



Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Licenciatura en Sociología

Carlos López Salgado

presenta

Bajo la tutoría de la

Dra. Mina Alejandra Navarro Trujillo

el trabajo de tesis titulado:

Una reconstrucción de la totalidad humana a partir del
ejercicio mítico de la creación artística

para obtener el grado de licenciado en Sociología



Ciudad Universitaria, mayo de 2014



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.

ÍNDICE

Agradecimientos	3
Introducción.....	4
El inicio de una crítica: una pequeña aproximación a la concepción nietzscheana de lo apolíneo y lo dionisiaco.....	14
I. Una breve deconstrucción de la modernidad capitalista.....	28
II. Cultura, Arte y Lenguaje.....	59
III. La concepción goetheana del mundo.....	90
Conclusiones.....	121
Bibliografía.....	131

AGRADECIMIENTOS

Antes de comenzar, debo hacer un especial hincapié en el agradecimiento al apoyo moral, espiritual y económico incondicional que mi madre María Elena me ha brindado a lo largo no sólo de mi formación profesional, sino durante toda mi vida, sin el cual, cabe resaltar, no habría salido victorioso ante las adversidades que juntos hemos enfrentado. Por igual reconozco que la compañía y consejo de mis hermanos Karla Ahidé e Irving, así como de mi abuela, Amelia, siempre me alentaron a seguir adelante y a aprender de mis errores. Sin todo ello, naturalmente, el trabajo que el lector ahora tiene en sus manos no podría haberse realizado.

De igual forma, la ausencia de mi padre Carlos nunca fue un obstáculo para cumplir la meta personal y profesional que ha llegado a su término con la conclusión de este escrito; por el contrario, ha sido compensada con el ejemplo de humanidad y sinceridad que el hálito de su estela ha dejado en mi corazón. Por esa razón, dedico el escrito aquí presente a su memoria.

Estos agradecimientos no podrían estar completos si por igual no reconocieran la amplia labor de asesoría que la Dra. Mina Alejandra Navarro Trujillo llevó a cabo durante la redacción de este trabajo. Sin tal ayuda, o bien se habría malogrado o simplemente no habría llegado a su culminación. En el mismo sentido, también reconozco las aportaciones que al respecto del mismo hicieron cada uno de los profesores que tomaron el papel de sinodal para llevar a término esta empresa, entre los cuales se encuentran los profesores José Gandarilla, Blanca Solares, Obed Frausto Gatica y Horacio Crespo. A todos ellos, gracias.

INTRODUCCIÓN

Me permito advertirle al lector de este trabajo que las reflexiones, ideas y propuestas que se pudieran llegar a encontrar aquí, están todas ellas articuladas con base en un mismo propósito: el de hacer una crítica al proceso de fragmentación del mundo moderno, a partir de un pequeño diálogo interdisciplinario entre la Sociología y la Filosofía, en el cual no sólo se rescate el papel mediador y sintético de la esencia de la creación artística, sino también su papel trascendente.

Con lo anterior me refiero a dos cosas. Por un lado: a que dentro de la esencia del arte como manifestación humana yace una potencialidad integradora, la cual, a mi parecer, es capaz de reunificar la fragmentación socio / histórica que le es inherente a este nuestro mundo moderno¹ y, por el otro: a que no puede entenderse el concepto de modernidad si antes no se le ubica dentro de un contexto histórico signado por la automatización y desarticulación de todas las esferas sociales², por la superespecialización de los saberes, por la dominación de la formalidad abstracta del pensamiento³ y, consecuentemente, tanto al seno mismo de la conciencia subjetiva como del conjunto del universo cultural, en la disociación de las cualidades simbólicas del lenguaje de sus formas prácticas o cotidianos.

En este mismo sentido, si este trabajo ha de representarse por un toque característico, me parece que debe ser por el hecho de que, en primera instancia, lleva a

¹ Justo a esto me refiero con la cuestión del carácter trascendente de la esencia de la creación artística.

² Es decir, por aquello mismo que se conoce como proceso de diferenciación social dentro de las tradiciones funcionalistas de la teoría sociológica.

³ Cuyo correlato necesario se manifiesta en el plano del conocimiento a través de la supremacía de la interpretación científicista de la vida por sobre de cualquier otra; es decir, en la desacralización de las sustancias espiritual del mundo y, en el plano de la praxis histórica, en la edificación de un modo de producción definido por la dominación de la naturaleza a través del progreso técnico.

cabo una reflexión no apologética de nuestra condición histórica a partir del ámbito de la crítica sociológica y filosófica de aquello que se conoce como mundo moderno y, en segunda, por el hecho de que busca superar esta misma crítica mediante la unificación de la fragmentación histórica moderna a través del retorno al plano esencial del mundo simbólico de la creación artística.⁴ De ahí, justamente, que ya desde el título de este trabajo se enfatice la idea de la reconstrucción de la totalidad humana mediante la creación artística.

Ahora bien, la realización práctica de su estructura argumental se ha llevado a cabo en cuatro apartados. El primero de ellos es introductorio y trata sobre la concepción nietzscheana de lo apolíneo y lo dionisiaco, a partir de la cual hago una definición crítica al concepto de racionalidad que yace en la esencia del mundo moderno. Justamente en este apartado doy por sentado, valiéndome del instrumental teórico nietzscheano, claro está, que la racionalidad en sí misma no representa la totalidad de la naturaleza humana, sino tan sólo una parte no fundamental de la misma, de modo que cualquier visión del mundo que esté enfocada tan sólo a este ámbito, entre las cuales está, naturalmente, la visión moderna, carecerá de manera prácticamente necesaria de una comprensión íntegra del hombre. A continuación aclaro este punto.

⁴Las ideas hasta aquí mencionadas, dentro de las cuales hago especial énfasis en esta última, llevan en sí el fundamento de la estructura argumental germinal de la totalidad de este trabajo, pero no por ello quiero decir que son definitivas ni teórica ni mucho menos filosóficamente; por el contrario, reconozco que son perfectamente criticables y que, para la realización del mismo, simplemente han sido utilizadas como un recurso metodológico a partir del cual se ha direccionado la discusión que compone el conjunto de su contenido.

De cualquier forma, así como en cualquier otro proyecto de investigación, estas mismas ideas han partido de una serie de inquietudes personales, de las cuales si bien no me parece necesario dar explicaciones ni en este ni en ningún otro momento, sí me interesa rescatar que, con el transcurso del tiempo, se transformaron en mí no sólo en una manera de pensar y ver el mundo, sino que me terminaron llevando a una serie de convicciones tan fuertes que, finalmente, me proporcionaron los ánimos suficientes como para dotarlas de un fundamento teórico y presentarlas todas ellas reunidas en una forma académica de esta naturaleza.

La razón de mencionar todo esto, es para que al lector no confunda mis propios motivos y los sitúe desde el inicio en el lugar que les corresponde. No me interesa lograr, en este sentido, un mayor reconocimiento social ni mucho menos aspirar a grados académicos que desde el inicio sé que no tengo, sino tan sólo expresar formalmente la intencionalidad en el pensar que se encuentra tras el conjunto aquí dado.

En su famosa obra el “nacimiento de la tragedia”, Nietzsche utiliza las tipificaciones de lo apolíneo y lo dionisiaco para definir la esencia de la cultura helénica antigua. Lo apolíneo, dentro del esquema conceptual que Nietzsche plantea en esta obra, puede entenderse como aquello que concierne a la perfección ideal del ser, la cual, debido a su propia magnificencia, no existe *materialmente* en el mundo concreto. Justo a este plano pertenecen categorías abstractas como la verdad, la belleza, la virtud y la razón. Lo dionisiaco, por el contrario, se asume como el arrebató y la azarosidad de los impulsos concretos de la vida; es decir, como el despliegue contingente de la praxis vital. A este ámbito pertenecen categorías tales como el instinto, el derroche, el placer, el juego y la violencia.

Ahora bien, es justamente la unificación de ambos momentos en una recreación inagotable de lo ideal y lo material la que para Nietzsche representaba la esencia de la espiritualidad helénica. Es decir, el hecho que como cultura haya comprendido a la naturaleza humana no sólo como totalidad, sino también en su totalidad. No está por demás aclarar en este punto que tal vez la conocida aversión de Nietzsche a su propio tiempo, a su propia época y con ello mismo al mundo moderno, emanaba en gran parte de presenciar la vitalidad y multiplicidad de la concepción helénica, y de dar cuenta que, en algún punto de su desarrollo histórico, el mundo moderno había sacrificado una concepción íntegra de la totalidad de la naturaleza humana en nombre de un proyecto abstracto / racional -utilizo estos términos para referirme a la ilustración-, el cual mediante un *aparentemente* nuevo método científico prometía solucionar todos los problemas del género humano⁵.

Cegado por el espejismo deslumbrante del proyecto racional mencionado, la concepción moderna del mundo, a los ojos de Nietzsche, no sólo no sería capaz de entender al hombre en su totalidad ni mucho menos de solucionar sus problemas, sino que

⁵Justamente en el apartado introductorio se aclarará por qué razón este método es nuevo tan sólo en apariencia.; es decir, el hecho de que en estadios históricos anteriores ya haya aparecido revestido con diferentes máscaras.

tampoco podría dar cuenta que, de esa forma, sólo terminaría encerrada en el idealismo *irreal* de la esfera apolínea.

A decir de Bolívar Echeverría, esta misma visión nietzscheana de lo apolíneo y lo dionisiaco va más allá de la crítica, por lo que también puede entenderse como un esquema universal de la comprensión de la cultura. Dicho esquema consiste en la anteposición de un juego de contradicciones ontológicas desprendidas de la relación dialéctica entre lo apolíneo y lo dionisiaco, las cuales, en todo caso, representarían la substancia última de la vida. Ahora bien, las conclusiones a las que llega este autor son precisamente aclaratorias del mismo carácter crítico que yace en la concepción nietzscheana:

...Atenidos a la historia occidental, de las dos oposiciones la que cuenta es la primera, la que se da entre la figura “helénica” y lo que sería una desfiguración de sí misma: su propia versión como cultura “alejandrina” o “moderna”. Dentro de ella, como cultura “artística” o “clásica”, mediante el equilibrio inestable que mantienen entre sí sus dos principios y gracias a la armonía de las determinaciones de la *fysis* y la autonomía de la *téjne*, la vida se instaure en la riqueza de una complejidad omnidimensional y su voluntad voraz (*gierige Wille*) se sacia lo mismo en lo cualitativo del instinto que en el desate de la razón, en la actividad productiva que en el disfrute de la contemplación. Dentro de su prolongación “alejandrina” o “moderna”, en cambio, que se basa en el desarrollo unilateral de la razón calculadora y del espíritu crítico de la razón problematizadora (socrática), la vida abandona la vida, abandona la inestabilidad del equilibrio entre lo dionisiaco y lo apolíneo, lo fija o congela en un predominio de la *téjne* sobre la *fysis*, se vuelve unidimensional y pierde así complejidad y riqueza.⁶

En este mismo escrito introductorio, también he apuntado que esta reducción del campo de visión del mundo moderno a la exaltación práctica de la racionalidad, en términos sociológicos, ha precedido a un proceso de fragmentación social que

⁶ Bolívar Echeverría (1998), “La Modernidad como Decadencia” en *valor de uso y utopía*, México, Siglo Veintiuno Editores, pág. 20.

paulatinamente ha especializado cada uno de los ámbitos comprensivos del mundo de vida en esferas sociales cada vez más específicas e independientes las unas de las otras.

Durante el segundo capítulo de este trabajo, tal fragmentación es vista como el correlato necesario de un proceso de tecnificación absoluto de la sociedad, en donde este mismo inaugura una nueva concepción temporal dentro de la totalidad del imaginario simbólico / cultural de la sociedad, el cual, a diferencia de la esteticidad temporal de las formas de vida tradicionales, funciona a partir de la progresión infinita de la renovación de los medios de reproducción y significación de la vida, ajustando de esa forma un modo de producción acorde con la misma tendencia.

Dicho modo de producción no podría ser otro que el capitalismo. Este mismo, determinado acorde a la naturaleza progresiva de la concepción temporal moderna, demanda la desacralización de todos los ámbitos de la vida y la naturaleza a modo que, al apartarlos de sus instancias religiosas o simbólicas, pueda reintroducirlos inagotablemente a la maquinaria económica que lo define.

De esa forma, puede decirse que se generaliza una producción objetual que deja de ser valorada a partir de su contenido cualitativo y empieza a ser valorada por su contenido cuantitativo; es decir, por un contenido abstracto que, en todo caso, le permita ejercer optimizaciones racionales a la producción misma mediante actualizaciones y optimizaciones técnicas a través del desarrollo científico. Es por ello que en este segundo capítulo se da por sentado que el mundo moderno, en términos marxistas, no puede ser desligado de la categoría de cosificación y, en términos weberianos, del desencantamiento del mundo.

En el mismo capítulo también se deja en claro que el proceso general de desarticulación social no sólo tiene una representación sociológica dentro de las estructuras concretas del modo de producción social al que pertenece, sino también una representación

cognitiva dentro de la conciencia subjetiva del hombre moderno típico. Con ello me refiero a que sólo dentro de un contexto social de diferenciación extrema puede darse como estado general de la comprensión del mundo el que las representaciones fenoménicas de la realidad estén como tales disociadas de su contenido concreto, de modo que siempre exista un desfase temporal y espacial en la contemplación histórica. Tal particularidad es definida a partir del concepto marxista de enajenación, y es vista como una eternización de las categorías sociales inmediatas en la conciencia del individuo típico. De ese modo, al estar disociadas de su contenido histórico no sólo se legitimaría acríticamente un modo específico de ser y estar en el mundo, sino que también se naturalizaría.

En el siguiente capítulo se introduce la cuestión de la superación de la crítica al mundo moderno que fue apuntada en los apartados anteriores, a partir del rescate de las constantes ontológicas tanto al proceso de la formación de la conciencia como al de las formaciones sociales. A mi manera de ver este punto, dichas constantes son tres: la cultura, el arte y el lenguaje⁷. Ahora bien, por un lado me parece que son ontológicas ya que se manifiestan indistintamente en todas las sociedades conocidas independientemente de sus formas específicas o particulares, y por el otro me parece que si bien tienen la capacidad concreta de superar al proceso de fragmentación inherente al mundo moderno, esto es así porque las tres se alimentan de exactamente un mismo carácter simbólico / multisignificativo contrario al proceso moderno de racionalización. A continuación aclaro ambas cuestiones.

En este punto del trabajo la cultura es definida como un proceso universal dentro del cual depende cualquier forma social, sea cual sea su estado concreto, y en donde su esencia formativa es conflictiva y caótica⁸. Dentro de este proceso universal y caótico

⁷ Naturalmente, el debate teórico en cuanto a si son o no ontológicas dichas constantes está abierto y no por el hecho de que aquí se les adjudique este carácter significa que es una afirmación universal o definitiva.

