada se hace fuera del mundo y al mundo pertenece todo lo que se hace, en el mundo se deposita todo y este mismo mundo trasciende a quien ejecuta el acto.

Esta exotopía y el propio excedente de visión que se tiene con respecto a los *otros*, representan un reto para el sujeto, pues es fácil perderse en el tránsito en medio de la óptica triple, quedarse fuera de sí y operar sólo desde una de las tres posibilidades. Así, desde la lógica de disciplinas como la psicología, esta condición exotópica del *otro* que completa al *yo*, se supera mediante la cognición. Esto consiste en un mundo único de validez universal absolutamente independiente a la situación única y concreta que uno u otro individuo ocupa en el espacio-tiempo; en la cognición también existe la relación absolutamente irreversible, entre el *yo* y todos los demás. La cognición del *yo* y el *otro*, en la medida en la que son pensables, es una relación relativa y reversible, puesto que el sujeto cognoscente en cuanto tal, no ocupa un lugar determinado y

²⁹ En ruso, *unenajodimost'*, sustantivo de encontrarse fuera. Concepto clave en la antropología filosófica de Bajtín, vinculado al de transgrediente, de Jonas Cohn.

concreto en el *ser*; no obstante, este mundo unificado de la cognición no ha de ser tomado por una totalidad única³⁰ (Bajtín, 2000) y concreta llena de múltiples cualidades existenciales, tal y como percibimos un paisaje, una escena dramática, o un edificio concreto; puesto que una percepción real de una totalidad concreta presupone un lugar muy determinado para el espectador, singular y de carne y hueso; por el contrario, el mundo del conocimiento con todos sus momentos puede sólo ser pensado. De una misma manera, una vivencia interior y una totalidad interna sólo pueden vivirse concretamente y percibirse intrínsecamente o dentro de la categoría *yo-para-mí*, o bien, dentro del *otro-para mí*. Esto es, que puede ser vista como vivencia propia o como vivencia del *otro* concreto y singular. En este mismo sentido, la contemplación estética y el *acto ético*, dice Bajtín (1997), no pueden hacer atracción de la singularidad concreta del lugar que el sujeto de esta acción o contemplación artística ocupa en el mundo. Estas relaciones concretas entre sujetos son posibles gracias a que la resultante de la óptica triple es la fusión de horizontes. Un horizonte, según Gadamer (1993), es producto de la experiencia vivida, pero también de la experiencia compartida; el horizonte histórico del pasado y el horizonte del presente se concatenan en uno mismo; de allí que no se pueda hablar de “horizontes”, sino de uno sólo que fluctúa temporalmente y está siempre en construcción, en permanente reelaboración. Estas relaciones concretas producto de la óptica triple funcionan de la misma forma: así como cada sujeto “actualiza” su propio horizonte, pero también “actualiza” el horizonte del *otro*, y esta concatenación de horizontes resulta en uno propio y, al mismo tiempo, en uno compartido.

Esta fusión de horizontes producto de lo que Gadamer (1993) llama la *interpretación* es lo que permite el ejercicio de la *alteridad* de la experiencia con los *otros*; esto es, la realización de actos no para otros o para el *yo*, sino actos con los *otros*. La alteridad permite al interpretante establecer una relación con el interpretado, pero no sólo una de empatía, pues psicológicamente no basta con

³⁰ *Iedinyi* (unitario, globalizado) y *iedinstvennyi* (singular, único, concreto) a pesar de que vengan de la misma raíz “uno”, constituyen una de las parejas conceptuales de Bajtín que forman parte de una oposición binaria y una totalidad dialéctica.

intentar ver el mundo como lo ve el *otro*; en realidad, se trata de una relación crítica y de constante interpelación. Es una relación en donde nada del *otro* es ajeno, ya que se asume que la existencia es un ejercicio conjunto que se lleva a cabo en un plano concreto de la realidad, pero siempre es proyectado hacia "otro lugar". En este sentido, la existencia siempre implica un riesgo: la exposición del *ser*; expone su subjetividad, es decir, su sistema de creencias, su conocimiento (en Platón, su verdad), expone su concreción y su finitud, pero sobre todo, expone su pasado y su futuro. El *ser* siempre está en riesgo (Foucault, 1980), pues al estar frente a los *otros* cualquier cosa puede suceder. De ahí la importancia de la posición en el espacio-tiempo, pues este "encuentro" se hace cara a cara y, aunque no sea de manera literal al encontrarse con los *otros*, al comprobar que se habita un mundo compartido, al momento de mirarlos a la cara, se reafirma la existencia propia. La ética, dice Levinas (1997), comienza frente al rostro del otro, cuando se encuentra con él y se descubre que se proviene del mismo lugar. Este es un acontecimiento del *ser*, un encuentro con el *otro* que es, al mismo tiempo, también un encuentro consigo mismo.

Esta construcción psicosocial a partir del *yo* y del *otro*, que está mediada por la interpretación del mundo y la subsecuente *fusión de horizontes*, es lo que al final logra posicionar al sujeto en algún lugar particular de la realidad y tomar posición con respecto a ella. Reflexionar el mundo a partir de sí mismo, pero también a partir del rostro del *otro*, e interpretarlo teniendo en cuenta la exotopía del presente y sumando las experiencias particulares y también las colectivas, fusionar horizontes que siempre son horizontes inacabados y que dependen del momento particular, todo esto es lo que al final, hace que el *ser* expanda su mirada y la proyecte al futuro conociendo su realidad, reconociendo el papel que tiene en ella y actuando así en consecuencia. Es saber en dónde se está parado (Gadamer, 1977), pero incluso allí se depende del *otro* y de su excedente de mirada para completarse, pues el sujeto puede ver de manera parabólica la realidad, exceptuando el punto que ocupa en ésta: sólo así se puede actuar con todos estos elementos a favor. Este el principio pragmático hacia el que se

dirige la presente tesis: la posibilidad de generar una ética fundada en este principio: la reconstrucción de la idea de realidad compartida a partir de la reflexión del sí mismo y del *otro*, todo mediado por la categoría *diálogo*. De manera más concreta, la propuesta está encaminada a la construcción de una propuesta ética particular dirigida al hombre.

5.2 Paréntesis (sobre la ética)

Antes de continuar con el texto conviene hacer un paréntesis para tratar de “acomodar” en su justa dimensión un término que a partir de ahora será utilizado: la ética. Se pretende aclarar el uso de dicho término, que no es aleatorio y está diferenciado de lo que se entiende por *moral*. La aclaración se hace necesaria porque en ocasiones se llega a tratar a estos términos como sinónimos. La intención aquí es definir lo que se entiende por *ética*, sus usos y aplicaciones. Esta palabra proviene del vocablo griego “ethos”, que posee dos sentidos fundamentales. El primero y más antiguo, significa “residencia, morada, lugar donde se habita”. Este sentido fundamental de *ethos* como lugar exterior pasaría a significar posteriormente, con Aristóteles, el lugar que el hombre lleva en sí mismo y que comparte o abre con su mundo. El *ethos* es una especie de “suelo firme”, el fundamento de la praxis, la raíz de la que brotan todos los actos humanos. La segunda y más usual acepción del vocablo *ethos*, según la tradición filosófica a partir de Aristóteles, es la que significa “modo de ser” o “carácter”. De ahí que el vocablo *ethos* tenga un sentido más amplio que el que hoy tiene la palabra ética.

Lo ético comprende el carácter, las costumbres y también lo moral y se produce en el círculo formado por las propias nociones de *ethos*, hábito y acto en el que se resumen los dos significados usuales de *ethos*: el principio y el resultado de los mismo actos. *Ethos* es el carácter acuñado, impreso en el alma por los hábitos, y *ethos* es también la fuente de la que emanan los actos. Cuando los latinos tradujeron el sentido de lo ético lo hicieron a través de la palabra *mos* (moral), la cual es interpretada como la adquisición de un modo de ser que se logra y afirma

gradualmente mediante diversos modos de apropiación: el *pathos* (lo dado por la naturaleza), las costumbres y el carácter. El nivel más elemental es el *pathos*, los sentimientos, los deseos, los miedos. En un nivel más alto de posesión se encuentran las costumbres. Por encima, en un nivel más elevado, el carácter se presenta como la personalidad que se construye durante toda la vida mediante los hábitos y las costumbres. En términos más específicos, existen diferencias sustanciales entre *moral* y *ética*. La moral se reconoce como el conjunto de normas a saber que se transmiten vía “contagio” cultural. La ética es ese mismo conjunto de normas, pero internalizadas en directrices de la propia conducta:

La moral tiene una base social, es un conjunto de normas establecidas en el seno de una sociedad y como tal, ejerce una influencia muy poderosa en la conducta de cada uno de sus integrantes. En cambio la Ética surge como tal en la interioridad de una persona, como resultado de su propia reflexión y su propia elección. (Maritain, 1999, p.154)

La moral es un conjunto de normas que actúan en la conducta desde el exterior. En cambio, la ética influye en la conducta de una persona, pero desde sí misma: es una forma de reflexión que actúa en la realidad. Otra diferencia es el carácter axiológico de la ética. En las normas morales siempre impera un aspecto prescriptivo, legal, obligatorio, impositivo, coercitivo y punitivo, destacando como fuerza externa al sujeto; en cambio, en las normas éticas lo que destaca es la presión del valor captado y aprendido internamente. A partir de lo anterior, podemos decir existen tres niveles de distinción:

- a. El primer nivel está en la Moral, o sea, en las normas cuyo origen es externo y tienen una acción impositiva en la mentalidad del sujeto.
- b. El segundo es la Ética Conceptual, el conjunto de normas que tienen un origen interno en la mentalidad de un sujeto y que pueden coincidir o no con la moral recibida, pero su característica principal es su carácter interno, personal, autónomo y fundamental.

- c. El tercer nivel es el de la Ética Axiológica, el conjunto de normas originadas en una persona a raíz de su reflexión sobre los valores³¹.

Así pues, la ética se despliega como un apartado que ofrece una lectura sobre el desarrollo de la acción a diversos niveles de comprensión e impulso moral. Por eso:

Hay que entender por "ética", por tanto, la investigación crítica de los fenómenos morales o bien de las normas morales de la conducta, es decir, la investigación sistemática tanto de los conceptos "bueno", "malo", "deber", "justo", "injusto", etc., como de los principios según los cuales usamos o deberíamos usar tales conceptos. Entendida así, la ética ha sido calificada con frecuencia, desde Aristóteles, de ciencia práctica para distinguirla de la filosofía teórica. Esta denominación provocó en la Filosofía Moderna no pocos equívocos, al no advertir que la ética trata primariamente del saber y no de la conducta y que, por tanto, su función no puede ser de suyo provocar decisiones morales concretas. No obstante, esta denominación de "filosofía práctica" es legítima, ya que las preguntas más abstractas de la ética están en definitiva orientadas a la conducta moral. (Maritain, 1999, p. 154)

A partir de aquí, de lo que se trata es de construir una propuesta ética que se encuentre en el nivel de la praxis, una filosofía práctica que sea operante en el ámbito de lo individual del sujeto y en el ámbito de lo colectivo, en la *otredad*. Hasta aquí el paréntesis.