⁸Sólo aclaro aquí que gran parte del material del que se ha valido la delimitación teórica de la definición de cultura y lenguaje que está por darse en parte a continuación y en el segundo capítulo de este trabajo, ha

llamado cultura, tanto el hombre y la naturaleza como categorías filosóficas e históricas se relacionan la una con la otra de modo tal que en su vinculación no sólo se involucra el despliegue concreto de su contacto transformativo, sino también el despliegue simbólico y espiritual que le corresponde a dicho contacto. El concepto de cultura, en este sentido, no puede entenderse si es disociado tanto de su espiritualidad como de su materialidad. Ambos momentos conforman, por decirlo así, una sola y única entidad que permanentemente se permea y transforma a sí misma dialécticamente dentro de su propio desarrollo.

En todo caso, el conjunto de contradicciones y transformaciones que se desprende de la relación cultural entre el hombre y la naturaleza no hace otra cosa más que mostrar el carácter supercomplejo e indefinible de la vida, el cual no puede simplemente reducirse a un artificio racional. Ahora bien, si el lenguaje es entendido como un producto netamente cultural, puede decirse con seguridad que surge en el seno mismo de la mediación entre el hombre y la naturaleza, ya que es precisamente la conexión comunicativa que existe entre ellos. Con ello, lo que quiero puntualizar, es que el proceso cultural no puede entenderse si no es precisamente mediante una base lingüística. El lenguaje, por consiguiente, no podría ser otra cosa más que la conciencia ontológica del mismo proceso.

Ahora bien, si el lenguaje está íntimamente relacionado con la cultura, me parece que no es exagerado decir que posee exactamente el mismo grado de universalidad y complejidad de esta última. Por otro lado, si ambas cuestiones conservan un vínculo tan íntimo entre sí, me parece que es perfectamente factible decir que no hay ningún tipo de manifestación cultural que no haya tenido antes una forma lingüística representativa por lo menos a su propio universo simbólico. No hay sociedad, pueblo o comunidad que, por tanto, antes no sólo no haya desarrollado una identificación comunicativa a partir de su constitución cultural, sino también un lenguaje.

partido en gran medida de la concepción de cultura de los románticos alemanes a través de la obra "romanticismo: una odisea del espíritu alemán" de Rüdiger Safranski.

Ahora bien, si a partir de las definiciones anteriores es factible decir que la universalidad cultural existe por igual en el lenguaje, no sería absurdo entonces adjudicarle una cualidad metafórica natural. Esto puede verificarse cuando uno da cuenta que, antes de revestir la forma de premisas lógicas, es decir, la de formalidades discursivas, el lenguaje posee una facultad representativa que funciona a través de formaciones simbólicas⁹. Con esta puntualización sólo quiero enfatizar que el racionalismo característico del mundo moderno no es el lenguaje originario o natural del pensamiento humano, sino que, lejos de ello, es un artificio lingüístico que depende de un uso especializado del mismo, es decir, fragmentario. En este sentido, dentro del lenguaje no sólo existe un uso cotidiano o inmediato a partir del cual puedan reproducirse las relaciones sociales prácticas, sino también un uso superior a través del cual puede materializarse la infinitud simbólica del universo cultural como tal. Este último uso lingüístico es el que en este capítulo y, en general, en este trabajo, se entiende como artístico.

Ahora bien, el hecho de que este mismo lenguaje artístico se encuentre claramente disociado de su forma cotidiana o inmediata, se debe, a mi parecer, a que el mismo contexto moderno de la racionalización y diferenciación social lo desarticula del lenguaje práctico / inmediato; es decir, de la conciencia individual y social del sujeto típico. Para poder dar nuevamente con el lenguaje artístico se requeriría, paradójicamente, de un determinado tipo de instrumental técnico que le permitiera regresar a su cualidad simbólica originaria.

En este sentido puede decirse que el concepto de técnica no sólo posee una acepción exclusivamente negativa; es decir, la de ser un medio modificable y concreto que se actualiza y perfecciona racionalmente con el propósito de mejorar la explotación económica de la naturaleza, sino también, en un sentido completamente contrario, podría

⁹Esta parte es aclarada con mucha más profundidad a partir del momento del segundo capítulo de este trabajo en el que se habla sobre la naturaleza mítica de las representaciones simbólicas del lenguaje.

usarse de forma lúdica con miras a denudar la vitalidad esencial que yace tras el juego dado de las apariencias inmediatas. Es por esta misma razón que dicho retorno al lenguaje artístico, al no encontrarse inscrito de forma natural dentro de la totalidad fragmentaria del mundo moderno, desafortunadamente tendría que ser guiado por una intencionalidad creadora que ponga en práctica esta técnica lúdica del uso artístico del lenguaje¹⁰.

El tercer capítulo de este trabajo hace precisamente una ejemplificación de esta misma función lúdica del concepto de técnica a través de una pequeña inmersión en el panteísmo goetheano. En este capítulo se enfatiza que en la concepción del mundo de este autor no existía como tal un desfase irreconciliable de oposiciones permanentes, tal como el que le es característico a la superespecialización moderna del mundo de vida y a la fragmentación de la conciencia de sus sujetos, sino que, por el contrario, había una reconciliación permanente de dichas oposiciones dentro de una totalidad vital cuya única realidad es su propia autosuperación infinita.

De ahí precisamente el que en su obra poética¹¹ siempre se muestre aquel ímpetu demoníaco en el que en una única comprensión de la vida y el mundo se funde un paganismo mortal con una visión divina, y muestre, en este mismo sentido, que detrás de cada objeto, figura o forma, sea inerte o viva, siempre existe una forma esencial, trascendente, cuyo complemento necesario es su manifestación natural o concreta, sin la cual, simplemente, no podría existir.

Pues bien, habiendo aclarado en la medida de lo posible la estructura y relación del trabajo aquí presente en sus distintos apartados, la tarea del lector a partir de este momento será la de sumergirse él mismo en su contenido a modo que pueda emitir un juicio propio al respecto. En este punto sólo resta decir que todas las referencias en alemán que se

¹⁰Este punto es tratado con detalle en la parte final del segundo capítulo a partir de la concepción de Octavio Paz del papel del arte en la modernidad.

¹¹No me parece necesario citar en este momento los poemas goetheanos que me servirán de referencia para ilustrar este punto en el tercer capítulo, ya que el lector mismo los encontrará conforme realice la lectura.

encuentren empleadas en el trascurso del capitulado, a menos que en la nota al pie de página se encuentre señalado el traductor original, han sido traducidas por el autor de esta investigación¹². Sin más que decir, comencemos.

¹² Sé que la tarea de traducción implica una responsabilidad superior a la de una simple autoría de tesis, y talvez el lector se alarme un poco al enterarse de que aquí se ha llevado a cabo. Lo único que puedo decirle al respecto de esta cuestión, es que no he estado sólo en su elaboración, ya que no sólo he estudiado el idioma alemán durante un tiempo más que considerable, sino que también he recibido la guía y consejo de muchos de mis profesores para poder hacerlas, de quienes por razones de privacidad y discreción no me parece necesario hacer mención particular ya que ellos mismos se pronunciaron en contra de que lo hiciera

EL INICIO DE UNA CRÍTICA:

UNA PEQUEÑA APROXIMACIÓN A LA CONCEPCIÓN NIETZSCHEANA DE LO APOLÍNEO Y LO DIONISIACO

La intensa inclinación que Nietzsche sentía por el mundo helénico y en general por las manifestaciones simbólicas de la antigüedad; es decir, por aquellas deidades absolutas llenas simultáneamente de perfecciones y de imperfecciones, así como por el derroche orgiástico que se presentaba en todas las festividades políticas y religiosas de aquellos pueblos, la sensatez de la comprensión de sus pensadores y la magnanimidad de las acciones de sus guerreros, héroes, personajes, etc., lo llevó no sólo a proferir una de las críticas más profundas que se hayan lanzado contra el mundo moderno, sino también a construir la arquitectura teórica de una nueva visión del mundo: la del pensamiento trágico.

Las implicaciones del pensamiento trágico de Nietzsche son múltiples, y todas ellas son una reacción específica al espíritu dominante del mundo moderno. ¿Pero de qué consta ese espíritu? Es bien sabido que la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano que se dio durante la consumación de la Revolución Francesa, no simplemente representaba la culminación política y social de un momento histórico. Al mismo tiempo era el epíteto que definía una nueva época. Una época que declaraba la guerra al oscurantismo religioso y que concebía por único conocimiento verdadero al pensamiento racional y científico; de ahí que la enciclopedia que dirigieron D'Alembert y Voltaire haya sido el baluarte más grande que hasta entonces la razón hubiera levantado.

Eso significaba que la moral ya no sería administrada por la ley divina, no sería más el reflejo imperfecto de la omnipotencia de Dios en la tierra, sino el ejercicio puro del entendimiento y la comprensión; es decir, el ejercicio puro de las facultades racionales que distinguen al ser humano de las formas de vida inferiores. De esa forma el hombre se estaba salvando mediante su propia inteligencia de rendirle cuentas a entidades metafísicas, completamente abstractas, para rendírselas a sí mismo.

Era una certeza prácticamente científica "la *creencia*" de que el ejercicio teórico e intelectual de esa moral racional, tras su consumación inmediata, había de impulsar todo tipo de comportamiento social a un paraíso ideal de convivencia justa, equitativa, solidaria, recíproca, etc., tal como si por generación espontánea el ejercicio inmediato de la razón implicara los valores morales más sublimes. Esta fe puede verse prácticamente en todas las manifestaciones intelectuales y políticas de la época. El socialismo utópico francés no fue la excepción. Proudhon es un claro ejemplo de ello:

Si demuestro que es la propiedad lo imposible; que es propiedad la que es contradicción, quimera, utopía, y si lo demuestro no ya con consideraciones metafísicas de derecho, sino con la razón de los números, ecuaciones y cálculos, ¿cuál será el terror del propietario atónito? (...) Los números gobiernan el mundo es adagio tan cierto como, *mundum regunt numeri*: este adagio es tan cierto en el mundo moral y político como en el sideral y molecular. Los elementos del derecho son los mismos que los del álgebra; la legislación y el gobierno no son más que el arte de clasificar y equilibrar poderes: toda la jurisprudencia está contenida en las reglas de la aritmética (...) Entonces aparecerá (...) un inmenso y nuevo horizonte: entonces, empezaremos a apreciar en las proporciones de los números la unidad sintética de la filosofía y de la ciencia y, llenos de admiración y entusiasmo ante esta profunda y majestuosa simplicidad de la naturaleza, exclamaremos con el Apóstol: <<Sí, lo eterno se hizo todo con número, peso y medida>>, comprenderemos que la igualdad de condiciones, no sólo es posible, sino que es la única posible; y que la aparente imposibilidad que le reprochamos procede de que siempre la concebimos ya sea en la propiedad, ya sea en la comunidad, fórmulas políticas, opuestas una y otra, a la naturaleza del hombre.¹³

¹³Pierre J. Proudhon (2002), ¿Qué es la propiedad?, España, Ed. Folio. Trad. Rafael García Ormaechea, pp. 133 y 134.

Incluso en Kant existía esta confianza ciega en la ética racional de la Ilustración. Es por ello que en la introducción a su libro “filosofía de la ilustración”, casualmente escrito unos cuantos años antes de la detonación de la revolución francesa -en 1784-, apunta que:

...*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable minoría de edad. La minoría de edad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable por que su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!*: he ahí el lema de la ilustración.¹⁴

Este mundo moderno, en su épico inicio, no sólo prometía sufragar las carencias morales por las que había pasado la humanidad a lo largo de la historia; es decir, no sólo prometía la superación de un barbarismo religioso característico de las formas de vida tradicionales. De igual forma, a través del nuevo espíritu científico / racional, el cual se erigía *ahora* como el comandante supremo del desarrollo económico de la organización política y social del Estado, prometía sufragar las necesidades espirituales y materiales de las distintas sociedades sin importar sus diferencias culturales. La pregunta que deviene de este último punto es ¿cómo se lograría dar con la meta buscada? y más allá de ello ¿Bajo qué métodos?

En ese sentido, no fue una simple casualidad que inmediatamente después se hayan expandido como nunca antes las redes comerciales y que, finalmente, mediante la técnica industrial, se haya perfeccionado la producción masiva de mercancías. Y es que para ello se requería de un tipo de aproximación a la naturaleza que rompiera con todos los anclajes previos basados en la magia, el rito y el simbolismo divino, ya que éstos, en esencia, carecían de los índices necesarios de sistematización, clasificación, ordenamiento y

¹⁴Emmanuel Kant (2008), *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, Trad. Eugenio Ímaz, pág. 10.

manipulación -sobre todo se necesitaba de este último- para cuantificar y racionalizar un proceso de explotación de la naturaleza que se expandiera con miras al intercambio masivo y a la plantación industrial. Con ello,

...me refiero al apareamiento de una confianza práctica en la “dimensión” puramente “física” -es decir, no “metafísica”- de la capacidad técnica del ser humano; la confianza en la técnica basada en el uso de una razón que se protege del delirio mediante un autocontrol de consistencia matemática, y que atiende así de manera preferente o exclusiva al funcionamiento profano o no sagrado de la naturaleza y el mundo. Lo central de este [...] fenómeno moderno está en la confianza, que se presenta en el comportamiento cotidiano, en la capacidad del ser humano de aproximarse en términos puramente mundanos y de alcanzar, mediante una acción programada y calculada a partir del conocimiento matematizado de la misma, efectos más favorables para él que los que podía garantizar la aproximación tradicional a lo otro, que era una aproximación de orden mágico.¹⁵

El proceso de diferenciación social que entonces había de devenir como consecuencia de esta nueva concepción de la vida y, en ese sentido, del conocimiento como tal, tuvo consecuencias inimaginables. La fragmentación del mundo en una multiplicidad de esferas específicas, cada una de las cuales poseyó, a partir de ese momento, un código de entendimiento limitado a la extensión de su propio ámbito, era ya un hecho. Dicha fragmentación ocurrió inevitablemente a consecuencia del alto índice de especialización cognitiva que es requerido para llevar a cabo cualquier tipo de desarrollo en la técnica industrial.

De esa forma, se empezaron a tomar por separado cada uno de los ámbitos que componen a la realidad humana, desde los culturales, políticos y económicos mediante la

¹⁵Bolívar Echeverría, “un concepto de modernidad”, transcripción de la exposición del autor en la primera sesión del seminario “la modernidad: versiones y dimensiones” el 7 de febrero de 2005. Publicado en el núm. 11 de la revista *Constrahistorias*, agosto de 2008.

inauguración de la antropología y de las ciencias sociales -ciencias las cuales, a pesar de estudiar al hombre como entidad histórica, social y cultural es bien sabido que lo estudian desde sus respectivos campos epistemológicos-, hasta la institucionalización en todas las universidades del estudio técnico de la vida, los ecosistemas y, en general, de la naturaleza mediante las ciencias duras.