³¹ Tomado de la conferencia inaugural de un curso de ética política impartido por Alain en la universidad complutense de Madrid el 16 de febrero de 2006.

5.3 La antropoética como trasfondo

El *ser* y el *otro* como posibilidad de construcción de una realidad compartida son tema de estudio de la ética, pero no sólo de ésta como categoría analítica y práctica de la realidad, sino de una ética que apunte a lo que es relevante (sin que esto quiera decir que no haya nada más allá) para el *hombre*: el hombre mismo. Se trata aquí de plantear una forma radical de ética, una propuesta que cuestione el sentido de la realidad al mismo tiempo que proponga un sentido para los hombres que construyen esta realidad: un sentido de sentidos. De allí que en la propuesta de mundo que se intenta presentar en este trabajo, siempre el trasfondo será la ética radical para el hombre: la *antropoética*. Sobre esto, ya Levinas había propuesto la transformación radical de la filosofía, aunque con un planeamiento diferente que no pasa por aquello que delimitaremos como “antropo”, pero que es igual de fuerte: el cuestionamiento de la tradición.

La visión de la ética como “ética del otro”, o ética de la diferencia, tiene su punto de partida en las tesis de Emmanuel Levinas más que en las de Kant. Levinas ha consagrado su obra, después de un recorrido fenomenológico (confrontación ejemplar entre Husserl y Heidegger), a destituir a la filosofía a favor de la ética. A él debemos, mucho antes que la moda de hoy, una suerte de radicalismo ético. (Badiou, 2004, p. 43)

Este radicalismo ético se basa en la crítica a la base griega de la ética; para el propio Levinas “la metafísica ha ordenado el pensamiento siguiendo la lógica de lo Mismo, la primacía de la sustancia y la identidad” (*Ibíd*, p.44). Según él, es imposible alcanzar un pensamiento auténtico del *otro* y, por consiguiente, una ética de eslabones con los otros, a partir del pensamiento de lo Mismo, pues la ausencia de la figura del otro está organizada ontológicamente bajo la primacía de la identidad consigo mismo suprimiendo las experiencias efectivas con los *otros*. Es por esto que en su ética de la alteridad, Levinas considera la necesidad de incorporar otras tradiciones filosóficas al origen griego. De la misma manera, en medio de este radicalismo ético nace la *antropoética*: una ética desde el *hombre*, pensada para el *hombre* y construida por el *hombre*, una ética que nace de la necesidad misma del hombre de retomar la tradición, pero

no de forma dogmática, pues en el propio cuestionamiento de la tradición como posibilidad de integración ésta se deconstruye y se deconstruye al mismo tiempo. La *antropoética* es el fin último de la ética, una pequeña, muy pequeña cúspide del pensamiento que posiciona al *hombre* en su justa medida, lo dota de *responsabilidad* y lo acerca a la idea de colectividad, de unidad con *otros*, unidad que se plantea sea reconstruida a partir de la psicología social.

La *antropoética* es también una ética de la diferencia que se basa en la negación de que hay un solo *hombre* y reconoce la diversidad de pensamiento en esta categoría. Desde un punto de vista ontológico, lo que se plantea es el derecho a que el *ser* exista de manera diferente frente a otros seres y por eso se hace hincapié en las características que hacen “original” a cada hombre en el mundo: ser únicos e irrepetibles, ser finitos y, al mismo tiempo, tener la característica de expandirse al infinito (Levinas, 1970). Es una ética de la diferencia en tanto reconoce que la realidad se construye con la interacción con los otros, con esa *fusión de horizontes* que Gadamer supone es el resultante de una reflexión sobre la existencia misma. Esta *antropoética* está construida sobre la base de la necesidad de reencuentro entre hombres, se basa en la crítica del mundo como se conoce, y tiene una proyección hacia el futuro, mas no como categoría histórica, sino como posibilidad pragmática que inevitablemente le precederá al presente. Esta *antropoética* busca recuperar algunos elementos de la tradición que han quedado relegados en medio de un mundo insolidario. Por tradición se entiende aquello que ha sido desarrollado por la filosofía y ha quedado como herencia para el mundo, esta recuperación se hace desde la mirada de la psicología social, mirada que nace del interés por abordar estos elementos desde un análisis psicosocial dando cuenta no sólo de los hechos sino de los procesos que en éstos se llevan a cabo. El papel de la psicología es clave porque de ésta depende el abordaje de las categorías propuestas, en otras palabras lo que se busca es generar un análisis que tome en cuenta al sujeto y sus interacciones consigo mismo y con otros sujetos, que dé cuenta de la construcción de intersubjetividades, que con base en ello pueda reconocer las dinámicas de conformación de los grupos y sus estrategias de de apropiación la

realidad, para que al final, este análisis sea capaz de reconocer las de la colectividad que en el mundo actual se despliegan. Al final, de lo que se trata es de abordar estos elementos que se recuperan de la tradición, desde una perspectiva social, sí, pero sin olvidar al sujeto, sin dejar de lado la construcción de la otredad y lo que deviene de ella. Sin apartarse de la posibilidad de recobrar elementos de la tradición que permitan la reelaboración de propuestas colectivas que sean viables en la actualidad y para el futuro.

Lo que continua de este trabajo lleva siempre este matiz, pues no se puede apartar la psicología, particularmente la psicología social, del debate sobre qué es aquello que le acontece al hombre.

Al principio de este trabajo, en el recuento de la filosofía griega, se plantearon algunos de los elementos que han estado, de manera implícita o explícita, durante todo el desarrollo del mismo y que son particularmente prácticas que, a la luz de los diversos momentos que vive el mundo, han resultado procuradoras del *ser*. La primera de estas prácticas tiene que ver con el origen mismo de la filosofía: la transición del mito a la razón que, en esencia, significó el principio del cuestionamiento sobre el *ser*, sobre la existencia y razones de existir del mismo, retomar este elemento permite a la *antropoética* reelaborar la pregunta inicial sobre el origen y las causas últimas y generar una reflexión sobre la relación de *ser* con la naturaleza y su subsecuente posibilidad de integración con ésta. Preguntarse por el *ser* como alegato pragmático para lograr un entendimiento del mundo fue clave en la construcción de significados para los hombres. Esto no se reduce a “occidente”, ya que de manera paralela éste, otras culturas igual de antiguas, desarrollaron preguntas muy parecidas sobre la existencia de sí mismos y de la naturaleza, sobre la explicación de fenómenos y la relación de éstos con el hombre. Preguntarse sobre el *ser* es la primera condición de aquellos que intentan delinear la realidad y cuestionar la existencia. Llevar esta última al límite arriesgándolo todo requiere de algo más que valor: precisa de cierto grado de esperanza, esperanza en la comprobación de la existencia, pues se existe en cuanto se reconoce la existencia, pero no la existencia hueca, sino la existencia que está llena del *ser*, de ese *ser* que puede

construir realidades. No hay nada más esperanzador que saber que cualquier cosa es posible.

La pregunta, las preguntas, dice Gadamer (1993), son llaves que abren el texto. Son el principio de la interpretación, el origen del *diálogo*, el fundamento ideal sobre el cual se construyen las relaciones de todo tipo, pues en todo momento el *hombre* se pregunta sobre su realidad preguntándole a la realidad sobre *sí mismo*. Pongamos un ejemplo: un sujeto que reflexiona sobre su existencia no lo hace mediante afirmaciones categóricas, sino mediante preguntas, con interrogantes sobre los elementos que componen la existencia. De esta manera, por medio de la interrogación, el sujeto logra interpretar la realidad y la avalancha de respuestas posibles abre la posibilidad de una mirada parabólica es decir de una mirada del todo. Pero no sólo eso, en realidad, tal y como lo vimos antes, el que el *yo* pueda ser completado por los *otros* se debe a que se mantienen permanentemente en cuestionamiento el uno con el otro. Así, cada afirmación que provenga de alguno de los dos será producto de una pregunta vertida. ¿Cómo soy? y ¿Qué lugar ocupo en el mundo? son interrogantes que bien pueden ser respondidas o ampliadas con más y más preguntas. No hay coartada: el sujeto no puede escapar de preguntas y cuestionamientos.

5.4 El diálogo

La pregunta es la base del *diálogo* y uno de los elementos de la tradición que conviene recuperar para la construcción de esta propuesta antropológica. Para Gadamer (*Ibíd*), las preguntas son las que dialogan, las que generan sentido, las que abren y cierran el *diálogo*. Pero a todo esto, ¿cómo es que se define este concepto de *diálogo*? Conviene intentar hacer una definición que sea la “definitiva” en el texto; es decir, la que se considerará como práctica y operante. La estructura compleja llamada diálogo toma cuerpo dentro de la *polis* griega, allí en el *ágora* destinado como lugar de debate de asuntos públicos, en donde lo privado se convertía en espacio de todos, un entorno de discusión y de encuentro entre pares. Además de este escenario, en algunas de las culturas no-griegas este

mismo concepto de diálogo sirvió de elemento clave para el intercambio y la comunicación, no sólo entre hombres, sino además entre éstos y la naturaleza. La esencia del diálogo se encuentra en el intercambio, en la posibilidad de acceso del *otro* al *yo* y del *yo* al *otro*, rompiendo la distancia entre los sujetos y abriendo una brecha interpretativa en donde se accede a un mundo compartido, mediado por la intención, inundado de información, matizado por la comunicación y delimitado por el acto.

Es el diálogo la estructura que articula las relaciones entre el *ser* y el *otro*, un acontecimiento que supone un “salir de sí mismo” y volcarse en lo externo, para volver a sí mismo nuevamente, volver para interpretar desde sí al mundo, al sujeto, a la atmósfera y a la propia dimensión dialógica. Lo implícito de la comunicación en el diálogo no supone una “simple” adjetivación de la razón, sino por mucho, el carácter comunicativo del diálogo supone ser la más esencial de estas adjetivaciones, porque la razón oculta en el acto de dialogar es comprensiva, unitiva y relacional, y el diálogo ante esta lógica se presenta como una *episteme*: “El diálogo es mi razón desde el punto de vista del *otro*”. El diálogo es entonces un acto que involucra el conocimiento del mundo tomando como referencia la experiencia vivida, que también es compartida y supone un proceso de conocimiento de aquello que no se conoce. El diálogo es un proceso de conocimiento del mundo que se basa en interrogantes. La pregunta involucra la intencionalidad del diálogo y es ésta la que le da sentido al acto de dialogar y también le proporciona un límite. Preguntar significa extraer de sí la curiosidad e insertarla en el *otro* con el fin de aproximarse a su horizonte, de conjugarlo y fusionarlo. El *dia-logos* supone un acto intuitivo supremo, así como la interpretación y significación de las palabras en función del razonamiento³²; supone también una realidad compleja que puede concretarse a través de la ruptura del monólogo, además un juego de metáforas que pueden descifrarse mediante la construcción de una atmósfera dialógica.

³² Inferencia expresada mediante un secuencia de enunciados tal que aceptamos la verdad de uno de ellos, llamado conclusión, por el hecho de haber aceptado la verdad de otros, llamados premisas. Los razonamientos suponen un conocimiento obtenido a través de la reflexión.

Una atmósfera es un lugar propicio para llevar a cabo actos específicos, un sitio que reúne características sistémicas que le permiten al sujeto ejercer el acto deseado, un espacio ideal en donde operan condiciones vitales. Una atmósfera dialógica es entonces un lugar en donde el diálogo puede ser posible, en donde las necesidades dialógicas son cubiertas y se puede sobrevivir la interacción entre sujetos. Una atmósfera dialógica es un lugar ideal en donde los actos de habla adquieren una dimensión hermenéutica, de entendimiento mutuo, y en donde las palabras adquieren significado como nodos cargados de sentido. Este sitio es el que abre las puertas a la interpretación, acerca horizontes, y hace posible al acto mutuo; y es posible gracias a la intencionalidad del diálogo y a la coincidencia de códigos de significado. Las atmósferas dialógicas son momentos en donde los sujetos confluyen en un mismo espacio-tiempo. Una atmósfera entonces, posibilita el diálogo; de ella depende la continuidad y el nivel dialógico al que se aproximen los sujetos. Mantener el diálogo o no hacerlo, depende en gran medida de cómo los sujetos van construyendo la atmósfera; deben ser consecuentes en el nivel dialógico que pretenden para que la atmósfera no se torne vulnerable. Una atmósfera dialógica se torna vulnerable cuando los dialogantes no cumplen con las necesidades del diálogo; es ahí cuando la atmósfera se descompone, se deforma y, finalmente, desaparece.

La condición primera para entrar a una atmósfera es la apertura dialógica; es decir, el querer dialogar e intercambiar, y estar en posibilidad de hacerlo. La segunda condición para que el diálogo sea posible es la intencionalidad: los dialogantes tienen que ejercer su intencionalidad sin ningún tipo de desventaja el uno con respecto del *otro*. Lo anterior da cuenta de la necesidad de que el diálogo sea un ejercicio entre pares, entre sujetos que planteen su intencionalidad en la dimensión del *otro*, reconociéndose como “similares”, en la misma posición. Cuando alguno de los dialogantes manifiesta como intencionalidad la de generar distinciones que rompan con la idea de acercamiento entre pares, entonces el diálogo queda disuelto. Es lo anterior lo que sugiere la emergencia y la posibilidad de una dimensión ética en el diálogo. Para Apel (1994), el lenguaje da cuenta de un *nosotros* trascendental que articula acuerdos intersubjetivos por medio del

diálogo, mismos que dan lugar a lo que el mismo Apel (Ibíd) denomina “comunidad de comunicación”, la cual tiene como principal característica estar fundada en los consensos provenientes de la argumentación racional. El diálogo no se funda en la intención de imponer; más allá de esto, el diálogo se funda con la intención de “crear estando de acuerdo”; esto es lo que se llama ética dialógica. Apel sitúa a la ética dialógica en las siguientes características fundamentales:

- Es una ética *procedimental*, ya que no trata de los contenidos ni de las formas morales, sino de procedimientos para establecer la validez normativa.
- Es también una ética *deontológica*, es decir, su pregunta central no recae sobre la corrección ni la validez, sino sobre lo justo.
- Es una ética *cognitiva* porque confía en la razón para encontrar una justificación de la norma, más allá de la simple aceptación emotiva.
- Es una ética *universalista* porque el principio de universalidad surge dialógicamente, no monológicamente.

El diálogo entonces sugiere una dimensión ética, interpretativa y lógica, lo que quiere decir que no solamente implica la voluntad de acercarse a los demás ni es sólo un juego de interpretaciones, así como tampoco implica únicamente nombrar la realidad por medio de consensos ni acuerdos razonados; el diálogo implica la exigencia pragmática de la convivencia humana, fundamentada en el valor del sujeto. Supone también la necesidad de darle un lugar al *ser* como buscador de la verdad (como Platón la entiende), como actor de su escena, como constructor de su lógica, pero sobre todo, como posibilidad axiológica de rehacerse a través de sus semejantes. El ejercicio del diálogo implica la significación del *ser*, el aproximarse a sus intenciones, a sus conocimientos, a su posición en la realidad; es por eso que el planteamiento de la ética en el diálogo debe estar centrada en el quehacer del sujeto, en la acción que le da forma, que lo delimita, que lo desborda y lo contiene. La ética dialógica debe tener como eje el supuesto de que el *ser* tiene una dimensión social que comparte con los *otros*.

Entonces, es la posibilidad ética del *diálogo* la que hace al sujeto responsable de su condición de dialogante, pues desde el planteamiento de la intención y apertura

dialógica se tiene la responsabilidad de darle forma al *diálogo*, de aproximarse al *otro*, y de procurar la atmósfera dialógica. Durante el diálogo, la responsabilidad se traslada a mantener la atmósfera, a cumplir con la encomienda de intercambiar sentido, coincidir horizontes, compartir la realidad, interpretar y ser interpretado. Al momento de terminar con el diálogo se tiene la responsabilidad de mantener acuerdos, de la acción mutua, de significar al *otro*; al llegar al término del diálogo se tiene la responsabilidad de guardar el conocimiento compartido con el *otro* y, de esta manera, hacer del diálogo un *acto ético*. En este sentido, el *diálogo* se convierte en elemento de la *antropoética* cuando éste se proyecta al futuro y se plantea que a su culminación se llevará a cabo un *acto ético*. Este acto es compartido y muchas veces sólo implica el “guardar” de manera confiable el conocimiento que el *otro* desvela al *yo*, ya que el *diálogo* implica cierto poder, cierto conocimiento adquirido. El *diálogo* genera una posición exotópica: desoculta al *ser* y lo expone ante sus semejantes. En el seno de la *antropoética* cuando se construyen consensos.

5.5 La reelaboración de la democracia griega

El *diálogo*, desde esta perspectiva de la *antropoética*, es entonces capaz de construir mundos posibles, en donde la más mínima expresión está dada por el sentido de futuro, por el devenir. La Grecia antigua y particularmente Atenas comprobaron esta hipótesis en el siglo V, durante el periodo de democracia que dicha *polis* vivió. Este es también un elemento de lo que hemos llamado tradición y que conviene replantear. Lo primero que hay que decir de la democracia ateniense es que, a pesar de ser el modelo por excelencia de la democracia “occidental”, los actuales sistemas políticos que se tildan de ser democráticos no se parecen en mucho al sistema griego, pues se basan en la idea de mayorías más que en la de consensos. Además, la imagen de gobernador ha cambiado, ya que en Atenas ésta estaba ligada al servicio público, mientras que hoy por hoy parece estar más ligada al deseo de poder. Las actuales democracias han idealizado a la democracia griega y, al mismo

tiempo, la han deformado reduciéndola al ejercicio de las elecciones, olvidando así que para los atenienses la democracia significó mucho más que el proceso de elección que, por cierto, no en todos los casos estaba ligada a las votos. Para los griegos, la democracia significó una forma de vida, un “tomar posición” frente a la realidad al participar todos los ciudadanos³³ de las discusiones y los asuntos públicos competentes a la *polis*.

Las democracias de la actualidad tienden al autoritarismo, al peor autoritarismo, a ese que se escuda en la idea de pluralidad y que ejerce el poder de manera incuestionable. El argumento que se vierte en todo momento y que va en detrimento de la propia idea de democracia ateniense, es que si se puede elegir a los gobernantes, se vive en un sistema democrático. La intención de mencionar a la democracia ateniense como uno de estos elementos es la de rescatar aquellos que resulten útiles para la construcción de la *antropoética*, pues se tiene conciencia de que no todo se puede asumir como “benéfico”. Por ejemplo, la esclavitud existente cuando la democracia estaba en marcha, así como el descuido de otras actividades fuera de la *polis* o la presunción de divinidad de los magistrados. De lo que se trata aquí es de extraer elementos como la participación de la sociedad ateniense en asuntos públicos o la seria intención de ponderar las artes y la filosofía por encima de la economía y la guerra, además de mostrar que elementos como el consenso son posibles en sociedades que, aunque pequeñas, han sido capaces de ponerse de acuerdo. La *antropoética* apuesta a esto.

³³ Aunque aquí hay que acotar que por el sistema social en el que se vivía en la Grecia de Pericles, la esclavitud estaba permitida y los esclavos no eran considerado como ciudadanos.

5.6 El último arché

Si bien es cierto que la búsqueda del *arché* es previa a todas estas etapas de la historia, no es menos importante, y se trata de otro de los elementos que emergen en este recuento. En un principio, como se ha expuesto en este trabajo, la filosofía se encaminó a la búsqueda de un elemento a partir del cual se crearan todas las “cosas”; este elemento debía ser el origen y el fin de cada una de ellas, incluyendo al ser humano. Diversas fueron las propuestas vertidas por los filósofos de entonces: el agua, el aire, el fuego, las matemáticas, la dialéctica de los contrarios, el *nous*, todos elementos de la naturaleza, algunos “simples” y otros “compuestos”, pero todos provenientes del orden natural. Esta búsqueda del principio general de las cosas es lo que le dio sentido a la búsqueda de la sustancia, de aquello que mueve al mundo. Precisamente esto es lo que la *antropoética* retoma, buscando darle forma y convertirlo en elemento, al igual que en el pasado, de vida y de orden natural. Para esta *antropoética* el elemento es justo el *diálogo*.