Cada uno de estos ámbitos y la subsecuente creación de los posteriores se fue reduciendo a sus respectivos marcos de especialización. Con ello se puso en marcha una visión del mundo dividida en múltiples partes, impregnada en todas y cada una de ellas por el espíritu altamente racional de ese mundo moderno, de modo que paulatinamente se generalizaba una concepción *secular* dentro de la totalidad del imaginario simbólico, en el momento que se sustituía cualquier tipo de conocimiento interpretativo por uno más eficaz, eficiente y acorde a las necesidades históricas del presente.

Este fenómeno moderno implica un ateísmo en el plano del discurso reflexivo, el descreimiento en instancias metafísicas mágicas, trae consigo todo aquello que conocemos de la literatura sobre la modernidad acerca de la “muerte de Dios, del desencantamiento (Entzauberung) del mundo, según Max Weber, o de la “desdeificación” (Entgötterung), según Heidegger. Es un fenómeno que consiste en la sustitución radical de la fuente del saber humano. La sabiduría revelada es dejada de lado en calidad de “superstición” y en lugar de ella aparece como sabiduría aquello de lo que es capaz de enterarnos la razón que matematiza la naturaleza, “el mundo físico”¹⁶.

Esto se daba de tal forma que cada una de las cualidades interpretativas del pensamiento quedaban restringidas o neutralizadas dentro de una estructura lógica, la cual pasaba a ser racionalizada por la explicación de un esquema causal que permitiera la determinación de un resultado previsible y coherente. La intención primordial era suprimir

¹⁶ Ibid.

al máximo todo tipo de contingencia e incertidumbre dentro del margen epistémico del pensamiento.

Para Nietzsche, la secularización aquí mencionada es el meollo de la crisis del hombre moderno. La neutralización que la exaltación desmesurada de la racionalidad provoca dentro de las facultades interpretativas del pensamiento, en realidad es directamente proporcional a la pérdida de la capacidad creadora; es decir, del instinto artístico. La degradación reflexiva consecuente iría en detrimento de la facultad de simbolización y significación del hombre. Nietzsche comenta este punto en los siguientes términos:

... Por que vosotros decís: “somos enteramente realidad, sin creencia ni supersticiones”; así ahuecáis el buche sin tener buche siquiera.

Sí; ¡¿cómo sería posible que creyeseis vosotros, vosotros que sois una mescolanza, vosotros que sois una pintura de todo lo que se ha creído?!

Sois la negación viviente de la fe misma y la ruptura de todos los pensamientos. ¡*Seres increíbles!* Así os llamo yo a vosotros, “hombres de la realidad.”

En vuestro espíritu han declamado unas contra otras las épocas, y los sueños y las declamaciones de todas las épocas eran más reales aún que vuestra vigilia.

Sois estériles: por eso carecéis de fe. Pero el que debía crear poseía siempre sus sueños y sus estrellas, ¡y tenía fe en la fe misma!

Sois como puertas entreabiertas en donde aguardan enterradores. Y vuestra realidad es esta: “todo merece desaparecer” [...]

¡Es prodigiosa la pobreza de mis costillas! Así hablan ya muchos hombres actuales.¹⁷

Cuando Nietzsche dio cuenta de ello, inmediatamente justificó su retorno al mundo helénico, es decir, a aquel mundo arcaico que se caracterizó, esencialmente, por el desbordamiento de una serie inagotable de energías creadoras, de manera que si bien las

¹⁷ Federico Nietzsche (2004), *Así hablaba Zaratustra*, México, Ed. Porrúa, pág. 79.

respuestas que ahí encontró no le permitieron subsanar este problema, sí le permitieron revelarlo correctamente a través de las herramientas filosóficas adecuadas.

En su travesía al pasado fue testigo de cosas abrumadoras; de cosas que ningún apologista del mundo moderno se atrevería a decir o, en el mejor de los casos, saber. Dio cuenta que la vitalidad de la ciencia moderna, la cual tanto ha alardeado de sus infinitos bríos juveniles, es simplemente una de las múltiples máscaras que encubren a un espíritu decrepito, sumamente *antiguo*, el cual se rehúsa a perecer y que a lo largo de la historia se ha presentado a través de diferentes formas idealizantes. De formas de bellísima apariencia que han exaltado los sentidos hasta las cimas más sublimes y magnánimas del pensamiento, hasta las profundidades encantadoras del placer onírico, lo cual tan sólo ha servido para provocar en el hombre la adicción a un trance narcótico que, al pasar su efecto, no hace otra cosa más que mostrarle de la forma más cruda la crueldad de la vida en el momento que es vista desde el contraste con esta realidad tan sublime.

Diferentes tipos de visiones y concepciones idealizantes pueden ejemplificar dicho contraste. Una de ellas fue, en su momento, la visión socrática del mundo, la cual a través de la exaltación de la racionalidad creía haber encontrado el camino de la vida virtuosa y, en esa misma dirección, de la felicidad. Dicha concepción socrática proponía que la clave de la existencia radicaba en el presupuesto de una moral trascendental y universal cuya condición y efecto son necesarios en tanto que se deducen a sí mismos de su necesidad lógica; es decir, de su interpretación dialéctica¹⁸.

De esa manera, todos los impulsos y todas las pasiones serían neutralizados como entidades simplemente negativas que, de hecho, sólo pertenecerían a los seres inferiores - aquellos que son gobernados por los instintos más bajos- y, por tanto, entorpecerían al proceso de la reflexión y el pensamiento. En tal visión Nietzsche veía la ejemplificación

¹⁸Aquí la dialéctica no es comprendida de manera histórica, como sería en el caso del materialismo histórico, sino de una manera dialógico / deductiva, en el sentido de la metodología de la mayéutica socrática.

absoluta de un espíritu decadente, contrario a la vida, y es que para este último dichas pasiones e impulsos, lo mismo que esa misma racionalidad, son las partes integrantes de cualquier tipo de relación humana. Es por ello que Nietzsche se pronunció arrebatadamente en contra de este idealismo maldiciendo a Sócrates y a su moral universal:

En Sócrates no sólo son un signo de decadencia el desenfreno y anarquía de los instintos, que él mismo reconoció, sino también la supergestación de lo lógico y esa *maldad de raquíto* que le caracteriza. No nos olvidemos tampoco de sus alucinaciones acústicas, a las que, con el nombre de <<*daimon* de Sócrates>>, se les ha dado una interpretación religiosa. Todo era en él exagerado, bufo y caricaturesco, al mismo tiempo que oculto, lleno de segundas intenciones, subterráneo. Trato de aclarar de qué idiosincrasia procede la ecuación socrática razón = virtud = felicidad: la más extravagante de las ecuaciones, que tiene además particularmente en su contra todos los instintos de los antiguos helenos.¹⁹

Lo que Sócrates nunca aceptó, a los ojos de Nietzsche, y por esa razón es que este último consideraba al socratismo como el principal símbolo de la decadencia helénica, es que tal perfección moral no sólo nunca ha existido entre los hombres y las diferentes sociedades, sino que, además, siempre ha sido un síntoma de tiranía con respecto al despliegue concreto de la vida, es decir, con respecto a la realidad histórica del drama humano:

Cuando no hay más remedio que convertir la *razón* en tirano, como hizo Sócrates, se corre por fuerza el peligro no menor de que algo se erija en tirano. En ese momento se intuyó que la racionalidad tenía un carácter *liberador*, que Sócrates y sus <<enfermos>> no podían no-ser racionales, que esto era de rigor, que era su *último recurso*. *El fanatismo* con que se lanzó todo el pensamiento griego en brazos de la racionalidad revela una situación angustiosa: se estaba en peligro, no había más que *una* elección: o perecer o ser *absurdamente racional*. El moralismo de

¹⁹Friedrich Nietzsche(2003), “El ocaso de los ídolos”, España, Ed. Edimat Libros, pp. 49 y 50.

los filósofos griegos que aparece después de Platón está condicionado patológicamente; y lo mismo cabe decir de su afición a la dialéctica. Razón = virtud = felicidad equivale sencillamente a tener que imitar a Sócrates e instaurar permanentemente una *luz del día* -la luz del día de la razón- contra los apetitos oscuros [...] toda concesión a los instintos [...] conduce *hacia abajo* [...] Los filósofos y los moralistas se engañan a sí mismos cuando creen que combatir la decadencia es ya superarla. Pero superarla es algo que está por encima de sus fuerzas: el remedio y la salvación a la que recurren no es sino una manifestación más de decadencia: cambian la expresión de la decadencia pero no la eliminan. Sócrates fue la personificación de un malentendido: *toda la moral que predica el perfeccionamiento, incluida la cristiana, ha sido un malentendido...* La luz del día más cruda, la racionalidad a toda costa, la vida lúcida, fría, previsor, consciente, sin instintos y en oposición a ellos no era más que una enfermedad diferente; no era de ninguna manera un medio de retornar a la <<virtud>>, a la <<salud>> a la felicidad... <<Hay que luchar contra los instintos>> representa la fórmula de la decadencia. Cuando la vida es ascendente, la felicidad se identifica con el instinto²⁰.

Esta idealidad trascendental de la moral socrática, de hecho, más adelante fue el soporte filosófico que empleó la visión cristiana del mundo. Podría decirse que el contacto entre el socratismo y cristianismo se unificó en una misma realidad idealizante, cuyo desprecio de la vida exhortaba a un ascetismo concreto que por recompensa daría, tras la muerte, la gloria eterna a lado del creador. Según Nietzsche, no podría haber una visión del mundo tan contraria al espíritu vital de la condición humana, en donde dicho espíritu, en primera instancia, carece por completo de perfección y, en segunda, en tanto que tiende a la contingencia no podría subsumirse simplemente a un esquema ascético / disciplinario:

El cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida, náusea y fastidio que no hacían más

²⁰Ibid., pp. 53 y 54.

que disfrazarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en <<otra>> vida distinta o <<mejor>>. El odio al <<mundo>>, la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor el <<más acá>>, en el fondo un anhelo de hundirse en la nada, en el final, en el reposo, hasta llegar al <<sábado de los sábados>> -todo esto, así como la incondicional voluntad del cristianismo de admitir valores *sólo* morales me pareció siempre la forma más peligrosa y siniestra de todas las formas posibles de una <<voluntad de ocaso>>; al menos, un signo de enfermedad, fatiga, desaliento, agotamiento, empobrecimiento hondísimos de la vida, pues ante la moral (especialmente ante la moral cristiana, es decir, incondicional), la vida *tiene* que carecer de razón de manera constante e inevitable, ya que la vida es algo esencialmente amoral, -la vida, finalmente, oprimida bajo el peso del desprecio y del eterno <<no>>, tiene que ser sentida como indigna de ser apetecida, como lo no – válido en sí.²¹

Con el auge del mundo moderno, esta realidad idealizante tomó una forma diferente; nuevamente potenciada por la racionalidad del pensamiento, para sobrevivir, ahora tenía que desechar al cristianismo y aliarse con una nueva compañera, más poderosa y también más prometedora: la ciencia. El resultado que se buscaba era prácticamente el mismo: el de un paraíso universal de convivencia justa que aparecería de manera espontánea al racionalizarse todas las formas de convivencia e interacción entre los individuos.²² Esta incoherente alianza entre el pasado y el presente reviste al espíritu confuso de la condición de vida del hombre moderno.

Para Nietzsche, la apariencia inmediata que se conforma de dicha unión, simplemente edifica a un ser repugnante, débil, perdido en sí mismo, del cual es preferible huir antes de quedar atrapado en su mismo sendero. Veamos sus propias palabras al respecto de este punto:

²¹ Friedrich Nietzsche (2005), “el nacimiento de la tragedia”, España, Ed Alianza. Pág. 33

²²Más adelante, durante la exposición del primer capítulo de esta tesis, mostraré como es que dicha racionalización no llevó a una convivencia justa ni solidaria entre los seres humanos, sino a la explotación desmesurada de la naturaleza.

Se os veía, hombres actuales, con el rostro y los miembros pintarrajeados de mil maneras. Y con mil espejos alrededor vuestro; mil espejos que adulaban y repetían el juego de vuestros colores.

¡En verdad, no podríais llevar mejores caretas que vuestra propia cara, hombres actuales! ¿Quién podría reconocerlos?

Pintarrajeados con los signos del pasado y recubiertos a su vez por otros signos, os habéis escondido de todos los intérpretes.

Y aunque se pudiesen escudriñar las entrañas, ¿quién creería que tuvieseis entrañas? Parecéis hechos de colores y de retazos de papel pegados.

Todos los tiempos y todos los velos miran a través de vuestros velos: todas las creencias y todas las costumbres hablan confundidas a través de vuestras actitudes.

Si os quitasen vuestros velos, vuestros adornos, vuestros colores y vuestras actitudes, no quedaría más que un espantapájaros. Ciertamente yo mismo soy el pájaro espantado, yo que os vi una vez desnudo y sin colores; y cuando ese esqueleto me hizo señas amistosas, huí despavorido.²³

Esta metamorfosis moderna del simbolismo universal del cristianismo por parte de la cientifización de la racionalidad, es lo que Nietzsche denominó como el *ocaso de los ídolos* y, más adelante, desde una visión sociológica, Max Weber denominó como el *desencantamiento del mundo*. Nuevamente dejaré que Nietzsche aclare este punto con sus propias palabras:

¿Qué significa, justo entre los griegos de la época mejor, [...] la tragedia? -Y por otro lado: aquello de que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico - ¿cómo? ¿no podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga, de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico? [...] Y la ciencia misma, nuestra ciencia -sí ¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? ¿Para qué, peor

²³Op. Cit. Federico Nietzsche (2004), pág. 79.

aún, *de dónde* - toda ciencia? ¿Cómo? ¿Acaso es el científicismo nada más que un miedo al pesimismo y una escapatoria frente a él? ¿Una defensa sutil obligada contra la verdad? ¿Y hablando en términos morales, algo así como cobardía y falsedad? ¿Hablando en términos no-morales, una astucia? Oh Sócrates, Sócrates, ¿fue ese acaso tu secreto? Oh ironista misterioso, ¿fue esa acaso tu ironía?²⁴

Estas realidades tan perfectas que, naturalmente, no existen en este mundo material tan plagado de imperfección, Nietzsche las define con el nombre del dios griego Apolo, y las denomina *apolíneas*. La forma a la que se refiere, es a de la idealidad de Apolo como un ser esencialmente mágico que, por su sublimidad, no merece contacto con el mundo terrenal. El destello absoluto que emite esta figura, por tanto, es el motor de un ejercicio artístico basado fundamentalmente en la inspiración poética que es provocada por una entidad perfecta, más allá de la comprensión inmediata de la vida y, por ello mismo, de la *trágica* realidad del hombre.

El impulso consiguiente, necesariamente, sería el de la negación del mundo real; es decir, del mundo de la contingencia humana, en el cual no sólo puede encontrarse desesperación y oprobio, sino también la embriaguez de un orden diferente, una embriaguez terrenal y, por ello mismo, más terrible y sensual.

Esta dimensión contiene a la esencia verdaderamente concreta del hombre; es decir, su unidad sensitiva y corpórea, todo aquello que de facto es y ha sido. En ésta, el hombre ha disfrutado los placeres más excelsos y los dolores más agudos. Es por ello que Nietzsche ha nombrado a dicha dimensión de la realidad humana como dionisíaca en semblanza de Dionisio, el dios griego del vino. El espíritu de Dionisio es, en pocas palabras, el espíritu trágico que le es inmanente a toda manifestación vital y el que muestra, además, que todas ellas, si bien pueden exacerbarse dentro de una totalidad omniabarcadora, podríamos decir, trascendente, también tuvieron un origen perfectamente

²⁴Ibid., pp. 26 y 27.

mortal el cual influyó en la misma medida para su creación. De esa forma se comprobaba que:

de manera definitiva <<el nacimiento de la tragedia en el espíritu de la *música*>>. -
¿En la música? ¿Música y tragedia? ¿Griegos y música de tragedia? ¿Griegos y la obra de arte del pesimismo? La especie más lograda de hombres habidos hasta ahora, la más bella, la más envidiada, la que más seduce a vivir, los griegos - ¿cómo?, ¿Es que precisamente ellos tuvieron *necesidad* de la tragedia? ¿Más aún - del arte? ¿Para qué - el arte griego? Se adivina el lugar en que con estas preguntas quedaba colocado el gran signo de interrogación acerca del valor de la existencia. ¿Es el pesimismo, *necesariamente*, signo de declive, de ruina, de fracaso, de instintos fatigados y debilitados? - ¿como lo fue entre los indios, como lo es, según todas las apariencias, entre nosotros los hombres y europeos? ¿Existe un pesimismo de la *fortaleza*? ¿Una predilección intelectual por las cosas duras, horrendas, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una *plenitud* de la existencia? ¿Se da tal vez un sufrimiento causado por esa misma sobreplenitud? ¿Una tentadora valentía de la más aguda de las miradas, valentía que anhela lo terrible, por considerarlo el enemigo, el digno enemigo en el que poder poner a prueba su fuerza?, ¿en el que ella quiere aprender qué es el <<sentir miedo>>?²⁵

Como puede verse, la apreciación nietzscheana de lo trágico enfatiza que la vida en su despliegue, en su realización y su declive no sólo está constituida de elementos positivos, tal como se plantea en las concepciones apolíneas del mundo, sino que también lo está, en exactamente la misma medida, de elementos negativos. Lo positivo y lo negativo, o para decirlo con términos nietzscheanos, el bien y el mal o el pesimismo y la felicidad, se funden dentro de un infinito insondable que se llama vida.

²⁵Ibid., Pág. 32

La conclusión de Nietzsche no es ni siquiera tan complicada como podría pensarse. Él afirma, simplemente, que la vida es infinita y ante todo depende del equilibrio entre los diferentes elementos que la constituyen. Sólo aquellos que sepan temprarlos y combinarlos dentro de un entendimiento integral, plural y sobre todo sensato, serían los que en realidad podrían gozarla y amarla. Ésa es, de hecho, la última enseñanza de Zaratustra. Si la comprensión de la vida en algún punto se negara a ver la dualidad que la conforma, simplemente se estaría mutilando a sí misma. Desafortunadamente, el mundo moderno tal cual lo conocemos día con día se acerca más a dicha mutilación. La enseñanza de Zaratustra no es más que una advertencia de la catástrofe que se avecina de seguir por este camino. Si la destrucción del arte ya es un hecho, sólo haría falta la destrucción de lo material.

I

UNA BREVE DECONSTRUCCIÓN DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA

*The woods of arcady are dead,
And over is their antike joy;
Of old the world of dreaming fed;
Grey truth is now her painted toy;
Yet still she turns her restless head:
But O, sick children of the world,
Of all the many changing things
In dreary dancing past us whirled,
to the ckracked tune that Chronos sings,
Words alone are certain good.
Where are now the warring kings,
Word be-mockers? By the rood,
Where are now the warring kings?
An idle word is now their glory...*

W. B. Yeats, "The Song
of the Happy Shepherd"

Podemos definir a la *modernidad* o a lo *moderno* como toda aquella práctica u horizonte cultural que para demarcarse a sí mismo establece por *necesidad* un conflicto con la tradición de su fundamento histórico. Es por ello que desde sus cimientos se construye como la negación del origen que le da un sentido a su presente. En ese sentido, se puede definir en los términos de una progresión indetenible que busca la renovación permanente e incansable -podríamos decir, delirante- de los respectivos medios, estándares y formas de vida que la constituyen:

En términos estrictamente progresistas, todos los dispositivos, prácticos y discursivos, que posibilitan y conforman el proceso de reproducción de la sociedad -desde los procedimientos técnicos de la producción y el consumo, en un extremo, hasta los ceremoniales y festivos, en el otro, pasando (con intensidad y aceleración decrecientes) por los usos del habla y los aparatos conceptuales, e incluso por los esquemas del gusto y la sociabilidad- se encuentran inmersos en un movimiento de

cambio indetenible que los llevaría de lo atrasado a lo adelantado, “de lo defectuoso a lo insuperable”.²⁶

Este afán incompresible de progresión hacia un infinito irreal se puede traducir en la idea de desarrollo económico y social que *de hecho* ha configurado al imaginario político del Estado moderno típico, lo cual no es otra cosa que un

“progreso sin fin (en correspondencia con una perfectibilidad infinita –*inexistente*– de la humanidad[...]) La concepción de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la concepción del progreso de la historia misma como si recorriese un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de la idea de progreso debe construir la base de la crítica de la idea del progreso como tal”²⁷

La consecuencia directa de la intromisión de este criterio de progresión dentro del universo simbólico de las diferentes sociedades, inaugura una política de prescindibilidad y manipulación de la vida en diversos sentidos. Uno de ellos, por ejemplo, y tal vez sea el más importante de todos, parte de la desacralización de la naturaleza a partir de la sustitución de la epistemología tradicional por un esquema de racionalidad económica acorde a las necesidades de progresión de las formas modernas de reproducción social²⁸. Esta sustitución de la epistemología tradicional se presenta como:

una tendencia civilizatoria dotada de un nuevo principio unitario de coherencia o estructuración de la vida social civilizada y del mundo correspondiente a esa vida, de una nueva “lógica” que se encontraría en proceso de sustituir al principio organizador ancestral, al que ella designa como tradicional.²⁹

²⁶Bolívar Echeverría (1997), *15 tesis de modernidad y capitalismo* en “las ilusiones de la modernidad, México, UNAM / el equilibrista, pág. 151.

²⁷Walter Benjamin, “15 tesis sobre el concepto de historia” en *Conceptos de filosofía de la historia*, Argentina, Ed. Terramar, pp. 72 y 73

²⁸Con ello me refiero a que la condición necesaria del progresismo característico del mundo moderno es esta nueva racionalidad económica.

²⁹Óp. Cit. Bolívar Echeverría, “un concepto de modernidad”.

De esta forma, se estarían destruyendo aquellas formas cognitivas que operan mediante la deificación de la naturaleza. Formas cognitivas que, en tanto deifican a la naturaleza, la conciben como el origen cíclico de la vida a través de diferentes tipos de imágenes simbólicas. Este simple hecho las lleva a presuponer rituales de consumo que no parten de la explotación mercantil de sus respectivos medios de vida materiales, sino de una comunión con una totalidad suprema e inalcanzable, la cual, en todo caso, brindaría a través del medio natural los elementos necesarios de subsistencia y existencia.

Este estado de unificación entre el hombre y la naturaleza es visto por Octavio Paz como un estado simbólico de poesía total en el que no existe *distanciamiento* alguno entre la cosa y el nombre³⁰. Dicha condición representa un estado de equilibrio cósmico, el cual sólo puede romperse cuando el hombre antepone a su relación con el mundo sus propias cualidades racionales:

..Pues apenas el hombre adquirió conciencia de sí, se separó del mundo natural y se hizo otro en el seno de sí mismo. La palabra [ya] no es idéntica a la realidad que nombra porque entre el nombre y las cosas -y, más hondamente, entre el hombre y su ser- se interpone la conciencia de sí. La palabra es un puente mediante el cual el hombre trata de salvar la distancia que lo separa de la realidad exterior. Mas esa distancia forma parte de la naturaleza humana. Para disolverla el hombre debe renunciar a su humanidad ya sea regresando al mundo natural, ya trascendiendo las limitaciones que su condición le impone. Ambas tentaciones, latentes a lo largo de toda la historia, ahora se presentan con mayor exclusividad al hombre moderno.³¹

Una vez que esta brecha entre la palabra y la cosa se pronuncia, el mundo natural se desacraliza, por lo que consecuentemente puede ser explotado, utilizado y reutilizado *ad*

³⁰ Octavio Paz (2003), "El arco y la lira" en el *tomo 1 de las obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica, pág. 62.

³¹Ibid., Pág. 62

infinitum como el proveedor principal de la materia prima necesaria para poner en funcionamiento la maquinaria económica de la producción progresista del mundo moderno, es decir, la economía capitalista que lo caracteriza.

Este vaciamiento simbólico del mundo termina drenando los diversos ámbitos de la vida de su unidad cualitativa. Es así que el impulso trasformativo del hombre, o sea, el trabajo mismo se torna una categoría hueca que se independiza de su contenido y forma. A ello corresponde aquello que, en clave marxista, puede denominarse como la abstracción del trabajo de su propia substancia:

En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso. Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo. No obstante, también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa útil. Todas sus posibilidades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero (...) Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano. Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humano sin consideración a la forma en que se gastó la misma.³²

³²Karl Marx (2008), El capital, Tomo 1, El proceso de producción del capital, México, Siglo Veintiuno Editores, pp.. 25 y 26.

Con esta puntualización me refiero a que el trabajo humano típicamente se torna materia equivalente, contabilizable y por tanto racionalizable, de manera que no importaría tanto su contenido cualitativo como el simplemente económico / productivo. Como puede verse, se ha producido un cambio significativo en la estructura de la valoración de los ámbitos que componen a la vida. Ahora la relación del hombre con el mundo se ha mediado de una manera abstracta, disuelta de su propio contenido y forma, de modo que la totalidad del contenido objetivo de las cosas se le presenta ante sus ojos de una manera independiente, objetiva y como si tuviera sus propias leyes rectoras dentro de las cuales el individuo carece de incidencia.

Ahora bien, fue justo en el momento que se expandió como categoría social generalizada la condición del trabajo abstracto cuando inició el problema de la cosificación del mundo moderno:

Al examinar ese hecho básico estructural hay que observar ante todo que por obra de él el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano. Y eso ocurre tanto desde el punto de vista objetivo cuanto desde el subjetivo. Ocurre objetivamente en el sentido de que surge un mundo de cosas y relaciones cristalizado (el mundo de las mercancías y su movimiento en el mercado), cuyas leyes, aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre como poderes invencibles, autónomos en su actuación (...) Y subjetivamente porque, en una economía mercantil completa, la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, se le convierte en mercancía que, sometida a la objetividad no humana de unas leyes naturales de la sociedad, tiene que ejecutar sus movimientos con la misma

independencia respecto del hombre que presenta cualquier bien para la satisfacción de las necesidades convertido en cosa-mercancía.³³

Este hecho supone una observación simplemente *matemática* sobre los contenidos objetivos del producto del trabajo. El objeto producido mediante el trabajo, luego entonces, ya no es valorado por sus cualidades insustituibles, es decir, por los atributos cualitativos de su inmanencia simbólica, sino por sus posibilidades de equivalencia con respecto a otro objeto a partir de la cantidad de trabajo abstracto que fue invertido en ambos para poder ser producidos.

De esta forma, las fuerzas productivas son vistas simplemente como una fuente de inversión perfectamente contabilizable, de la que tan sólo son rescatados los índices de productividad que pudieran ser los más óptimos, eficientes y económicos, de manera que surge una especie de segregación inconsciente con todos aquellos ámbitos de dichas fuerzas que no logran alcanzar un lugar dentro de la dinámica económica en su conjunto.

La “ley general de acumulación capitalista” -desarrollada, como conclusión teórica central del discurso crítico de Marx sobre la economía política (...) - hace evidentes la generación y la reproducción inevitables de un “ejército industrial de reserva”, la condena de una parte del cuerpo social al *status* de excedente, prescindible y por tanto eliminable. Esboza la imagen de la vida económica regida por la producción del capital como la de un organismo poseído por una folia indetenible de violencia autoagresiva.³⁴

Ahora bien, si el trabajo se abstrae de su unidad cualitativa, podemos decir que lo mismo pasa con cada uno de los ámbitos sociales que componen al mundo de vida, lo que incluye, de igual manera, a sus aspectos culturales y simbólicos; aspectos los cuales, al

³³Georg Lukács (1969), “Historia y consciencia de clase”, México, Ed. Grijalbo, Trad. Manuel Sacristán, pp. 93 y 94.

³⁴Op. Cit., Bolívar Echeverría, pág. 148

parecer, no tendrían nada que ver con este proceso, pero claro, sólo desde un punto de vista superficial. Por ahora puedo decir, al respecto de este punto, que llevar al extremo esta abstracción entre las diferentes esferas sociales, es decir, su independencia absoluta, llega al punto crítico de consecuencias no sólo desastrosas, sino también absurdas. Esto se puede ver con Lukács desde el plano de la economía:

“las leyes del <<mercado>>, tienen sin duda que ser racionales en el sentido de la calculabilidad, de sometimiento al cálculo de probabilidades. Pero tienen que someterse a una <<ley>> igual que los fenómenos singulares, ni pueden estar en modo alguno organizadas de un modo racional completo. [...] esa ley tendría que ser, por una parte, producto <<inconsciente>> de la actividad autónoma de varios propietarios de mercancías en su independencia recíproca, o sea, una ley de <<casualidades >> de interacción, y no una ley de organización realmente racional. [...] Esa irracionalidad, esa <<legalidad>>, tan problemática, del todo, legalidad que es en principio y cualitativamente distinta de la de las partes, no es sólo, precisamente en esa problemática, un postulado, un presupuesto del funcionamiento de la economía capitalista, sino también y al mismo tiempo un producto de la división capitalista del trabajo”³⁵.

La aceptación social apolégica de la racionalidad que determina este modo de ser social, depende directamente de una limitación epistémica muy característica, la cual formalmente da con la esencia de un mundo moderno cuyo correlato directo es una formación económica particular. La especificidad de dicha limitación radica en un proceso general que se compone de dos momentos esenciales, los cuales, naturalmente, se encuentran íntimamente relacionados el uno con respecto al otro; además de que mantienen exactamente el mismo lugar jerárquico dentro del proceso que conforman.

³⁵Georg Lukács (1969), “Historia y conciencia de clase”, México, Ed Grijalbo, pág. 111.