5.7 La interculturalidad al extremo

Conviene rescatar a la *interculturalidad*, al igual que otros elementos de la tradición, pero conviene rescatarla desde el punto de vista de la psicología social, porque en primer lugar hace falta una mirada que se ocupe al mismo tiempo de los sujetos y de las colectividades, del tránsito entre las subjetividades, de la fusión de horizontes, de la construcción de posibilidades para el ser humano que, al recuperar elementos de la tradición, se nutra no sólo del conocimiento final. Una mirada capaz de recuperar procesos de la vida cotidiana como las relaciones de interculturalidad -relaciones que son de interés para la psicología social- porque los tránsitos culturales cuando son llevados a la práctica, representan una forma de conocimiento y construcción de saber e intercambio de ideas y, segundo en segundo lugar porque en la *antropoética* se plantea el *derecho a la diferencia* como un punto nodal irrenunciable. Existen muchos casos en la historia de la humanidad que dan cuenta de la

interculturalidad, como los primeros filósofos Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes en su tiempo, viajaron a tierras de oriente como la India y Egipto. Allí estuvieron en contacto con los conocimientos de estas culturas, mismos que trasladaron a Grecia. Pero no solamente fueron ellos; a lo largo de la historia otros filósofos se han encargado de “traducir” conocimientos de oriente pertinentes para la filosofía que se desarrolla en los países considerados como occidentales. Tal es el caso de Nietzsche o Heidegger, quienes desde sus propios intereses filosóficos, trajeron estos conocimientos a la filosofía, mismos que, por cierto, han resultado ser la base de la propuesta filosófica del siglo XX. El segundo elemento que concierne a la *interculturalidad* tiene que ver con el sentido de la *antropoética* propuesta en este trabajo. Si bien es cierto que el ideal de la modernidad está cimentado en la igualdad, el sentido de ésta se ha venido modificando, pues de ser una propuesta que genera libertad, se ha convertido en una forma particular de distinción que genera exclusión y polaridad. La *antropoética* tiene como primera encomienda explicar que desde el discurso de la globalización, la igualdad es un *simulacro*. Esto es cada vez es más obvio, pues la apuesta del *simulacro* es generar un sentido de igualdad con la integración, basada en la “democracia del mercado”, y en el reconocimiento de todos, incluso con leyes particulares para grupos históricamente marginados. El resultado es la simulación de que el momento que vive el mundo es un momento de unidad; sin embargo, esta unidad se ha visto comprometida al punto de colapsar en la práctica, pues las intenciones de dicho discurso muestran una premisa básica que va más allá del reconocimiento. Para este discurso lo importante no es reconocer, como sugieren las acciones emprendidas para el reconocimiento de los pueblos indígenas o de los pobres del mundo, por poner un par de ejemplos, sino la exclusión que conlleva el conocimiento mismo de las diferencias. Reconocer para excluir, agotar el último recurso de la mirada para caer en cuenta que las diferencias, desde la lógica particular de la globalización, son argumentos que excluyen. Por eso el primer paso es hacer explícitas estas distinciones por medio de la puesta en práctica de lo que León Olivé (2004) llama “el derecho a la diferencia”, el cual se basa en

el reconocimiento, primero de que ningún ser humano es igual a otro y, segundo, de que esa diferencia más que alejar, acerca a los hombres.

Desde la óptica de la *antropoética*, la *interculturalidad* está centrada en la necesidad del reencuentro entre los seres humanos, pero no uno mediado por los bienes o por lo que se consume, sino en un reencuentro en donde el sujeto sea capaz de reconocerse en el *otro*, como ser finito que requiere de ese *otro* para completar su mundo, no importando si es diferente psicológica y culturalmente; por el contrario, entre más se conozca a ese otro y a su cultura, estas diferencias ensancharán el horizonte y el conocimiento del mundo propio será todavía mayor. De lo que se trata es de no cegarse ni darle la espalda a estas diferencias, sino de construir un mundo cada vez más completo. No hay que basar la diferencia en categorías históricas desgastadas; hay que asumir que aquellos que viven en condiciones injustas son seres humanos que tienen derecho a no vivir en dichas condiciones, pero sin que nos ciegue la lógica del asistencialismo o la lástima vestida de altruismo. La idea es que el mundo del *yo*, al complementarse con el mundo del *otro*, haga que estas condiciones lacerantes se transfieran también; el mundo que se presenta frente al otro es también un mundo de dolor e injusticia, y la respuesta del *yo* tiene que ser contundente ante esto.

De aquí la importancia de eso que Sócrates reconoce como *conocimiento legítimo*, otro de los elementos de la tradición que puede ser recogido para nutrir la *antropoética*. Foucault, en el libro *La hermenéutica del sujeto* (2004), dice que el conocimiento legítimo es aquel que transforma al sujeto, que le supone un parteaguas entre un antes y un después, un punto de ruptura en la continuidad de la vida, un momento "T" (Bertalanffy, 2006). Este conocimiento está vinculado a la experiencia, a la vida cotidiana, y al actuar del *ser* en el mundo como constructor y reconstructor de la realidad. Es un conocimiento que confronta, que transgrede, y pone en juego la existencia misma: uno no puede enterarse que en Somalia todos mueren de hambre y continuar tal cual en el mundo. Se pueden tomar medidas radicales sobre ello o no, pero el sujeto ya no es el mismo; todo cambia y, a partir de ese momento, se llevará ese

conocimiento sobre el mundo consigo. Dice Glucksmann (2005, p.71) que “de ahora en adelante [refiriéndose a la segunda mitad del siglo XX] el mundo caminará con los campos de concentración a cuestas”; de igual manera, este *conocimiento legítimo* se lleva siempre a cuestas: es un conocimiento ontológico de primer orden que regula otros saberes y los pone en la justa dimensión con respecto a la realidad.

Cuando Bajtín desarrolla la teoría sobre el *acto ético* (1997), reconoce que existen momentos que subliman la existencia, lo cual no contradice a los griegos, pues precisamente esta sublimación que Bajtín llama *acontecimientos del ser*, es el origen del *conocimiento legítimo*. No todos estos conocimientos van en detrimento de la humanidad; es decir, no todo lo que altera al *hombre* proviene de estas relaciones de injusticia; también aquello que se vislumbra como “benéfico” entra en esta categoría, pues el *conocimiento legítimo* apunta a la transformación del *ser*. Tomemos por ejemplo el caso de Sócrates con la mayéutica; la interpelación de los ciudadanos es, en esencia, un llamado de atención hacia aquello que no se sabe. La preocupación de sí, la interpelación, en el mejor de los casos deviene en el conocimiento de sí que, a su vez, es la antesala del cuidado de sí; éste es una forma de *conocimiento legítimo* que, en palabras de Platón, es también una forma irrefutable de verdad, pues proviene de la reflexión de la experiencia.

La *antropoética* propuesta en este trabajo busca que estos conocimientos no se queden sólo en ese nivel, sino que el sujeto actúe sobre ellos, se nutra de ellos y, al mismo tiempo, los nutra, pero no solamente en el sentido del ensanchamiento de los mismos; lo que se busca más bien es que las acciones que devengan de ellos se proyecten al futuro. El *conocimiento legítimo* visto desde la *antropoética*, genera también una noción de encuentro que va más allá de la coincidencia del espacio-tiempo. Esta noción intenta recuperar la *mística del encuentro*, de aquello que es significativo y que representa “algo” por estar vinculado a la experiencia, pero también por tener cierta intención de futuro. Esta mística es la que hace de los *acontecimientos del ser* un verdadero *conocimiento legítimo* y la propuesta es que el *hombre* esté al centro, que

siempre que se tenga un encuentro de esta naturaleza, se piense en el *hombre* y el futuro que éste tendrá. Estos encuentros no pueden ser sino cara a cara, como dice Levinas, que la ética comienza en el rostro del otro, pues de otra manera se tiende a la trivialización. La mística es siempre así, se construye mirando al *otro*, exponiendo las intenciones, con el cálculo de certezas y la subsecuente *fusión de horizontes*.

5.8 Éticas de la responsabilidad

Por último, un elemento que no puede faltar en la construcción de esta *antropoética* es lo que Bianco (2002) reconoce como “Éticas de la responsabilidad”, las cuales son producto de la herencia de la modernidad:

La historia del mundo desde la modernidad ha girado en torno al valor de la libertad, entendiendo la libertad como espacio del yo para poder expresarse, realizarse, afirmar, a fin de que el yo pueda impulsar sus posibilidades y potencialidades. La lucha del hombre ha sido y es una lucha inmensa contra los condicionamientos externos, como el poder político o religioso, o las estructuras económicas o sociales, que pueden impedir la autorrealización de la persona. La libertad se refiere a la búsqueda de identidad del yo y, por consiguiente, a la permanencia del ser. Sin embargo, en *Ética e infinito*, Emmanuel Levinas escribe “...una vida verdaderamente humana no puede quedarse satisfecha con su igualdad en relación al ser” y “el ser no es la propia razón del ser; la famosa *conatus essendi* no es el origen de todo derecho y de todo sentido”.

El hombre por lo tanto, para Levinas, es un “agujero en el ser”, es ir más allá del ser, en una búsqueda de la libertad que no se coloca más en la lógica del ser sino en la “responsabilidad”, que no indica tanto el respeto de los derechos ajenos o de la libertad ajena, como del yo que abandona la propia subjetividad por una relación desinteresada con Otros. El centro, en la responsabilidad, no es más el yo sino el otro. Y entonces responsabilidad quiere decir tomar cuidado de los problemas del otro, de su libertad, de su dignidad. La responsabilidad para-otros ha retenido la estructura originaria de la subjetividad. Solamente una fractura como la que opera Levinas, de la primacía de la subjetividad, torna posible el contacto y la proximidad del prójimo, una proximidad como inquietud, que prepara la auténtica escucha del otro. (Bianco, 2002, p. 89)

Este tema de la *responsabilidad* nos permite entrar en el centro de la filosofía ética de finales del siglo XX, filosofía que plantea como una nueva filosofía de la *alteridad* que a esta luz de la *antropoética* es una ética, una forma de concebir al mundo de posicionarse en él. Esta ética de la alteridad es una ética de la praxis, del quehacer, y de la cotidianidad, pues se ejerce en la vida misma, en el entramado de lo social que tiene origen y desenlace entre sujetos. Esta alteridad es el nuevo lenguaje y también el contenido ético: sólo un sujeto responsable deviene libre, libre incluso de sí mismo, de su soledad, de su hastío, de la mezquindad de sus intereses, incluso del éxodo, porque la *responsabilidad* es un acto de emancipación y sólo un sujeto libre puede ser capaz de ocuparse de sí y de los otros. Es la relación psicosocial de proximidad del *otro*, que constituye la misma subjetividad y funda la responsabilidad para con el *yo*. Es el rostro del *otro* que convoca a la *responsabilidad*: su existencia, quizá pobre y sin voz (Bianco, 2002), invoca justicia y reclama la asunción de la *responsabilidad*, en la relación cara a cara y en el terreno político y social. Existe, por lo tanto, una dimensión fuertemente subjetiva en el obrar ético en cuanto a la expresión de una libertad no entendida como simple posibilidad de autodeterminación, sino como una elección orientada hacia un fin, un futuro. La *responsabilidad* asume el carácter de categoría privilegiada de la mediación entre sujeto y objeto, entre intencionalidad y orden objetivo.