Uno de estos momentos consta de la forma peculiar y característica que toman las diferentes relaciones al presentarse dentro de la conciencia del individuo típico. Podemos decir que dentro de ella la construcción de las formas fenoménicas se da exclusivamente de manera *inmediata* o, en todo caso, como una manifestación *inconclusa*, lo cual no le permite observar en sus dimensiones *mediatas* o no inmediatas las consecuencias irracionales de la recursividad práctica de esta forma de vida. El otro momento que forma parte de la misma limitación epistémica, inicia a partir de la relación dual entre la noción de cosificación -la cual he aclarado al principio de este capítulo a partir del concepto marxista de trabajo abstracto-, y la noción de enajenación, la cual a grandes rasgos puede pensarse como un proceso de abstracción o disociación paulatina entre el pensamiento y el movimiento histórico concreto o real de la sociedad, de modo que ocasiona una especie de eternización de un *modus vivendi* particular en categorías ahistóricas.³⁶

Como puede verse, en ambos conceptos -cosificación y enajenación- está presente un proceso de abstracción muy similar. Si por un lado se puede entender por cosificación la abstracción de los contenidos cualitativos del mundo de vida y, en ese sentido, su consiguiente racionalización con base en una medida externa a ellos mismos la cual no hace otra cosa más que homogeneizarlos, por enajenación podemos entender la abstracción del pensamiento con respecto a su origen histórico. De hecho el proceso de abstracción que refiero como característica definitoria de ambas categorías es compartido: dentro de la enajenación existe, forzosamente, una cosificación (la del pensamiento) y dentro de la cosificación existe, forzosamente, una enajenación (la del producto del trabajo respecto a su productor).

En este sentido, para entender propiamente la cuestión de la enajenación, es necesario partir de la reproducción de una relación social entre sujetos cuyo carácter existe necesariamente de una manera independiente de sus respectivas conciencias. Ahora bien, en

³⁶Conforme se desarrolle la argumentación de este primer capítulo, aclararé ampliamente y con las referencias adecuadas a qué me refiero con dichos momentos.

tanto que dicha relación sale del rango de entendimiento o comprensión de sus propios componentes, podemos entonces inferir que:

cobra [un]carácter de coseidad, y, de este modo, <<una objetividad fantasmal>> que con sus leyes propias, rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres.³⁷

Este tipo de relación sólo puede legitimarse por medio de la *naturalización* de sí misma dentro de la dinámica cultural de la sociedad, y de su consecuente *abstracción* de sus respectivas bases históricas. Sólo de esta manera, dicho fenómeno puede presentárenos como si fuera innato dentro de la naturaleza, como si *por sí mismo* no sólo fuera inherente a toda forma de vida, sino también, al mismo tiempo, necesario; tal como si estuviera predeterminado dentro del destino de todas las sociedades repetirlo de manera independiente de las relaciones concretas en las que nacen y se desarrollan.

Esa independencia se manifiesta ante todo, [...] en el hecho de que los hombres conciben esas fuerzas como una especie de naturaleza, viendo en ellas y en sus conexiones normales leyes naturales <<eternas>>. <<La reflexión acerca de las formas de la vida humana>>, dice Marx acerca del pensamiento burgués, <<y por lo tanto también su análisis científico>>, emprende en general un camino inverso del de la evolución real. Empieza *post festum* y, por ello, con los resultados ya listos del proceso de desarrollo. Las formas [...] poseen ya la firmeza de formas naturales de la vida social antes de que los hombres intenten ponerse claro no ya acerca del carácter histórico de esas formas, que se les presentan más bien como inmutables, sino ni siquiera acerca de su contenido>>. A ese dogmatismo, [...] -se-contrapone (...) un criticismo, una teoría de la teoría, una conciencia de la conciencia. Ese criticismo es desde muchos puntos de vista una crítica histórica. Disuelve ante todo la rigidez, el carácter de naturaleza no devenida de las

³⁷ Ibid., pág. 90

formaciones sociales; las revela en su génesis histórica y, por tanto, como entidades [...] determinadas a la muerte histórica³⁸.

Ahora bien, esta misma enajenación o alejamiento de los marcos histórico - concretos se manifiesta acorde no solamente a un proceso simultáneo de inconciencia sobre los mecanismos que fundamentan el carácter oculto de los procesos sociales, sino que recrea un acercamiento a la naturaleza puramente autodestructivo en el mismo sentido que expresa su respectiva abstracción histórica, y consecuentemente la incapacidad que surge de aquí para conocer el sentido original de las constantes cognitivas humanas. Por ello, es necesario tener en cuenta que:

son los atolladeros que se presentan en la modernización de la economía – los efectos contraproducentes del progreso cuantitativo (extensivo e intensivo), lo mismo en la producción que en la distribución y el consumo de bienes- los que con mayor frecuencia y mayor violencia hacen del hombre un ser puramente destructivo: destructivo de lo Otro cuando ello no cabe en la naturaleza (como “cúmulo de recursos para lo humano”), y destructivo de sí mismo, cuando él mismo “es natural” (material, corporal, animal) y no cabe dentro de lo que se ha humanizado a través del trabajo técnico productivo.³⁹

Si de hecho extendemos un poco más el análisis y situamos teóricamente las características del proceso con el que el pensamiento lleva a cabo su propia disociación o alejamiento de los procesos histórico / concretos y, posteriormente, ubicamos con detalle el momento justo en que aprehende conceptual y teóricamente su propia realidad, se puede observar cómo es que al separarse de sus orígenes históricos se expresa a sí mismo, consecuentemente, con un prevaleciente carácter desfasado, fragmentario, imparcial y, por ello mismo, quimérico e irreal.

³⁸Ibid., pp.50 y 51.

³⁹Bolívar Echeverría (1997), “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM / El equilibrista, pág. 139.

Es precisamente esta disociación histórica de la comprensión moderna hasta aquí puntualizada⁴⁰ la que tiene un carácter netamente *abstracto*, el cual da la impresión de que se reproduce en el aire y como por generación espontánea; tal como si se realizara sin un fundamento real y pareciera que no buscara desarrollar una comprensión fáctica del mundo -es decir, del hombre dentro de su despliegue histórico-, sino de seres metafísicos que carecen de características personales, los cuales, a su vez, sólo existen dentro de la metafísica de la subjetividad.

Esta limitación epistémica podemos reflexionarla con Lukács como un estancamiento en el mundo aparente de lo inmediato, es decir, en aquel mundo que se nos presenta día con día de una manera predeterminada, el cual dentro de su recurrencia práctica en la vida cotidiana se *sacraliza* dentro de un margen de sentido común, el cual, para *naturalizarse*, debe quedar apartado de los mecanismos y relaciones subyacentes a su manifestación concreta. De aquello que, si lo definimos teóricamente, puede denominarse como la reconstrucción genética de los instrumentos y herramientas que se requieren para dar sentido e intención al mundo:

Cuanto más alto sea el nivel de un complejo, mayor será el enfrentamiento de la conciencia humana como un objeto infinito, tanto en el aspecto extensivo como en el intensivo; y el mejor conocimiento de este objeto sólo podrá ser un conocimiento relativamente aproximativo. [...] a tales hechos sólo nos podemos aproximar bajo la forma de una ontología en la que nos interesan nominalmente las relaciones esenciales y en la que dejamos a un lado el hecho de que una interrelación esencial cualquiera haya sido tratada por la ciencia actual desde el punto de vista psicológico, sociológico, teórico / cognoscitivo o lógico. Esto es, a mi entender, el aspecto [...] según el cual las categorías son formas de la existencia, lo cual viene a situarse en el polo opuesto de la concepción kantiana, y también hegeliana, de las categorías. Que de ello se sigue el método genético es cosa que puede verse de

⁴⁰Podríamos decir aquí de aquel margen del pensamiento que simplemente se desdobra inmediatamente de la dinámica social de un modo de producción específico.

inmediato en el principio de *El capital*, de donde se parte no ya del trabajo, sino del intercambio de mercancías más primitivo. De la ontología del intercambio de mercancías se deduce al fin la derivación genética del dinero en cuanto mercancía general.⁴¹

Es de esta forma que surge un sesgo permanente dentro de la representación cognitiva de estos márgenes epistémicos al quedarse suspendidos dentro de esta forma aparential de las instituciones humanas, esta forma tan sólo inicial o inmediata de la complejidad social. Es por ello que todo análisis o concepción de la vida que no logre sobrepasar esta barrera exclusivamente superficial, adquiere simplemente un carácter apologético o bien justificativo -y por esa misma razón *acrítico*- de un determinado tipo de realidad al no lograr hacer otra cosa que simplemente *describir* mediante ciertos instrumentos -ya sean biográfico / cualitativos o bien numérico-estadísticos- una parcela particular de la naturaleza.

El pensamiento burgués está constituido de tal modo que en la reflexión sobre su propio sujeto reconoce con necesidad lógica un Ego que se cree autónomo. Es esencialmente abstracto, y su principio es una individualidad tan inflada que se torna a sí misma como fundamento del mundo o incluso como el mundo mismo en general, y clausurada a todo devenir. En oposición inmediata a este punto de vista está la convicción que sirve a la expresión no problematizada de una comunidad ya existente, como por ejemplo la ideología de los pueblos. El nosotros retórico se toma aquí en serio. El discurso cree ser el órgano de la universalidad. En la desgarrada sociedad del presente este pensamiento es, sobre todo en las cuestiones sociales, armonizante e ilusorio. El pensamiento crítico y su teoría se oponen a ambas formas de pensamiento. No es la función de un individuo aislado ni la de una universalidad de individuos. Antes bien, toma conscientemente como sujeto al individuo determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, en

⁴¹Hanz Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth (1971), “Conversaciones con Lukács”, España, pp. 23, 24 y 25.

su confrontación con una determinada clase, y por último en su entrelazamiento, mediado de este modo, con el todo social y con la naturaleza. Este sujeto no es un punto, como el Yo de la filosofía burguesa. Su exposición consiste en la construcción del presente histórico. Tampoco el sujeto pensante es el lugar en el que coinciden el saber y su objeto, y del que gracias a ello se pudiera obtener un saber absoluto. Esta ilusión en que vive el idealismo desde Descartes, es ideológica en sentido estricto: la libertad limitada del individuo burgués aparece en la forma de la libertad perfecta y la autonomía.⁴²

La limitación de este proceder cognitivo no se ubica, claro está, en el procedimiento para llevar a cabo tal descripción, sino en la incapacidad de poder dar cuenta de las relaciones subyacentes a esta descripción. Dichas relaciones la integran dentro de un conjunto superior, general, dinámico y complejo que no es otra cosa que el fundamento epistémico de la realidad social. Este mismo punto Georg Lukács lo observa cuando se refiere en los siguientes términos a la forma metodológica de la economía clásica:

por obra de la abstracción formal [...] la economía se convierte siempre en un sistema parcial cerrado que ni puede penetrar en su propio sustrato material ni es capaz de descubrir en él el camino que lleva al conocimiento de la totalidad de la sociedad, razón por la cual, y por otra parte, concibe esa materia como un <<dato>> eterno e inmutable. Con eso la ciencia queda incapacitada para entender la génesis y la caducidad, el carácter social que ella misma estudia, así como el carácter de las actitudes posibles respecto de ella y del de su propio sistema formal⁴³

La esencia de este problema yace en que las construcciones culturales que sostienen al edificio de lo inmediatamente establecido, es decir, de aquellas bases cognitivas administradas a partir del *status quo* de la apariencia inmediatamente deslumbrante de este

⁴²Max Horkheimer (2000), Teoría tradicional y teoría crítica, España, Ed. Paidós, pág 45.

⁴³Op. Cit. Georg Lukács(1969), Pág. 114

mundo moderno, presentan un entendimiento parcial el cual conforma dentro de la conciencia social e individual una falsa constante universal que, a final de cuentas, eterniza en categorías abstractas y aparentemente atemporales las bases formales inherentes a este modo específico de presentación de la sociedad.

Teniendo en cuenta este hecho, se hace evidente como es que el desarrollo de “la historia cristaliza en un formalismo incapaz de concebir las formaciones histórico / sociales en su verdadera esencia, como relaciones entre hombres”⁴⁴. La configuración de lo inmediato, de esta forma, está dada objetiva y subjetivamente de manera tal que impide al sujeto típico dar cuenta de todas las interconexiones y mecanismos subyacentes a las relaciones sociales en las que se desarrolla.

De hecho es debido a esta clausura que organiza en su totalidad a lo dado de manera inmediata, que podemos tener en cuenta que la conciencia linealmente determinada por dicho estado de cosas está constituida de un modo *invertido*. Es por ello que:

cada cosa muestra dos caras, la cara exterior muestra la muerte; contémplese el interior: allí está la vida, o viceversa. La belleza encubre la fealdad, la riqueza la indigencia, la infamia la gloria, el saber la ignorancia⁴⁵.

Con esto tenemos que la unidad de la representación del mundo se pierde en tanto que existe la sobreposición del imperio objetivo de la necesidad -el cual se ubica en la representación inmediata-, sobre la autodeterminación histórica y *poiética* -la cual se ubica de forma medita a la representación inmediata-, siendo esta última aquélla a partir de la cual la sociedad y la conciencia organizan su especificidad. Marx aclara esta cuestión en los siguientes términos:

⁴⁴ Ibid., pág. 152

⁴⁵ Michel Foucault (2010), “historia de la locura en la época clásica T. 1”, México, Ed. Fondo de Cultura Económica TRAD. Juan José Utrilla, pág. 55

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos del trabajo, un don natural de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores⁴⁶.

Es así que “las formas fenoménicas de la realidad –que se producen *inmediatamente* en la mente de quienes despliegan una praxis histórica determinada [...] – son distintas [...] respecto [...] de la estructura de la cosa”⁴⁷. En este sentido tenemos que la conformación inmediata de la conciencia está limitada al no lograrse superar hacia la aprehensión *total* del mundo con el que se recrea a sí misma.

De esta forma surge también la constante característica de la expresión enajenante del mundo moderno: que el despliegue invertido de los marcos cognitivos en la formación de la conciencia no sobrepasan el terreno de la abstracción, de la irrealidad, de la quimera:

Estas relaciones, dice Marx, no son de individuo a individuo sino de trabajador a capitalista, de arrendatario a propietario, etc. Si elimináis esas relaciones, habréis eliminado a la sociedad entera: vuestro Prometeo será ya un simple fantasma sin brazos ni piernas⁴⁸

La manifestación de la separación entre la conciencia y las constantes históricas implica un proceso simultáneo de fragmentación social que puede verse como consecuencia o correlato de la inauguración de la subsiguiente maquinaria social, material,

⁴⁶Carlos Marx (1980), “El capital: crítica de la economía política T. 1”, México, Ed. FCE, Trad. Wenceslao Roces, Pág 37.

⁴⁷Karel Kosik (1967), “Dialéctica de lo concreto”, México, Ed. Grijalbo, pág.26.

⁴⁸Op. Cit. Georg Lukács, Pág. 54.

impersonal, racional y automática que Max Weber denominó como la jaula de hierro del mundo moderno.

Desde el punto de vista de la Sociología, el estado moderno es una “empresa” con el mismo título que una fábrica: en esto consiste precisamente su rasgo histórico específico. Y se halla asimismo condicionada de modo homogéneo, en ésta y en aquel, la relación de poder en el interior de la empresa. Así como la independencia relativa del artesano, del pequeño industrial doméstico, del campesino con tierra propia, del comanditario, del noble y del vasallo se fundaba en que eran propietarios ellos mismos de los utensilios, las existencias, los medios monetarios o las armas con que ejercían sus respectivas funciones económicas, políticas, o militares y de los que durante dicho ejercicio vivían, así descansa también la dependencia jerárquica del obrero, del empleado de escritorio, del empleado técnico, del asistente académico de instituto y del funcionario estatal y el soldado, exactamente del mismo modo, en el hecho de que los utensilios, existencias y medios pecuniarios indispensables para la empresa y su existencia económica están concentrados bajo la facultad de disposición del empresario, en un caso, y del soberano político en el otro... Ese fundamento económico decisivo, o sea la separación del trabajador de los medios materiales del trabajo -de los medios de producción en la economía, de los medios bélicos en el ejército, de los medios materiales administrativos en la administración pública, y de los medios monetarios en todos ellos, de los medios de investigación en el instituto universitario y el laboratorio- es común, como tal fundamento decisivo, tanto a la empresa político militar estatal moderna como a la economía capitalista privada. En ambos casos, la disposición de dichos medios está en manos de aquel poder al que el aparato de la burocracia (jueces, funcionarios, oficiales, capataces, empleados, suboficiales, etc.) obedece o cuya llamada atiende.⁴⁹

⁴⁹Max Weber (2008), *Economía y sociedad*, México, Ed. FCE. Trad. José Medina Echeverría, pág. 1146.

Con este concepto, Max Weber se refirió a las sociedades modernas como aquéllas que a través del desarrollo científico han elevado sus niveles técnicos a un grado tal que logran la automatización racional de cada uno de sus elementos componentes - sean estos cultura, economía, educación, arte, derecho, religión, etc.-, de manera tal que al independizarse de entre sí mismos y por consiguiente de su fundamento social y cultural originario, es decir, de sus propias bases históricas, empiezan a actuar de manera desarticulada bajo la lógica exclusiva del desarrollo técnico y la eficacia productiva. Estas reflexiones weberianas, de hecho, tienen un antecedente importante en el poeta romántico Friedrich Schiller:

La sociedad burguesa, dice Schiller, está más que nunca bajo el dictado de la utilidad. La describe como un sistema cerrado de racionalidad medio – fin y de razón instrumental, como una máquina social, casi como aquella <<jaula>> que nos presentará la pluma de Max Weber un siglo más tarde. (...) No hay ningún análisis social de esta época con mayor repercusión que el suyo. La sociedad <<moderna>>, escribe, ha hecho progresos en el plano de la técnica, de las ciencias y de las artes mecánicas como consecuencia de la división de trabajo y de la especialización. Pero en la misma medida en que la sociedad en conjunto se hace más rica y compleja, conduce al empobrecimiento del individuo en lo relativo al desarrollo de sus disposiciones y fuerzas. En cuanto el todo se muestra como una totalidad rica, el individuo deja de ser lo que de acuerdo con un presupuesto idealizante había de ser en la antigüedad: una persona como totalidad en pequeño. En lugar de esto hoy sólo hayamos en los hombres <<fragmentos>>, y como consecuencia <<hay que ir buscando entre individuo e individuo para encontrar reunida la totalidad de la especie>>. Cada cual entiende sólo de un arte mecánico particular, sea material o intelectual.⁵⁰

Esto explica el extrañamiento shilleriano del mundo antiguo. También explica que en su poesía y en sus cartas sobre la educación estética se haya pronunciado en favor de un

⁵⁰Rüdiger Safranski (2009), “Romanticismo: una odisea del espíritu alemán”, México, Ed. Tusquets. Trad. Raúl Gabás Pallás, pp.43 y 44.

sensibilización lúdica de la cultura, con vistas a la reconstrucción de los rituales simbólicos y artísticos que el mundo moderno ha destruido paulatinamente a través de su racionalización y especialización extremas. Veamos las palabras del propio Schiller al respecto de este punto:

Los Dioses de Grecia

¿Dónde, mundo bello, te encuentras, ? ¡Retorna,
Tú de la natura dulce edad florida!
Ay, sólo en el reino hadado de los cantos
tu pasmosa estela vive todavía.
Se anega en tristeza la campiña yerma,
Ningún ser divino a mi vista parece,
¡Ay! Del cuadro aquel palpitante de vida / sólo la sobra quedó.

(...)

Las flores ya todas cayeron
Ante el soplo horrible del fiero aquilón ,
Pareciera que a *Uno* de entre todos,
Debió disiparse aquel mundo de dioses.
Triste, entre las órbitas de las estrellas
Búscote, Selene, sin hallarte allí,
llamo entre los bosques, llamo entre las olas ,
y ¡ay!, vacíos resuenan.

(...)

... Fría ante la honra de su propio artista,
Semejante al golpe del péndulo inerte,
Servil obedece a la ley de lo grave,
Desdivinizada la naturaleza.

(...)

...A su tierra ociosos, del poeta la patria,
Volvieron los dioses, para un mundo inútiles

Que de su tutela habiéndose librado
Logra por su propio flotar mantenerse.

(...)

Sí, a su hogar volvieron, todo, cuanto es bello,
Cuanto es elevado, llevando consigo, !
Colores y tonos de la vida, todos,
Y sólo quedónos la palabra yerta.
Del curso del tiempo arrancados, ya vuelan
En salvo del Pindo en la cumbre elevada,
Lo que ha de vivir inmortal en el canto,
Por fuerza en la vida habrá de morir.⁵¹

El seguimiento de este proceso de desdeificación o secularización compone simultáneamente una maquinaria social impersonal, la cual, al generalizarse socialmente en cada uno de los ámbitos de la vida, y estar de hecho intencionada en su totalidad por la determinación de los presupuestos económicos y políticos del Estado y el mercado, opera bajo un criterio heurístico que la despoja tanto de los sentimientos y las pasiones como de todo rasgo de moralidad. Es por ello que el orden racional “es más impermeable a la moralización sustantiva que los antiguos órdenes patriarcales”⁵², y, por tanto, carece de todo trato *personal* con su contexto humano. Bajo este tono podemos decir junto a Marshall Berman que:

⁵¹Friedrich Schiller (2009), *Lírica de pensamiento*, España, Ed Hiperión, Trad. Martín Zubiría. “Die Götter Griechenlandes”...*Schöne Welt, wo bist du? Kehre Wieder;/Holdes Blütenalter der Natur !/ Ach, nur in dem Feenland der lieder/ Lebt noch deine fabelhafte Spur./ Ausgestorben trauert das Gefilde,/ Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick, /Ach, von jenem lebenswarmen Bilde / Blieb der Schatten nur Zurück.//////Alle jene Blüten sind gefallen/ Von des Nordes schauerlichem Wehn,/ Einen zu bereichern unter alllen,/ Musste diese Götterwelt vergehen./ Traurig such ich an dem Sternenbogen,/ Dich, Selene, find ich dort nicht mehr, / Durch die Wälder ruf ich, durch die Wogen ,/ Ach, sie wiederhallen leer! //////... Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,/ Gleich dem toten Schlag der Pendelubr,/Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,!die entgötterte Natur. ////// ... Mussig kehrten zu dem Dichterlande/ Heim die Götter, unnütz einer Welt,//////Die entwachsen ihrem Gängelbände,/ Sich durch eignes Schweben hält.//////Ja, sie kehrten heim, und alles Schöne,/ Alles Hobe Nahmen sie mit fort,/ Alle Farben, alle Lebenstöne, / Und uns blieb nur das entseelte Wort / Aus der Zeitflut weggerissen, schweben / Sie gerettet auf des Pindus Höhn, / Was unsterblich im Gesang soll leben, /Muss im leben untergeben.*

⁵²Op cit. Max Weber, Pág. 61.

en el clímax de la ética protestante y el espíritu del capitalismo, [...] todo <<el poderoso cosmos del orden económico moderno>> es visto como una jaula de hierro. Este orden inexorable, capitalista, legalista, y burocrático, <<determina las vidas de todos los individuos nacidos dentro del mecanismo [...] con una fuerza irresistible>>. Está destinado a <<determinar el destino del hombre hasta que se queme la última tonelada de carbón fósil>>⁵³

La recursividad práctica de la automatización de esta maquinaria social destruye paulatinamente los conceptos tradicionales al descomponerlos en partes mínimas, parciales, perfeccionables y sustituibles, las cuales bajo esta lógica sólo pueden relacionarse a través de la base cuantitativa del cálculo de ganancias y la optimización productiva:

El proceso de trabajo se descompone cada vez más en operaciones parciales abstractamente racionales, con lo que se rompe la relación del trabajador con el producto como un todo, y su trabajo se reduce a una función especial que se repite mecánicamente. [...] En esa racionalización y a consecuencia de ella se produce el tiempo de trabajo socialmente necesario, el fundamento del cálculo racional, primero como tiempo de trabajo medio registrable de modo meramente empírico, más tarde [...] como tarea objetivamente calculable [...] esta mecanización racional penetra hasta el alma del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total⁵⁴.

Este hecho evidente explica la fragmentación de la totalidad cultural de la sociedad moderna y la normalización de la percepción desgarrada, invertida o incompleta de este hecho en la conciencia inmediata al incrustarse en cada ámbito manifiesto del mundo de vida. Esta cuestión, generalmente nombrada como división social del trabajo, implica que:

⁵³Max Weber, “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, citado en Marshall Berman (2011), “todo lo sólido se desvanece en el aire”, México, Ed. Siglo XXI. Pág. 14.

⁵⁴Ibid., Pág. 95

la unidad del producto en cuanto mercancía no coincide con su unidad en cuanto valor de uso: la independización técnica de las manipulaciones parciales de su producción se expresa también económicamente, con la penetración del capitalismo en la sociedad, en la forma de independización de las operaciones parciales [...] Esa descomposición del objeto de la producción significa al mismo tiempo, y necesariamente, el desgarramiento de su sujeto⁵⁵.

La fragmentación del mundo (o diferenciación social si utilizamos el término sociológico de la tradición funcionalista), en este sentido, implicaría una *aparente* doble neutralización: por un lado de las energías espirituales y simbólicas de la cultura al momento de que cierra cada uno de sus elementos componentes a la reproducción autónoma de sus respectivas partes, y por el otro, de la capacidad representativa de la conciencia, por lo cual la realización de estos ámbitos –cultura y conciencia–, al haber perdido su unidad sustancial o significativa, se vuelven un incentivo más en el catálogo de originalidad que se muestra en la producción mercantil y el consumo⁵⁶.

Es precisamente dentro de esta lógica de fragmentación y segmentación del mundo que yace atrapada la conciencia del hombre moderno. Cuando damos cuenta de ello, se hace evidente cómo es que “la conciencia individual tiene un ámbito cada vez más reducido, cada vez más profundamente preformado, y la posibilidad de la diferencia va quedando limitada *a priori* hasta convertirse en mero matiz de la uniformidad de la oferta”⁵⁷.

Es por esa razón que:

⁵⁵Ibid., Pág. 96

⁵⁶Esta doble neutralización tiene un carácter aparente, ya que, tal como lo desarrollaré a cabalidad en el segundo capítulo de este trabajo -a partir exactamente de la pág. 58- , los medios constituyentes de las relaciones sociales, históricas y simbólicas a partir de las que se forma la cultura, así como los medios lingüísticos que conforman la substancia del pensamiento y, en ese mismo sentido, de la conciencia, poseen un carácter ontológico netamente polivalente y multisignificativo el cual supera cualquier tipo de segmentación racional.

⁵⁷Theodor Adorno (1984), “crítica cultural y sociedad”, España, Ed. Sarpe, Pág. 226

para Weber, esos contemporáneos no son nada más que especialistas sin espíritu, sensualistas sin corazón; y esta nulidad se refleja en la ilusión de que se ha llegado a un nivel de desarrollo nunca antes alcanzado por la humanidad. Por lo tanto la sociedad moderna no sólo es una jaula, sino que todos los que la habitan están configurados por sus barrotes; somos seres sin espíritu, sin corazón, sin identidad sexual o personal (<<esta nulidad... reflejada (atrapada) en la ilusión de que se *ha* llegado...>>), casi podríamos decir sin ser⁵⁸

Este estado de cosas, al acentuar el conjunto de su propia fragmentación, lleva a cabo una disociación entre la tradición y el mito; entre la cultura, la representación y la conciencia. Es por ello que esta cuestión puede referirse como una fragmentación de la totalidad significativa de la realidad, lo que no sólo limita las posibilidades polivalentes del lenguaje, sino también la unificación del mundo y la personalidad. Es de esta forma que las palabras ya no representan una dualidad inmediata con la cosa que denominan, es decir, un reflejo acabado del sentido múltiple de la vida:

El umbral del clasicismo a la modernidad [...] quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrar espontáneamente el conocimiento de las cosas. A principios del siglo XIX encontraron su viejo y enigmático espesor; pero esto no basta para reintegrar la curva del mundo que las alojaba en el renacimiento, ni para mezclarse con las cosas en un sistema circular de signos. Separado de la representación, el lenguaje no existe de ahora en adelante y hasta llegar a nosotros más que de un modo disperso⁵⁹.

Es por ello que dentro de la tensión entre razón e irracionalidad la perduración de la unidad simbólica de cada aspecto de la vida se disocia de su origen humano, y sus fuerzas quedan determinadas como engranes de una maquinaria general de producción

⁵⁸Op. Cit. Marshall Berman. Pág. 15.

⁵⁹Michel Foucault (1999), "las palabras y las cosas", México, siglo XXI, pág. 296.

estandarizada. Bajo esta denominación me ubico cuando doy cuenta de la limitación del alcance heurístico del mismo pensamiento que busca aprehender su propia realidad, y al creer que ha logrado hacerlo, no pueda caer en la cuenta de que no ha hecho otra cosa más que una vaga indagación descriptiva de lo que le rodea. Hegel dio cuenta perfectamente de este proceso:

el tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquel era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Este se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser ahí y al filosofar sobre todo el acaecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal más bien que su emanación de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia. He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados.⁶⁰

En los términos de Max Weber, esta cuestión es aclarada bajo los siguientes términos:

La unión de virtuosos religiosos en una secta ascética activa realiza enteramente dos objetivos: el *desencantamiento del mundo* y la obstrucción del camino de salvación mediante una evasión del mundo. El camino de salvación deja de ser una “evasión contemplativa del mundo” y deviene un “trabajo en este mundo”, ascético y activo. Dejando a un lado las pequeñas sectas racionalistas,

⁶⁰G. W. F. Hegel(2009), “Fenomenología del espíritu”, México, Ed Fondo de Cultura Económica, Trad. Wenceslao Roses, pág. 24

mundialmente distribuidas, sólo las grandes organizaciones eclesiásticas y sectarias del protestantismo ascético occidental han alcanzado dichos objetivos⁶¹.