El *ser* es, en efecto, el origen y el fin de la libertad porque como origen funda ontológicamente su posibilidad, y como fin, tiende a la libertad como meta. Analógicamente, la singularidad de la conciencia se manifiesta en la conexión con la alteridad. En este sentido, la *antropoética* nace y toma cuerpo solamente en el contexto de la relacionalidad humana: la *responsabilidad* no es solamente responder *de*, en el sentido de hacerse cargo de los efectos del actuar, sino también y sobre todo responder *a*, como disponibilidad a abrirse al mundo del *otro*, concebido como el verdadero referente de la actividad ética. La toma de conciencia de la existencia del *otro*, de la necesidad de respetar sus exigencias y del deber de promover su crecimiento, es el fundamento de la vida ética. La *responsabilidad* ética convoca por consiguiente la vocación de cada sujeto,

inscrita en la singularidad del *ser*. Esta antropoética es entonces anterior a la libertad, pero *responsabilidad* y libertad actúan como conceptos correlativos. La *responsabilidad* presupone objetivamente la libertad, así como la libertad no puede subsistir sino en la responsabilidad:

Responsabilidad, cuyo ingreso en el ser no puede sino efectuarse sin elección... Este modo de responder sin compromiso preliminar-responsabilidad-para-otros-es la fraternidad humana anterior a la libertad. (Levinas, 1983, p. 145)

Es esta responsabilidad humana anterior a la libertad misma, Hans Jonas (en Bianco, 2002) coloca el concepto de *responsabilidad* y lo interpreta como “responsabilidad hacia generaciones futuras y hacia la naturaleza presente”, atribuyéndole un valor metafísico. Él, en efecto, ve en la ontología la responsabilidad, la obligación del *hombre* de hacerse cargo del mundo. Esta antropoética es una ética del futuro, pues siguiendo a Jonas, esta forma ética se lleva a cabo con aquellos que comparten la misma suerte por lo que también son responsables de ella, sobre esto el propio Jonas funda un principio óntico dando a la *responsabilidad* un sentido metafísico:

La tierra virgen de la praxis colectiva, en la cual nos hemos adentrado con la alta tecnología, es para la teoría ética todavía tierra de nadie. En este vacío (que es al mismo tiempo también el vacío del actual relativismo de valores) se ubica mi indagación. ¿Qué constituye un criterio? El mismo peligro prefigurado por el pensamiento. [...] Lo defino como “heurística del miedo”. Sabemos qué es lo que está en juego solamente si sabemos que eso está en juego. Ya que aquí no se trata solamente del destino humano, sino también de la imagen del hombre, no solamente de supervivencia física, sino también de integridad del ser, la ética que tiene función de salvaguardar a ambas dese ser, más allá de la dimensión de la prudencia, la del respeto (Ehrfurcht). La fundación de una ética tal, ya no ligada a la esfera directamente interpersonal del presente, debe extenderse a la metafísica, a partir de la cual sólo se podrá plantear la cuestión de por qué los hombres

deben existir en el mundo, de por qué, por consiguiente, vale el imperativo incondicional de asegurar su experiencia futura. [...] En el ámbito de la ontología deben ser resueltas las antiguas cuestiones concernientes a la relación entre ser, causa y fin, naturaleza y valor, para anclar en el ser, más allá del subjetivismo de los valores, la nueva obligación del hombre. (Citado en Bianco, 2002)

Puesto que el *hombre* ha devenido en un peligro no solamente para sí mismo sino también para el mundo físico en el que vive, esta posibilidad de la *antropoética* también conlleva la responsabilidad por el mundo en el que se habita; sin embargo, esta emergencia social no está tan alejada de la propuesta original vertida aquí, pues una ética para el *hombre* por ser una ética para el futuro no puede olvidarse del lugar (físico) en el que tiene que vivir. La *antropoética* es el lugar desde el cual el *hombre* puede crear futuro para el *hombre*.

Siguiendo con lo anterior, la *antropoética* busca poner al *hombre* en el centro, recomponer su estancia en el mundo, y resignificarla en torno a sí mismo. Su intención es arriesgar al *ser*, pero no es un riesgo incalculado, pues la historia de la humanidad nos ha mostrado que pese a todos los intentos, el ser humano no ha sucumbido a intereses particulares e ideologías que han intentado destruirlo, a tendencias que lo han llevado al límite. Poner al *hombre* en el centro significa generar un pensamiento para la supervivencia de éste, una actitud general que procure la supervivencia de aquellos que habitan el planeta. Estar en el centro es preocuparse por todo lo que compete; esto significa en absoluto ser egoístas, ya que al ser el *hombre* la medida de las cosas, es justo que sea una justa medida para el mundo.

Todo esto es la base de lo que se propone para la construcción de una *antropoética* para el mundo globalizado y como ya se vio, en esta lógica la posibilidad de retomar elementos de la tradición se hace necesaria. Estos elementos se retoman como posibilidades más que certezas y tendrán que ser vistos de manera crítica; por lo pronto, estos planteamientos quedan en la mesa y con ellos se juega la creación de esta ética radical.

5.9 En la praxis

De manera clara y siempre con justicia, las propuestas que son lanzadas al mundo y que provienen de dilucidaciones psicológicas y filosóficas son criticadas por su nivel de abstracción. De entrada, muchas de estas propuestas son desechadas y no hay culpa en quien lo hace, la culpa corresponde a quien propone sin llegar hasta la pragmática: no basta decir que está mal, hay que decir cómo es que se puede resolver y mucho más allá, hay que decir qué acciones se precisan, incluyendo esos “cómos” tan valiosos hoy en día. Abonando a esta idea y sin afán de caer en ese círculo crónico, lo que se intenta en este cierre de capítulo que, dicho sea de paso, también es el cierre de este trabajo, es plantear una fórmula mínima (o de inicio) para la creación y, en cierto nivel, la puesta en práctica de la propuesta de *antropoética*. No hay más pretensión que mostrar cómo desde la realidad, esta posibilidad de la ética radical es posible; por ahora no hay pretensión de mostrar ejemplos, aunque en el desarrollo de todo el trabajo se han venido delineando algunos. En este cierre de la tesis se pretende hacer patente el sentido de la *antropoética* poniendo sobre la mesa algunos conceptos y situaciones para ser reflexionados.

*Kórima*³⁴ es petición explícita que nunca se nombra, solicitud asistida, reciprocidad que encuentra eco en el futuro, intención clara de formar comunidad a través del trabajo solidario. Es actitud generalizada, muestra inequívoca de que el *yumari*³⁵ tiene sentido, pretexto irrefutable para decir *matetaraba*³⁶. El *kórima*, que tanto ha sido mostrado como ejemplo en diversos trabajos de psicología comunitaria, que sigue siendo común aún ahora en pleno siglo XX (Orozco, 1994), éste es una práctica ancestral que forma parte de la actitud que los rarámuri que viven en la sierra tarahumara ejercen todos los

³⁴ Palabra rarámuri que se puede traducir como compartir. Con esta palabra el tarahumara, solicita ayuda económica o en especie o solicita apoyo para el trabajo, la caza o la recolección, además de ser utilizada para solicitar apoyo para alimentarse cuando no tiene qué comer, sabiendo que en su momento, recíprocamente actuará, con quién lo necesite.

³⁵ Ceremonia de agradecimiento por la ayuda brindada.

³⁶ Se puede traducir como “gracias”. Dentro de la cultura tarahumara, las gracias son dadas de unos a otros pero sólo pueden ser proyectadas a la deidad creadora y se toma a cualquiera como portador de ellas.

días; es el pretexto para abrir la discusión. El *kórima*, más que una tradición, es una actitud general, una forma de habitar el mundo y que no es tangible, aunque hay hechos palpables que se observan en la vida cotidiana de los tarahumaras. Tampoco es cuantificable e incluso no hay ciclos para su establecimiento, pero a pesar de esto, es una realidad común para el pueblo rarámuri: es un quehacer vivo para aquellos que entre las barrancas y las montañas se saben a punto de extinguirse. Están muriendo poco a poco y con cada tarahumara que se muere se va apagando la esperanza; aún así, esta actitud general ante la vida sigue en pie. El futuro es cada vez más incierto para ellos y pese a esto, lo que les queda por hacer es perpetuarse en el mismo *Kórima*, que su forma de vida se quede para siempre, para ellos y para todos.

Así como ellos que se saben próximos a la muerte, sociedades alejadas que viven en grandes ciudades y que no tienen que andar a pie horas y horas del día, también se sienten morir, pues saben que falta poco para que el mundo se colapse. Con las guerras, las hambrunas, las crisis económicas, la vulnerabilidad expuesta, las lógicas de exclusión y demás fenómenos descritos ya de manera amplia en este trabajo, el único lugar para el *ser* será la fosa común y el olvido. No se trata de la aniquilación de manera literal, sino de la muerte del *ser* por las prácticas del discurso globalizador, de la aniquilación de lo que queda del sentido de *comunidad* de *solidaridad*, de apoyo mutuo. Se trata de la muerte del *nosotros*, de la emergencia del individuo atado a sí mismo, a sus necesidades, a sus gustos y a sus satisfacciones que no son las del *otro*, pues para este individuo poco importa ese *otro* mientras no le reditúe en algo esa relación con él.

Estamos a tiempo, siempre estamos a tiempo de poder hacer algo en nombre del *hombre*, de su existencia, de su futuro. Por eso es que esta *antropoética* es un grito que busca eco en todos aquellos interesados en el *ser*, en este *ser* que hay que recuperar a como dé lugar y el primer paso para esto es el reconocimiento de la existencia: que el *ser* es real, camina, sufre, llora, ríe, estalla en alegría, produce su historia y construye su realidad. El primer paso es el reconocimiento de sí, y resultará un tanto revelador para aquellos que lean

este trabajo que en el apartado anterior, en donde se expusieron diversos elementos de la tradición que, a juicio de esta *antropoética* podrían ser retomados, no se hablara del “conócete a ti mismo”. Bien, pues éste es el espacio en donde se retoma, ya que para la lógica de construcción de la *antropoética*, el elemento central es el origen mismo de la duda de sí que deviene en la preocupación de sí que a su vez desencadena la ocupación de sí. Como es de esperarse, el origen de la *antropoética* está en el *hombre*, en su esencia. Este origen como categoría analítica, es la misma fórmula que Foucault dio por muerta (Badiou, 2004), aunque desde la *antropoética* el sentido es diferente, ya que el hombre, si bien está al centro tal como se propone, no es la medida de todas las cosas; por el contrario, el hombre se convierte en un ente medido, cuantificado en torno a su mundo. El origen de la *antropoética* está entonces en el hombre como ente que duda de sí mismo, pero que, al mismo tiempo, tiene la certeza de la existencia, y sólo hace falta que esa certeza también se funde en el conocimiento de sí mismo. De esta manera, tal y como lo concibe Foucault (2004), el conocimiento de sí ha estado presente como una duda sustancial o como el deseo de cambiar de visión y de forma de vida; de allí que este deseo siempre se quede en los sujetos, allí condensado, escondido en lo más recóndito del *ser*, esperando el momento para emerger. No hay freno para la conciencia y, aunque sea negada la posibilidad, esta necesidad de conocerse a sí mismo se encuentra fluyendo en todo momento, al mirarse frente a otros, al pensar el mundo como un hábitat inestable, al cuestionarse sobre las necesidades propias. Allí se queda porque no puede fluir en medio de la imposición de visiones unívocas de la realidad, porque aunque los seres humanos no lo hagan de manera consciente, el cuestionamiento sobre la vida se da día con día. Por esta razón, los sujetos se saben amenazados y en eterna competencia, por eso es que este deseo ha trascendido hasta convertirse hoy en día en una necesidad que puede tocarse, palpase sobre la piel propia o sobre la ajena que se tenga enfrente.

Este conocimiento no parte de una lógica sintética de “enterarse de cómo se es en el mundo”, sino que se torna en una necesidad extrapolada de cambiar de

actitud, de adoptar una postura distinta frente a la realidad al posicionarse en ésta y reconocerse como sujeto. Por eso, el origen de la *antropoética* está en la refundación de esta actitud general (Defradas, 1954), que no sólo incluye a una persona, sino a una forma diferente de construir comunidad: incluye al *nosotros*, a ese *nosotros* trascendental que es el origen del principio ontológico del “mundo habitado”.

El conocimiento de uno mismo, como dice Foucault (Ibíd), nace de la preocupación de sí, la cual es una intención primera que se manifiesta a través de la duda que engloba todo el papel del *ser* y su devenir en la historia. Así, ciertas prácticas de espiritualidad toman dimensión; prácticas que por muy complejas que parezcan son posibles, incluso de manera mínima, ya que por muy “elevadas” que se vislumbren, son prácticas con las que los seres humanos se encuentran todos los días. Por ejemplo, las prácticas meditativas que, si bien es cierto son propias de ejercicios trascendentales de culturas como los budistas, también son prácticas que, en menor grado, se dan cuando se tienen que tomar decisiones o cuando se está a punto de emprender alguna aventura (Maffesoli, 2004). Es precisamente en este espacio en donde se plantean las decisiones que son reflexionadas, aquellas que van en el sentido de cambiar al *ser*; asimismo, esos momentos son de especial interés, pues en ellos se encuentra latente la intención del conocimiento de sí. Sobre esto se pueden poner ejemplos que muestran que algunas culturas han sido capaces de mantener esta lógica del conocimiento de sí; los rarámuri que mantienen cierta mística del encuentro y cuando tienen que tomar decisiones salen solos a caminar la montaña. Mencionan que este *diálogo* con la montaña, que en realidad es un diálogo consigo mismo, les permite reflexionar y planificar aquello que tienen que decidir. Este ritual que, en muchos casos está mediado por el *teswuino*³⁷, es un estado de espiritualidad propio de la cultura tarahumara. Se trata de una práctica común que se interpreta como reflexiva en tanto que sirve para la toma de decisiones,

³⁷ El teswino es un fermentado de maíz, de contenido alcohólico (similar al pulque), espeso y nutritivo. Su elaboración consiste en dejar germinar, humedeciéndola y poniéndola cerca de del fuego, una cierta cantidad de maíz. Una vez que ha brotado raíz, se muele, se hierva y, algunas veces, se le añade basiáwari (polvo para hornear), para ayudar a la fermentación.

mismas que se hacen en conjunto, pero que siempre conllevan una responsabilidad individual.

Sea en la montaña o en la calle, los diversos elementos que fluyen en la vida cotidiana, todos son objetos de *diálogo*, pero no uno que se sostiene con las cosas, más bien es un diálogo consigo mismo, sin mediadores: uno mismo como el que pregunta y como el que responde, uno mismo en confrontación consigo mismo para posicionarse en la realidad y construirla con los demás. El cuerpo y los espacios dedicados al cuerpo como el ejercicio, el baño, las visitas médicas, los encuentros sexuales, todos son momentos que si son potenciados, pueden representar espacios de conocimiento de sí mismo; en algunos casos basta con hacer ejercitar la duda y preguntar, o bien, basta con entablar diálogos. De lo que se trata es de nunca cerrar la posibilidad de conocer algo de sí, que en la mayoría de las veces es algo nuevo. Para ello, es importante no perder la capacidad de curiosidad propia de la actitud general del “conócete a ti mismo” (Freire 1986, p. 126). Sobre esto, el mismo autor refiere que “en los tiempos del neoliberalismo, con las instituciones del mundo sistémico colonizando el mundo de la vida, particularmente aquellas dirigidas a las masas como la escuela y los medios de comunicación, la curiosidad se ve coartada” y lo atribuye al fenómeno de “castración de la curiosidad”. Habrá que evitar a toda costa esta castración, ya que de eso depende en gran medida que los conocimientos o saberes sobre sí mismo a los que se puede estar expuesto en todo momento (recordemos el concepto de acontecimiento de Bajtín, o el de mística en Teresa de Ávila o de intersubjetividad propio del corpus de conocimiento de la psicología social). Sobre todo, hay que evitar a toda costa que esa castración no sea una automutilación, pues no sólo los elementos de fuera son responsables de esto: muchas veces, los mismos sujetos se empeñan en castrarse y algunos lo hacen a la menor provocación.

Conocerse a sí mismo de ninguna manera es una tarea fácil; se requiere de una gran determinación y en algunas ocasiones, requiere hasta de cierta heroicidad y valentía, pues uno nunca sabe qué es aquello que encontrará al emprender el viaje por uno mismo. Conocerse a sí mismo es justamente un viaje, un camino

nomádico, un ir y venir, un fluir en espacios, tiempos y subjetividades. Sin embargo, aunque a lo largo de la vida los sujetos transiten entre lugares, no siempre prevalece la intención de emprender este camino nomádico; igualmente, aunque transcurra el tiempo sobre uno mismo, no siempre el ser nómada adquiere sentido, y a pesar de que en el andar cotidiano uno se encuentre a su paso a otros seres, otra subjetividades, no siempre se asume este transitar como una construcción nómada del mundo. Ser nómada en sí mismo es saberse diferente todos los días, tener claridad del tránsito de la memoria (Ricœur, 2003), y estar claro que los actos siempre repercuten en el futuro, que aquellos que hoy se haga necesariamente tendrá un peso en la vida venidera. Ser nómada y vagabundo (Maffesoli, 2004) es emprender el camino hacia cualquier lugar todos los días, pero haciéndolo con la sentencia de que ese camino no es ajeno a todos los demás caminos y que hay que entrecruzarlos, transgredirlos, modificarlos, siempre bajo el principio ético de la *responsabilidad*... siempre asumiendo. Ser vagabundo en el mundo físico significa también ser vagabundo en el mundo interior, en ese mundo psicológico que nos inunda, pues ambos mundos no están separados y se complementan, concatenan, se hacen uno a través del conocimiento de sí, ya que los elementos exteriores siempre están en confrontación con aquellos elementos dentro del sujeto. Los vagabundeos y la vida errante siempre abren la puerta al encuentro con *otros*.

Hay que sentarse a pensar el mundo, este mundo que se habita con *otros*, y al que se llega sin conocimiento y poco a poco se va aprendiendo de él, un mundo en el que se depende de la *hospitalidad* para habitarlo de manera que el *ser* pueda fluir. Hay que sentarse a pensar el mundo sin ningún interés más que el de hacer justo eso: sentarse a pensar el mundo y dilucidar sobre el papel propio en medio de los *otros*, jugar con las posibilidades, desprender el deseo por compartirlas, insistir en construir en medio de estas posibilidades y de alguna manera, extrapolarlas al futuro. Sentarse a pensar el mundo con esta actitud general de conocerse a sí mismo, de ocuparse de sí, de tomar posición sobre la realidad y, actuar en consecuencia. La propuesta de la *antropoética* es justo ésta: regresar al humano lo que es del humano, hacerlo responsable de cada

paso dado, pero también de cada paso a dar; construir con otros y en medio de eso entender a los otros, fusionar horizontes, llevar a cabo actos éticos, procurar los encuentros místicos y los acontecimientos del *ser*, para que al final todo se constituya en una construcción del devenir, para que al final de cada día el hombre, los hombres, tengan epifanías de conocimientos legítimos. Ésta es la propuesta de la *antropoética*.

5.10 El lugar de la Antropoética... la psicología como pretexto y razón.

Hasta ahora en la construcción de este trabajo se ha abordado la posibilidad de construir una ética radical que se ha nombrado *antropoética*, de igual manera, se ha intentado poner un origen para ésta *antropoética* en el conocimiento de sí mismo. Esta tesis ha llegado hasta este punto, pero ¿qué sigue? Esta ética radical tiene un lugar dado, una posición en la realidad que es compartida en dos dimensiones nodales: la primera la del sujeto, pues la *antropoética* encuentra lugar en lo que se conoce como noología, y la segunda, en la sociedad en donde la *antropoética* encuentra lugar en el *diálogo*.

La primera de estas dimensiones, la noología³⁸, ha tenido un paso gris por la filosofía y la psicología, ya que la importancia del concepto no ha sido reconocida. Para que esta idea se entienda mejor, a continuación se presenta una breve genealogía del término. Lo primero que se puede decir es que noología significa etimológicamente el estudio de la mente o de la inteligencia. Del griego *noús*, el término surge con el escolástico luterano Georg Gutke, quien lo utilizó por primera vez en su obra *Habitus primorum principiorum seu intelligentia* (1625) para designar la parte de la metafísica que se ocupa del conocimiento de los primeros principios, algo que otros por la misma época denominaban *archéología*. En este sentido, cabe señalar que no se trata de una evolución de la noética averroísta, sino que se integra totalmente en la línea aristotélica de la

³⁸ Es de manera intencional que se integra el concepto de noología hasta ahora, la intención es ubicarla en su justo lugar.

filosofía alemana; es un desarrollo del principio aristotélico que ve el entendimiento como *habitus primorum principiorum*. Así se presenta en la definición que da Calov: “Noología es el hábito mental principal que contempla la afinidad de las cosas, en tanto que fluye de los mismos primeros principios del conocer” (citado en Zubiri, 2004, p.152). El término, lo mismo que sucedió con gran parte de la terminología filosófica moderna, debió transmitirse dentro de la escuela wolffiana y, aunque fue de uso poco frecuente, puede encontrarse en Crusius; incluso Kant (1999) utiliza el término *noologista*, significando *racionalista*, en tanto que opuesto a empirista.