Esta sobreposición del trabajo a la contemplación, es decir, de la banalidad mundana a la interioridad emotiva del hombre, representa la sumisión de las cualidades mágicas del mundo -religiosas o divinas- a una preformación ascética establecida por intereses externos a ella misma – materiales y mundanos, es decir, enfocados al dinero-. La inmanencia simbólica de la concepción religiosa, en este sentido, es doblegada en dirección de un propósito específico: la aceptación de un esquema de reproducción social basado en medios y fines.

Es así que nace la *ética racional* del hombre moderno, la cual *típicamente* se encuentra en la universalización de los rasgos sociales, prohibitivos y laborales del ascetismo protestante en todas las culturas posibles a partir de la expansión del capitalismo como forma de vida.

Las modificaciones aportadas por el movimiento protestante al cristianismo establecido, en sus diversas formas nacionales, dieron lugar a un cambio más rápido del cristianismo abstractamente teórico en un cristiano - judaísmo práctico;

⁶¹Max Weber (2004), “Sociología de las religiones”, México, Ediciones Coyoacán. Pág. 34. El párrafo de Max Weber aquí señalado es importante porque en él, a través de la contraposición conceptual entre *evasión contemplativa del mundo* y *trabajo en este mundo*, rescata la tensión que caracteriza en su estructura epistemológica a la generalización del proceso de expansión de la modernidad como entidad racional / secular.

Típicamente, la evasión contemplativa del mundo representa un ejercicio simbólico de salvación al que se someten todos los hombres desesperados de ser arrasados por la incomprensión del mundo que se genera en algún punto de su existencia -sea por una amenaza insalvable de muerte o por la separación de los seres amados, o sea por una crisis existencial que hace dudar al pensamiento de los fundamentos últimos de la vida- a partir de su interrelación con Dios mediante diversos tipos de actos y experiencias, ya sean orgiásticos, ceremoniales, habituales, introspectivas o *contemplativos*.

El trabajo en el mundo, por otro lado, representa que la unificación hombre / Dios sólo se logra con la acción *mundana* del trabajo. *Mientras más trabajos mejor serás premiado por tu padre*; esa es una de las bases ascéticas del protestantismo Burgués a partir de las cuales se desarrolla el capitalismo.

En la tensión típica entre trabajo en este mundo y evasión contemplativa se encuentra la inconsistencia del enfoque racional que caracteriza a la modernidad capitalista, lo cual termina en la segregación de todo ámbito cualitativo por el interés del lucro y el interés privado como manifestación divina. Esto surge en el momento en que la identificación simbólica del hombre con Dios se empieza a realizar mediante la base material del trabajo, lo que significa que la materialidad del mundo se sobrepone a la especulación religiosa, ya si no de manera directa, sí dentro del fundamento que la sustenta.

esto significó un paso importante hacia una completa secularización de toda la problemática de la enajenación. De modo paralelo a la expansión del dominio del espíritu capitalista en la esfera práctica, las formas ideológicas se secularizaron cada vez más: Tal secularización se advierte desde las diversas versiones del “deísmo”, pasando por el “ateísmo humanista”, hasta la famosa declaración: “Dios ha muerto”⁶²

La consumación típica de los esquemas culturales de esta ética racional representa la parte unificada de la manifestación de la modernidad, podríamos decir, su expresión institucionalizada. Pero en general esta constante convive con los residuos de su propia expresión, hecho que define la naturaleza incongruente y autodestructiva de la elaboración práctica de este modo de ser. Foucault es consciente de esta dualidad entre razón y sin razón que se acentúa en el proceso social de la modernidad, y lo apunta con los siguientes términos al hacer su análisis sobre la locura:

La locura se convierte en una forma relativa de razón, o antes bien locura y razón entran en una relación perpetuamente reversible que hace que toda locura tenga su razón, la cual la juzga y la domina, y toda razón su locura, en la cual se encuentra su verdad irrisoria. Cada una es medida de la otra, y en ese movimiento de referencia recíproca ambas se recusán, pero se funden la una a la otra.⁶³

Es así que opera un proceso simultáneo de secularización simbólica en el imaginario moderno que, al no poder sobrepasar la contemplación irracional y no productiva de las ceremonias religiosas dionisíacas de derroche e identificación soñada con el cuerpo, cierra sobre sí misma la aceptación y práctica de estas posibilidades alternas de reconocimiento, clausurando su posibilidad de trascendencia al ubicarlas dentro del rubro de la expectativa individual. De esta forma podemos decir con Foucault que:

⁶² István Mészáros (1978), *La teoría de la enajenación en Marx*, México, Ed. Era. pág. 31

⁶³ Óp. Cit, Michel Foucault”, pág. 53

la locura no se encuentra unida más al mundo y a sus fuerzas subterráneas, sino más bien al hombre, a sus debilidades, a sus sueños y a sus ilusiones [...] la locura ya no acecha al hombre desde los cuatro puntos cardinales; se insinúa en él o, más bien, constituye una relación sutil que el hombre mantiene consigo mismo.[...] En realidad, no existen más que locuras, formas humanas de locura [...] No hay locura más que en cada uno de los hombres, porque es el hombre quien la constituye merced al afecto que se tiene a sí mismo⁶⁴.

Así podemos entender cómo es que “el desencanto del mundo es la liquidación del animismo”⁶⁵, al momento que la ubicación a partir de expectativas solamente individuales y mundanas de trabajo automáticamente limita la capacidad de universalización de la trascendencia cultural⁶⁶. Es así que se logra concretar una identificación simbólica que, aunque imprecisa y errónea, bajo las determinaciones materiales del hombre moderno tiene la oportunidad de la dirección del destino político de la humanidad.

Es por ello que dentro de este contexto sólo pueden surgir conocimientos diferenciados, relativos y sobrepuestos el uno con respecto al otro, los cuales terminan despedazando las representaciones integrales del mundo; luego entonces es posible un concepto específico sobre el hombre y de cada elemento constitutivo del mundo, pero no de su conjunto como unidad orgánica. “Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje”⁶⁷.

Los residuos irracionales de la racionalización de la realidad se han constituido como las zonas específicas donde se ha visto constreñido a replegarse el irrefrenable deseo de posesión de valores sobrenaturales del intelectualismo. Esto

⁶⁴Op. cit. , “historia de la locura en la época clásica T. 1”, pág. 44

⁶⁵Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (2006), “Dialéctica de la ilustración”, España, Ed. Trotta. Pág. 65.

⁶⁶Este punto lo aclararé más adelante cuando exprese mis ideas sobre la obra de arte.

⁶⁷Michel Foucault (1999), “las palabras y las cosas”, México Siglo XXI Editores, Pág. 300.

se intensifica cuanto más libre de irracionalidad parece encontrarse el mundo. La imagen primitiva del mundo constituía una unidad cuya esencia era la magia concreta; la escisión de esta unidad ha determinado, por una parte, el conocimiento racional y el dominio racional de la naturaleza, y experiencias místicas, por la otra. El fondo inefable de estas experiencias es el único más allá posible que queda junto a la instrumentalización de un mundo vaciado de sus dioses. Fácticamente este más allá subsiste como una zona descarnada y metafísica en la que el individuo puede llegar a una comunión íntima con lo sagrado. La formulación sin residuos de esta conclusión plantea la necesidad de que el individuo sólo puede buscar su salvación como tal individuo⁶⁸.

Ahora bien, el correlato de la neutralización de los impulsos simbólicos del mundo en el ámbito reducido de la expectativa individual determina una ideología artificiosa que convive con el discurso falaz de la libertad universal del individuo. A su vez, esta concepción moderna de la vida se corresponde con el recurso jurídico del contrato, lo cual representa la venta voluntaria de lo *tradicionalmente* inalienable: de la propia personalidad. De esta forma contrato, voluntad y libertad se conjuntan en la aceptación dialéctica de las cadenas ideológicas y materiales que atan a la conciencia del hombre moderno. En este sentido surge “la reificación de la propia persona y, por lo tanto, la aceptación de una nueva esclavitud <<libremente elegida>>”⁶⁹

La función principal de tan glorificado contrato era, por lo tanto, la introducción - en lugar de las relaciones feudales, rígidamente fijadas- de una nueva forma de fijeza que garantizase el derecho del nuevo amo para manipular a los seres humanos, supuestamente “libres”, como si fueran cosas, objetos sin voluntad, una vez que hubiesen elegido libremente entrar en el contrato en cuestión “*enajenando voluntariamente* aquello que les pertenecía”⁷⁰.

⁶⁸Op. Cit. Max Weber, Pág. 37

⁶⁹Op. Cit. István Mészáros, pág. 34

⁷⁰Ibid. Pág. 35

En este sentido, si las fuerzas espirituales de la naturaleza han sido sobrepasadas por el criterio ideológico de la racionalización, ya no hay entonces lugares sagrados en la manifestación de la cultura; la vida misma se vuelve prescindible en tanto que, como se veía al inicio de este capítulo, su utilización sea la adecuada para representar un recurso positivo dentro de los sistemas productivos. Es de esta manera que se genera la objetualización absoluta del mundo, a partir de lo cual todo lugar de reconocimiento puede ser desplazado por el interés mundano.

Así pues, la enajenación se caracteriza por la extensión universal de la vendibilidad (o sea, la transformación de todas las cosas en mercancías), por la conversión de los seres humanos en cosas, de manera que pudieran presentarse como mercancías en el mercado (en otras palabras: por la reificación de las relaciones humanas)⁷¹.

Lo que deviene pues en consecuencia de este dar por hecho la vida a partir de expectativas⁷², es una cosmovisión que se basa en la libre venta de todos los espacios cualitativos del mundo. Es por ello que “las ilusiones de “universalidad” [...] se volvieron extremadamente embarazosas para la burguesía y fue preciso dar un paso súbito, y a menudo cínico, hacia el culto abierto de la particularidad”⁷³.

Sociológicamente, el surgimiento de esta vendibilidad universal podemos ubicarlo cuando la forma del valor de cambio del intercambio mercantil se logra expandir *universalmente* dentro del ámbito de la producción social, y, de esa forma, determina todo posible ámbito cualitativo de la vida al momento de que a éste le asigna una medida cuantitativa; es decir, común y por tanto homogénea y comparable con otras representaciones objetivas de la sociedad. Es de esta manera que se establece un punto de

⁷¹Ibíd., Pág. 35

⁷²Cuya equivalencia contemporánea me parece que se encuentra arraigada en los enfoques relativistas Y pragmáticos de las ciencias sociales y la filosofía, así como en las nuevas formas estéticas y artísticas de la mal denominada posmodernidad.

⁷³Ibíd., Pág. 31

comparación entre cada elemento que constituye a la vida sin importar sus diferencias cualitativas o subjetivas. Dicha comparación no hace otra cosa que exterminar a la naturaleza simbólica de los ámbitos culturales de la sociedad; una limitación de su trascendencia dentro de la configuración de los universos simbólicos.

La universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto subjetiva como objetivamente, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en las mercancías [...] Objetivamente, por el hecho de que la forma mercancía como forma de igualdad, de la intercambiabilidad de objetos cualitativamente diversos, no es posible más que considerando esos objetos como formalmente iguales en ese aspecto que es, por supuesto, el que les da su objetividad de mercancías. El principio de su igualdad formal no puede basarse más que en la naturaleza de esos objetos como productos del trabajo humano abstracto (o sea, formalmente igual). Subjetivamente porque esa igualdad formal del trabajo humano abstracto no sólo es el común denominador al que se reducen los diversos objetos en la relación mercantil, sino que se convierte, además, en principio real del proceso de producción efectivo de mercancías.⁷⁴

Por cosificación, en este sentido, y retomando lo que ya apuntaba al inicio de este capítulo, puede pensarse la nivelación de la espontaneidad de las relaciones humanas a una medición externa a ella misma, a un criterio objetivo que la dispone y determina al otorgarles una medida y un valor externos. Con este señalamiento, quiero resaltar la causa principal por la que existe dentro del contexto histórico de la modernidad -o, mejor dicho, del capitalismo moderno- una neutralización o limitación del carácter polivalente de las relaciones humanas; aquel ámbito de la vida que revela la riqueza de la existencia a partir de su carácter espontáneo e irrepetible.

⁷⁴Ibid., pág. 94

Lukács da cuenta de este punto cuando analiza el ideal ético humanista que Goethe plantea como renovación de la ética moderna en el ciclo novelístico de Wilhelm Meister:

“libremente esta educación tiene un carácter particular: ella quiere edificar a las personas para que desarrollen en una libre espontaneidad todas sus cualidades. Es por ello que Goethe busca una unidad entre la regularidad y la casualidad en la vida humana, de la conducción consciente y la libre espontaneidad de todas las ocupaciones del hombre.[...] Las personas no deberán obedecer serviles a una moral impuesta, sino a la libre fuerza orgánica de su autonomía social, al desarrollo polifacético de su individualidad para poder traer en armonía la fortuna y los intereses de sus semejantes”.⁷⁵

La principal virtud histórica de esta sociedad se caracteriza, en este mismo sentido, por tener la capacidad -o al menos sus planteamientos éticos y políticos tienen por base este fundamento- de cooptar todas y cada una de las necesidades humanas -incluyendo las espirituales, simbólicas y religiosas- dentro del rubro de la oferta mercantil; dentro de un cúmulo infinito de mercancías que es homogeneizado por el criterio externo y objetivo de una medida secular -el dinero - la cual sirve para determinar su valor cuantitativo, de manera que la inmanencia significativa del contenido particular de cada uno de estos elementos es sobrepasado por su coste de producción, por lo que terminan abstrayéndose de sus bases cualitativas, o sea humanas.

Karl Marx observa esta misma dinámica histórica cuando apunta que “la riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un <<inmenso arsenal de mercancías>>”⁷⁶. De igual forma, Walter Benjamin de cuenta de este

⁷⁵Georg Lukács (1971), “Faust und Faustus: vom Drama der Menschengattung zur Tragödie der Modernen Kunst. Ausgewählte Schriften II”. (Fusto y Faustus: del drama del género humano a la tragedia del arte moderno. Escritos escogidos II)Alemania, Editorial Rowohlt, pág. 37.

⁷⁶Carlos Marx(1980), “El capital: crítica de la economía política” tomo 1, México, Ed. FCE, pág. 3.

mismo proceso cuando en su famoso ensayo “la obra de arte en la época de su reproducción técnica” apunta que:

Las circunstancias en que se ponga al producto de la reproducción técnica de una obra de arte, quizá dejen intacta la consistencia de ésta, pero en cualquier caso desprecian su aquí y su ahora [...] El proceso aqueja en el objeto de arte una médula sensibilísima que ningún objeto natural posee en grado tan vulnerable. Se trata de su autenticidad. La autenticidad de una cosa es la cifra de todo lo que desde el origen puede transmitirse en ella desde su duración material hasta su testificación histórica [...] podemos decir: en la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que se atrofia es el aura de ésta⁷⁷.