Este término, ya casi olvidado, pasará al primer plano en la obra de Eucken, que busca una tercera vía en total oposición al naturalismo dominante, pero también evitando cualquier idealismo que desligue al hombre de la vida. Él define de la siguiente manera el concepto: “En este concepto [de vida] distingo yo un grado inferior y un grado superior, un grado biológico y un grado *noológico*. En el primero, la vida está ligada a la naturaleza; en el segundo, alcanza independencia y posesión de sí misma; allí se forma un tejido biológico que se resuelve en el intercambio de elementos aislados; aquí se forma un poder de cohesión que es capaz de dar a la vida un rico contenido” (citado en Zubiri, 2004, p. 354). De esta manera, el concepto de *noología* logra una integración de lo mental con la vida. No es muy distinto al anterior, el tratamiento del término que hizo esporádicamente Ortega y Gasset en un curso de 1915-16, y que fue publicado años después con el título *Investigaciones psicológicas, y en donde se aborda en expresa referencia la fenomenología de Husserl*. Ortega atribuye a la *noología* el estudio del sentido (conciencia de los objetos), y la contrapone a lo que es el punto de vista de la vida cotidiana y de las ciencias, que se afanan con los objetos y sólo con ellos.

Sin aparente conexión con esta línea histórica, Zubiri recurrió al término *noología* como denominación del tema básico de su estudio sobre la inteligencia. Al comienzo del libro *Inteligencia sentiente* (1980), aparece el término con el objetivo explícito de distanciarse de la primacía moderna de una Teoría del Conocimiento (saber, realidad y existencia son en su raíz «estricta y rigurosamente congéneres»); sin embargo y al mismo tiempo, se busca un término que pueda

abarcara la intelección en toda su amplitud sin que quedara reducida a una de sus funciones, aunque sea tan importante como la del *conocimiento*. Para ello, al margen de cualquier conexión histórica, el término *noología* se introduce como un neologismo (al menos semántico), recurriendo explícitamente a su formación etimológica y en el preciso sentido de estudio de lo que formal y estructuralmente es la cognición y recuperando al mismo tiempo al acto como un elemento inherente a la conciencia. Esta forma de ver la noología en términos prácticos enriquece el sentido que Eucken le daba al término, pues desde la lógica del propio Zubiri, existe un hueco entre la idea y el acto y, aunque estos son indisolubles, el sentido de la noología es precisamente encontrar y saber que pasa entre uno y otro, qué hay en medio de ambos.

Desde esta lógica, la *antropoética* se inserta en el espacio entre la idea y el acto. Allí en donde todo es volátil, allí en donde existe un hueco reflexivo que hace que no todo lo que se piense se actúe de manera ética o no. Por ejemplo, ¿cuántas veces los humanos invadidos por el odio, no han pensado en cometer atentados u homicidios? La gran mayoría seguramente no los lleva a cabo. Este lugar de la *antropoética* es privilegiado, pues se espera que a través del conocimiento de sí mismo y el reconocimiento de lo que es bueno para uno mismo y para el *otro*, esta ética radical funcione en el sentido de favorecer al hombre limitando expresiones que vayan en contra de la idea general del *nosotros*. Es por eso que entre más se nutra de conocimiento esta *antropoética*, seguramente existirán más criterios para la toma de decisiones. El sentido noológico de este trabajo está expuesto aquí, casi en el límite del texto, pero no por eso es menos importante.

El otro elemento central de esta propuesta, el otro lugar en el que la *antropoética* encuentra cobijo, es el *diálogo*. Sin embargo, éste no se encuentra en la misma dimensión que la noología, pues aunque existan los llamados “diálogos con uno mismo”, éstos siempre devienen en construcciones de mundos compartidos. En otras palabras, el diálogo consigo mismo es una preparación para los diálogos con los otros. Como ya se ha expuesto anteriormente, la categoría de *diálogo* es un eje rector en las relaciones humanas; de hecho es de primera mano, ya que

se trata de la primera forma que se tiene de conocimiento del mundo, al estar presente desde el nacimiento y hasta la muerte de cada sujeto, manifestándose de todas las formas posibles. Ahora bien, en medio del *diálogo*, en la exposición de la subjetividad por un lado y por otro, allí es donde la *antropoética* funciona de primera mano: contagia todo el proceso dialógico porque a partir de allí todo lo que se haga llevará el matiz de esta ética. En el *diálogo*, en este espacio en donde el ser se expone, en donde la intersubjetividad florece, allí está el lugar de la *antropoética*.

El ejercicio de la responsabilidad en ambos casos se hace patente bajo esta lógica, ya que de cierta manera, sin responsabilidad el reconocimiento noológico de las ideas y los actos resultaría imposible, al igual que el sentido dialógico de la realidad. Así que lo que resta es que en esta posibilidad de conocerse a sí mismo el *hombre* también vaya asumiéndose responsable de estos ejercicios.

5.11 Cierta ecuación...

Tal vez si se plantea la siguiente ecuación es mucho más fácil entender la *antropoética*:

La *antropoética* es igual a la reconstrucción de la inquietud de sí, que a su vez genera la preocupación de sí y, al mismo tiempo, la posibilidad de ocuparse de sí, pero esto no puede hacerse solo, puesto que el mundo está incompleto sin la mirada del otro: estos ejercicios de conocimiento de sí son simultáneamente acontecimientos del ser y encuentros místicos. Una vez que sucede lo anterior, al momento de dialogar con los otros con quienes se comparte esta realidad, se ejerce también la responsabilidad de la existencia, cosa que genera también niveles de conocimiento de sí y del otro que están por encima de la idea común de acercamiento. Una vez que se logra este conocimiento de sí y este acercamiento con los demás, es entonces posible la misma dinámica que hace que los sujetos generen un posicionamiento sobre la realidad; en este momento aparece el concepto de conocimiento legítimo, pues una vez que se conoce el

lugar de cada sujeto en la realidad, se puede concretar el acto ético, un acto que se va reproduciendo hasta ir creando la idea del “nosotros”. En este párrafo se resume el trabajo que aquí se presenta.

5.12 Punto final... para no cerrar

Hasta este punto se encuentra el diseño de esta propuesta: se entiende que por el momento, ésta se queda trunca, puesto que al final no se ofrece una verdadera idea de cómo puede ser llevada a la práctica. Es cierto que se han expuesto tal vez muchas ideas sueltas y pequeñas propuestas que van en el sentido de la construcción general de una propuesta de mayor envergadura y por lo pronto se esboza una primera aproximación, misma que por su carácter emergente está sujeta al escrutinio del lector, quien por cierto, al leer este trabajo ha entablado una relación dialógica propia de la *antropoética*. Se entiende que el lector esperase más sobre la puesta en marcha de esta ética radical: es comprensible que en muchos sentidos, se piense que el trabajo se ha quedado corto. Sin embargo y para cerrar este trabajo, se propone un último concepto que trata de situar en un espacio-tiempo, al menos de manera aproximada, el futuro surgimiento de esta *antropoética*. Un *Dasein* (en la tradición de occidente), un *ichinen* (en la tradición de oriente), es lo ideal para dar comienzo a esta ética.

Un *dasein* se entiende como el lugar, el topos desde donde surge la pregunta por el *ser* o la epifanía comprensiva del *ser*. El *Dasein* se encuentra siempre en situación por comprender y proyectado desde su comprender, y a ese despliegue se le conoce como interpretación, mediante la cual el *Dasein* forja su esencia y su ser como poder-ser, como pura apertura a la posibilidad de ser. Vale decir también como un “sentido posible” que hace operable que algo sea concebible en un horizonte concebido para la existencia. Un *Dasein*, un momento preciso en donde todo puede incendiarse, un momento oportuno en donde la realidad puede condensarse hasta hacerse una, un momento compartido, un momento de muchos, *Dasein*: momento fugaz siempre listo para hacerse eterno.

Ésta es la ubicación topográfica (en el sentido simbólico) con coordenadas de espacio-tiempo resueltas a aparecer en cualquier momento. El *Dasein* es la esperanza de futuro, la posibilidad de empezar algo diferente para este mundo. Cualquier circunstancia y cualquier tiempo son posibilidades reales para un *Dasein*: el secreto es significar este momento, recuperarlo de manera sutil para poder ejercerlo. Un *Dasein* en un momento sublime en donde se conjugan los acontecimientos y los *actos éticos*, el *ser* y el *otro*, así como el pasado, el presente y el futuro. Esto también es la esperanza.

Epílogo

¿Cuál es el interés de un psicólogo por elaborar una tesis en donde la ética esté en primer plano?

Punto final... para no cerrar, porque este trabajo intenta no quedarse aquí, no ser guardado en algún cajón, este trabajo intenta ser retomado en posteriores análisis porque la construcción de la *antropoética* no para aquí pues la intención de ésta no solo es aportar al análisis teórico, sino además proponer una forma práctica de la misma, forma que necesariamente está vinculada a la psicología social como disciplina cuyo interés está centrado en las relaciones subjetivas propias de la interacción entre sujetos en la vida cotidiana. Este el argumento para aportar, desde una mirada psicosocial, categorías de análisis al estudio del Hombre.

En este mismo sentido, cabe destacar que dicho aporte se enmarca en el interés por comprender, primero, cómo es la configuración del mundo y a qué obedece dicha configuración, para después, haciendo un análisis profundo de aquellos elementos que han contribuido al establecimiento de dicha configuración, se puedan desarrollar propuestas como la que se enmarca en esta *antropoética*. La importancia del análisis desde la psicología social radica en esto, en la posibilidad de desarrollar propuestas que se puedan llevar a la práctica, en no dejar la teoría en los textos sino someterla al escrutinio de la realidad, tarea difícil pero no imposible pues ya la psicología tiene camino recorrido en esto con propuestas desde la psicología social de la liberación y la propia puesta en marcha de proyectos de la psicología comunitaria. Sin embargo y para no romper con la lógica del presente trabajo, la intención es ir más allá pues lo que se sugiere es ver el desarrollo de esta propuesta de la *antropoética* como una actitud general que se ha puesto en marcha en el quehacer cotidiano de algunas personas en el mundo.

Al principio del capítulo en donde se somete a juicio del lector la construcción de esta ética radical, se cita el caso de los rarámuri habitantes de la “alta tarahumara” en la sierra de Chihuahua, como un ejemplo de que otras formas de habitar el

mundo son posibles, sin embargo y pese a lo anterior, no se trata de idealizar culturas por muy significativas que parezcan, se trata de evidenciar que la construcción de la realidad depende de sus habitantes y así como el pueblo tarahumara que ha intentado mantener su cultura a fuerza de barrancas y montañas, otras culturas han tomado el riesgo de enfrentarse a modelos dominantes y autoritarios, esto a pesar del gran costo que implica esta resistencia, pues en el caso de los rarámuri es muy claro que, al intentar mantenerse al margen de las políticas de desarrollo impuestas por el estado, también se están condenando a su propia extinción. No todas las formas de resistencia tienen que ser dogmáticas y no todas tienen que aspirar a la trascendencia o reconocimiento universal, todos los esfuerzos son válidos, incluso aquellos que parecen menores a la luz de los trascendentales de orden galáctico, pues éstos cuando se pueden observar en la vida cotidiana se convierten en grandes triunfos, en posibilidades de resistencia contra aquello que no se quiere de la realidad que se habita porque aunque se queden en el ámbito de “lo local” esto configura mundos, mundos que en algún momento pueden proyectarse siempre más allá.

Esto es justo lo que le ha acontecido al autor de éste trabajo, que considera que escribir una tesis en donde, con toda humildad, se ofrezcan pautas reflexivas para hacer esta realidad menos hostil y más habitable, es una de esas posibilidades que se le ofrecen que pueden proyectarse al mundo y se convierten en muestra de que no todo está dicho, de que nada está decidido aún y de que el futuro siempre es una posibilidad.

Escribir es siempre un acto de memoria, una llamada de atención contra el olvido, escribir, seguir escribiendo aún cuando todo parece nublado y la realidad se revira contra uno mismo es siempre un acto de responsabilidad, de resistencia y legítima esperanza, pues no hay nada más legítimo que escribir aquello que se piensa acompañado de aquello que se siente, pues no hay nada más legítimo que hacer pensar y hacer sentir a otros.

Legítimo como ese concepto de Bajtín en el que habla de aquel conocimiento que transforma al hombre, que hace que éste tome posición en la realidad al mismo tiempo que toma conciencia del lugar en el que está parado, legítimo escribir este

texto porque en el camino el propio autor ha tenido que lidiar consigo mismo, con sus propias posiciones ideológicas, éticas y políticas, porque en el camino, el propio autor ha sido testigo de sus cambios, de sus transformaciones y esto ha sido posible por el compromiso que él mismo ha tenido para la elaboración de esta tesis, compromiso que no se ha centrado sólo al ámbito teórico sino que se ha intentado llevar a la práctica, práctica que por cierto, se expresa en la construcción misma de este trabajo pues no hay *antropoética* sin reflexiones, introspecciones, proyecciones y acciones.

Hay un *Dasein* para cada momento de esta tesis; un momento justo en donde aquello que se escribe tiene tanto sentido para el autor que es necesario expresarlo, así los primeros capítulos, aunque en todo momento tuvieron sus dosis de contrastes con la realidad, fueron escritos en el resguardo de bibliotecas o estudios llenos de libros, documentos y hojas sueltas, El penúltimo capítulo es producto de pláticas y hemerográficas y análisis compartidos con colegas y amigos, análisis que, también, en todo momento se buscó fueran falseados por la realidad del mundo, realidad compleja y en algunos casos difícil de entender. Sin embargo, siguiendo el mismo orden de ideas, no hubo realidad más dura que aquella que sirvió de escenario para la elaboración del último capítulo.

La sierra rarámuri, región agreste donde las carreteras no han llegado y los sistemas de telecomunicaciones resultan imposibles por lo irregular del terreno, región históricamente olvidada por el Estado mexicano y al mismo tiempo; región que no se olvida para el trasiego y el tráfico de drogas de hacia los Estados Unidos y armas hacia México. Esta sierra rarámuri es el contexto desde el cual se construye una propuesta ética que intenta radicalizar la vida cotidiana con la emergencia de la responsabilidad del hombre, con la mirada de éste en el futuro.

Los días en la montaña son eternos, la mañana despunta muy temprano, el frío da los buenos días desde la madrugada, una taza de café, un poco de pinole, frijoles y algo de pan, el trabajo nunca para y a pesar de los grados académicos si no se levanta rastrojo o se hacen adobes uno siente que las tortillas de la comida del medio día no se ha ganado como todos en la sierra, la tarde avanza con dificultad pues la noche no le cede terreno y pronto la oscuridad se apodera del cielo, no

hay nada más impresionante que ver las estrellas mientras se espera a que el sueño invada el cuerpo.

Esta tesis se terminó de escribir en albergue para niños indígenas que estudian la primaria, allí sobre una mesa vieja y a la luz de un quinqué se creó esta propuesta *antropoética*, allí conviviendo con el hambre y la pobreza tomó forma una propuesta de futuro. Allí entre las sonrisas de niños que a pesar de las condiciones tan difíciles en las que viven, siguen creyendo que el mundo tiene algo para ellos, allí entre las risas imparables a la hora de la comida, entre los gestos solidarios entre niños que apenas y se conocen, allí entre muestras de amor de algunos maestros que abandonan todo por estar convencidos de su labor, allí en ese lugar tan alejado renació la esperanza, mi esperanza en el hombre.

Por eso el argumento es que la *antropoética* es posible, por esto la necesidad de construir también desde la introspección, desde el conocimiento de sí mismo. Por eso el argumento de que la psicología social debe de interesarse por cuestiones éticas, porque su sujeto de estudio está ya construyendo diversas formas de habitar este planeta. Por eso el argumento de que el mayor aporte de este trabajo es el proceso de construcción del mismo, la innegable necesidad de construirlo desde la teoría y la práctica.

Bibliografía

- Apel K., O. (1994). *Discurso y realidad*. Madrid: Trotta.
- Badiou, A. (2004). *Ética*. México: Herder.
- Bajtín, M. (1997). *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Barcelona: Anthropos.
- Bajtín, M. (2000). *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*. México: Taurus.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Cairos.
- Baudrillard, J. (1997). *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (2002). *Power inferno*, Madrid: Arena Libro.
- Bauman, Z. (1996). *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bertalanffy, L. (2006). *Teoría general de los sistemas: fundamentos, desarrollo, aplicación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bianco, G. (2002). *Epistemología del diálogo*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Bourdieu, P. (2007). *Razones prácticas*. Madrid: Anagrama.
- Brown, L. R. (1993). El inicio de una nueva era. *En: La situación en el mundo*. Barcelona: Apóstrofe y Fundación Hogar del Empleado.
- Capelle, W. (1996). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- Cellarius, C. (1688). *Historia Medii Aevi a temporibus Constanini Magni ad Constaninopolim a Turcis captam deduce*. Jena
- Chihu, A. (2003). *Nuevos Movimientos Sociales e Identidades Colectivas*. México: UAM.
- Cortina, A. (2002). *Por una ética del consumo*. Madrid: Taurus.
- De la Riva Group. (2008). *Plan de vuelo*. México: De la Riva Group.
- Debord, G. (1999). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.

- Defradas, J. (1954). *Les Thèmes de la propagande delphique*. París: Klincksiek.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1992). Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la razón política. En *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, M. (2004). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freire, P. (1986). *Hacia una pedagogía de la pregunta*. Buenos Aires: La Aurora.
- Friedmann A. (1922). *Über die Krümmung des Raumes*. Phys.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. México: Planeta.
- Gadamer, H. G. (1977). *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y Método, I*. Salamanca: Sígueme.
- García, J. (1984). *Uno múltiple. La dialéctica de los contrarios en Heráclito*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Gergen, K. (1991). *The Saturated Self: Dilems of Identity, en Contemporary Life*. New York: Basic Books.
- Glucksmann, A. (2005). *El discurso del odio*. Madrid: Taurus.
- Glucksmann, A. (2009). *Los dos caminos de la filosofía. Platón o Heidegger*. Madrid: Tusquets.
- Guiddens, A. (1992). *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Horkheimer, M y Adorno, T. (1998). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ibáñez, J. (1994). *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- Kant, I. (1999). *Critique of Pure Reason*. Cambridge, U.K.; New York, N. Y.: Cambridge University

- Kirsch, J. (2006). *Dios contra los Dioses. Historia de la guerra entre monoteísmo y politeísmo*. Barcelona: Ediciones B.
- Kolmogorov, A. (1989). *Annals of Probability*. Washington D.C: Publications of A. N.
- Lalande, L. (1940). *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris: PUF.
- Lévinas E. (1970). *Noms propres*. Paris : Fata Morgana.
- Lévinas E. (1972). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI.
- Lévinas E. (1983). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya, Nijhoff. Milán: Jaca Book.
- Lévinas E. (1997). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lipovetsky, G. (1990). *El imperio de lo efímero*. Madrid: Anagrama.
- Maffesoli, M. (2004). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maritain, J. (1999) *Introducción a la filosofía*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Max, W. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Meyer, W. (1996). *Human Impact on the Earth*. New York: Cambridge University Press
- Naredo, J. M. Cuantificando el capital natural. Más allá del valor económico, *Ecología Política*. Nº 16, 1998 pp. 31-58.
- Negri, A. L'Empire", stade supreme de l'imperialisme, *Le Monde Diplomatique*, enero 2001, p. 3.
- Nietzsche, F. (1978). *El anticristo*. Madrid: Alianza.
- Nishida, K. (2002). *Filosofía de la nada*. Madrid: Ciruela.
- Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social: autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Orozco, M. (1994). *Tarahumara. Una antigua sociedad futura*. Chihuahua, México: Prisma Impresiones.
- Pascal, L. (2008). *Georges Bataille, la fascinación del mal*. París: Du Rocher.
- Platón (2003). *Diálogos, Obra completa*. Madrid: Gredos.
- Pérez, F. (2005). *Interpretando la cotidianidad en Santo Domingo: una descripción de relaciones entre lo global y lo local*. México: Tesis de Licenciatura, Facultad de Psicología, UNAM.
- Polanyi, K. (1989). *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.
- Ricardo, D. (2007). *Los principios de la economía política y del impuesto*, Buenos Aires: Claridad.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trota.
- Rimpoché, S. (1994). *El libro tibetano de la vida y la muerte*. Barcelona: Urano.
- Rovira, R. (1991). *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la metafísica*. Madrid: Encuentro.
- Störig, H. J. (1995). *Historia universal de la filosofía*. Madrid: Técnos.
- Vergilius, F. (1962). *Concensus Gentium: Runes*.
- Vltousek, M. (1992). Global Environmental Change: An Introduction. *Annual Review of Ecology and Systematics*.
- Vitousek, P. M.; Ehrlich, P. R.; Ehrlich, A. H. & Matson, P. A. Human appropriation of the products of photosynthesis. *BIOSCIENCE*, 36, 1986, pp. 368-373.
- Wittgenstein, L. (2002). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Técnos.
- Zubiri, X. (2004). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Técnos.