⁷⁷Walter Benjamin (2007), “la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *conceptos de filosofía de la historia*, Argentina, Ed. Terramar, pp. 151 y 152.

II

CULTURA, ARTE Y LENGUAJE

*Si el hombre no tuviese conciencia eterna;
si un poder salvaje y efervescente productor de
todo, lo grandioso y lo fútil, en el torbellino de
las oscuras pasiones, no fuese el fondo de todas
las cosas; si bajo ellas se ocultase el vacío
infinito que nada puede colmar, ¿qué sería la
vida sino desesperación? Y si así no fuese,
si un vínculo sagrado no atase a la humanidad;
si se renovasen las generaciones así como se renueva
el follaje en los bosques; si unas tras otras
fuesen extinguiéndose como el canto de los pájaros
en la selva; si cruzasen el mundo como la
nave el océano, o el viento el desierto, acto
estéril y ciego (...) ¡qué vanidad y
qué desolación serían la vida!*

Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*

En el capítulo anterior se veía que la problemática principal de la modernidad como forma de vida, comprensión del mundo e interpretación filosófica de la realidad, radica en su imposibilidad de unificar a la palabra con el mundo, lo cual se debe a que en algún punto preciso de su desarrollo histórico el subjetivismo racional se concibe a sí mismo como el mediador por excelencia de la relación entre el hombre y la naturaleza, de manera que nunca más dicha relación vuelve a ser directa e inmediata.

Esta condición quedó aclarada bajo la doble implicación del concepto de enajenación: en primer lugar como un alejamiento inconscientemente generalizado de la realidad histórica y, por tanto, en la subsecuente naturalización de un estadio social específico mediante categorías teóricas y filosóficas petrificadas -las cuales en términos marxistas pueden ser definidas como una eternización conceptual que, por consecuencia, inaugura una concepción del mundo incompleta, abstracta e irreal la cual concibe al hombre no desde su existencia real sino desde las ilusiones fantasmagóricas que se recrean dentro del ámbito

inmediato de dicha existencia-. Dicho ser inmediato, concretamente, tendría muy poco que ver con el verdadero desarrollo dialéctico del hombre y las transformaciones históricas y espirituales que de hecho implica.

En segundo lugar, en la reducción de la conciencia provocada por el naufragio de los marcos reflexivos del pensamiento en la aceptación *apologética y acrítica*, es decir, inconsciente de dichas formas sociales naturalizadas que se nos presentan inmediatamente dentro del proceso de formación de la conciencia⁷⁸.

Naturalmente, como cualquier realidad histórica concreta, no podemos comprender esta condición más que en relación a un estado social específico, el cual subordina la conciencia a sus necesidades materiales, de forma que impide la contemplación total del proceso de producción en su conjunto y, de esa forma, su superación dialéctica. Consecuentemente, dicha barrera busca neutralizar a dos procesos simultáneos que de hecho se implican recíprocamente el uno con respecto al otro: el de la edificación de la conciencia, por un lado, y por el otro, el de la significación cultural.

Ahora bien, el punto al que voy en este momento de mi trabajo de tesis, es a que tal limitación es incapaz de romper con la capacidad polivalente de los medios reflexivos del hombre, precisamente porque éstos se encuentran adscritos a la unidad autotranscendente y cognitiva de la conciencia. A su vez, se encuentran impregnados de una realidad histórica que los incita a una transformación universal incesante. Incluso puedo decir que -y de hecho no me parece riesgoso apuntarlo de esta forma-, el conjunto de estos medios conforma la unidad ontológica de la especificidad humana⁷⁹:

Lo que en especial resulta importante subrayar aquí es que el factor antropológico específico (“la humanidad”) no se puede comprender en su historicidad dialéctica

⁷⁸Ambos puntos fueron aclarados a lo largo del primer capítulo de esta tesis.

⁷⁹A partir de este momento se empieza con la aclaración de la doble neutralización -la neutralización de la conciencia y de la cultura- de la que ya hablaba durante el primer capítulo de este trabajo en la pág. 46.

si no se le considera sobre la base de la totalidad ontológica (“la naturaleza”) que se desarrolla históricamente y a la que, en último análisis, pertenece. No comprender la justa relación dialéctica entre totalidad ontológica y especificidad antropológica conduce a contradicciones insolubles. En primer lugar, lleva a postular una cierta “esencia humana”, fija, como “dato original” del filósofo y, como consecuencia, a la eliminación de toda historicidad posible.⁸⁰

No hay sociedad, por tanto, que no se pueda comprender bajo un margen histórico, dentro del cual transforma su entorno mediante acciones y bases concretas, las cuales, a su vez, transforman a los individuos que se desarrollan dentro de ese contexto. Como podemos ver, al interior de este proceso de transformación recíproca hay dos elementos fundamentales, ambos igualmente activos e imprescindibles para llevarlo a cabo: el hombre y la naturaleza.

En este sentido, la implicación e imbricación entre teoría y práctica, es decir, entre acción y pensamiento o concepto y materia, es directa en la medida en que ambos momentos se disponen simultáneamente dentro de un proceso unísono de autotransformación. Al interior de este juego de interacción dialéctica, la naturaleza posee en sí misma una totalidad que es comprendida, significada y resignificada dentro del flujo histórico mediante el proceso interpretativo y transformativo del hombre, de forma tal que se genera un dinamismo cultural que progresivamente diseña nuevas formas de vida, complejiza a otras, merma a otras y a otras más las destruye. Este proceso, naturalmente, es caótico y, por tanto, no cabe dentro de ningún concepto lógico / racional:

El proceso histórico no transcurre linealmente, sino que se realiza a través de rupturas y ajustes. Hay que contar con <<golpes y revoluciones[...], con experiencias que aquí y allá llegan a la exaltación, se vuelven violentas e incluso

⁸⁰Op. Cit István Mészáros. Pág. 42.

repugnantes>>>, escribe Herder. No hay que asustarse por ello, pues así son las formas volcánicas en las que irrumpe lo nuevo.⁸¹

Es también por esta última razón que podemos “pensar la historia como el proceso de una evolución que produce una multiplicidad de formas naturales”⁸². La condición antropológica del hombre, luego entonces, se puede decir que se corresponde inmediatamente con la naturaleza. La unificación de ambos puntos es la cualidad esencial del proceso ontológico de la metamorfosis histórica de la cultura y, por tanto, de las diferentes sociedades.

La idea de la naturaleza, en este sentido, no es abstracta, sino también histórica en la medida en que le brinda a la vida misma las herramientas necesarias no sólo para subsistir, sino también para modificar evolutivamente sus diferentes estadios específicos. La intencionalidad histórica del hombre, de esta forma, surge dentro del mismo espacio epistémico que el de la categoría de la naturaleza, lo cual no podría siquiera tener sentido si de esta última estuviéramos hablando como de una categoría aislada y simplemente mecánica, tal como se apuntaba en el racionalismo universalista de la filosofía renacentista, la cual fue una de las principales influencias teóricas para la elaboración de la concepción empírico racional del proyecto político, filosófico e histórico del iluminismo francés.

La cultura, en síntesis, se forma dentro de este dinamismo, el cual parte de la correlación histórico / transformativa entre el hombre y la naturaleza. Es por ello que no existe, pues, diferencia entre ambos elementos -hombre y naturaleza-, ya que de hecho son una misma entidad. Ambos se confunden el uno con respecto al otro. Esto último no sólo sucede durante la relación dialéctica que entablan históricamente, sino también dentro

⁸¹Rüdiger Safranski (2009), “Romanticismo: una odisea de espíritu alemán”, México, Ed. Tusquets. Trad. Raúl Galás Pabás, pp. 25 y 26.

⁸²Ibid., pág. 24.

de los estadios inactivos del presente dado. Dichos momentos son, por decirlo de alguna forma, el movimiento de una antítesis que permanentemente se supera a sí misma.

La única distancia que se les pudiera oponer sería antinatural al proceso significativo de la transformación histórica, hecho el cual, una vez consumado, no es otra cosa más que la fundación de la incansable lucha entre el logos y el símbolo que define la esencia conflictiva del pensamiento moderno. Sería aquel abismo que surge, siguiendo a Octavio Paz, por la anteposición al mundo de la racionalidad lógica por sobre de la inmanencia significativa de lo simbólico:

La primera actitud del hombre ante el lenguaje fue la confianza: el signo y el objeto representado eran lo mismo. La escultura era un doble del modelo; la fórmula ritual una reproducción de la realidad, capaz de re-engendrarla. Hablar era re-crear el objeto aludido. La exacta pronunciación de las palabras mágicas era una de las primeras condiciones de su eficacia. [...] Pero al cabo de los siglos los hombres advirtieron que entre las cosas y sus nombres se abría un abismo. Las ciencias del lenguaje conquistaron su autonomía apenas cesó la creencia en la identidad entre objeto y signo. La primera tarea del pensamiento consistió en fijar un significado preciso y único a los vocablos; y la gramática se convirtió en el primer peldaño de la lógica. Mas las palabras son rebeldes a la definición. Y todavía no cesa la batalla entre la ciencia y el lenguaje.⁸³

Es por esa razón que el pensamiento romántico, por único y principal propósito, buscaría mediante la intimación artística con el mundo la inmediata reunificación del hombre con respecto a su origen natural y, de esa forma, la liberación de las ataduras racionales a las que se ve constreñida una concepción de vida que le da la espalda a las producciones espirituales del despliegue histórico / material de la sociedad.

⁸³Op. Cit. Octavio Paz. Pág. 57

Para este movimiento artístico no sólo estaba en juego la reconstrucción de una cosmovisión petrificada dentro del racionalismo empirista del mundo moderno, sino el destino cultural del hombre en su totalidad. Es por eso que era urgente el rescate de una visión humanista del mundo, la cual resguardara en su ámbito histórico / natural el carácter antropológico de la cultura.

Rüdiger Safranski aclara en los siguientes términos esta concepción romántica del mundo:

la historia cultural del hombre pertenece [...] a la historia de la naturaleza, si bien a una historia de la naturaleza en la que la fuerza natural, que hasta ahora actuaba sin conciencia, ha tomado conciencia de sí misma por medio del pensamiento y de su intencionada fuerza creadora. La transfiguración del hombre por medio de sí mismo y la formación de la cultura como medio de vida es en términos de Herder la << promoción del humanismo >>. El humanismo no está frente a la naturaleza, sino que en lo referente al hombre es la verdadera realización de su naturaleza. [...] La historia tampoco es, como piensan los materialistas franceses, un << aproximado más o menos >>, confiado al azar y al mecanismo sin alma. Por el contrario, tiene sentido, aunque no esté ordenada a un fin que podamos comprender de antemano.⁸⁴

Es por ello que la naturaleza resguarda dentro de sí misma al propio proceso de humanización del hombre, al ser el escenario donde éste se despliega. Ella es, en este sentido, el espacio sobre el cual el hombre expresa su propia humanidad y, sobre esa misma base, la historicidad de su propia condición.

La realización de la humanidad es una especie de experimento del mundo, un proceso abierto cuyo transcurso depende de los hombres, aunque en el trasfondo actúe una intención de la naturaleza. Puesto que esa intención no puede captarse de

⁸⁴Op. Cit. Rüdiger Safranski, pág. 25

manera explícita, no queda sino realizar la obra de la propia configuración según patrones que el hombre mismo señala.⁸⁵

La cualidad ontológica de este movimiento hace evidente la exaltación infinita de un ímpetu perpetuo y fluctuante el cual pone en cuestionamiento, paradójicamente, al concepto moderno de razón, ya que la complejidad de este macrouniverso -el de la relación indeterminable de la cultura a través de la historia dentro del ámbito material de la naturaleza-, de la misma forma que se corresponde con las leyes racionales del universo, es decir, con aquellas que son deducidas mediante la abstracción del pensamiento, también se corresponde, al mismo tiempo, con el ámbito de lo irracional; es decir, con todo aquello que carece de una lógica causa / efecto y, por tanto, está necesariamente conectado con lo imprevisible y lo caótico, de tal suerte que se conjuntan dentro de una sola unidad dos momentos completamente antitéticos: el de la razón y el de la sin razón. De ahí que Schlegel sostenga, tres cuartos de siglo antes que Nietzsche,

que la cultura de los griegos no sólo estuvo marcada por la <<noble sencillez y la silenciosa grandeza>>, tal como Winckelmann afirma, sino que de antemano tiene un trasfondo extático, salvaje, cruel, y también pesimista. Y por eso mismo es tanto más sorprendente la fuerza vital que dio la perfección y el acabado de la forma a los productos del espíritu griego. [...] más bien, es digno de notarse cómo a partir de <<un bello caos>> de los impulsos nació la forma lograda. [...] Mas para esto es necesario haber comprendido que quizá la vida en general no es otra cosa que un gran juego. <<Todos los juegos sagrados del arte son meras reproducciones lejanas del juego infinito del mundo, de la obra de arte que se transforma eternamente a sí misma>>.⁸⁶

De esa forma, por ejemplo, la vida en su esencia es un universo lúdico que al ponerse en juego también pone a su propia antítesis, la muerte, ya que sin ella no existiría un

⁸⁵Ibid., pág. 25.

⁸⁶Ibid., Pág. 58.

ciclo de renovación para la vida misma. La vida, por consecuencia, no puede simplemente presentarse ante nosotros sin dejar de presuponer su propio final, final el cual habrá de renovarla con un nuevo esplendor. Es por ello que cada elemento componente de la realidad tanto empírica como espiritual está estrechamente conectado tanto con su momento antecesor como también lo está de su momento sucesor, de forma tal que son componentes recíprocos de una proyección infinita en el tiempo.

Lo conocido se mezcla, en este sentido, con lo desconocido, de modo que dé pauta a una serie de simultaneidades que no hacen otra cosa más que mostrarnos el carácter supercomplejo del mundo y, consiguientemente, la esencia de la *poética* o *poiesis* de la realidad cultural. Dicha poética sería el sinónimo de una obra que al ser motivada por las necesidades puramente espirituales de su creador, logra materializarse como el producto acabado de un trabajo creador / concreto el cual tiene su lugar dentro del tiempo y el espacio, por lo que significa que también es corpórea o material.

Bajo este doble ángulo, se reúnen en una misma entidad tanto una resonancia histórica que corresponde al ámbito del desarrollo concreto de una civilización, así como el ámbito simbólico que le da un contenido cultural. De esta forma, dentro de ella hay dos dimensiones aparentemente inconmensurables -la del cuerpo y la del espíritu- las cuales, en último de los casos, recrean una obra absoluta que trasciende en sí misma sus propios límites materiales. La cultura, en este sentido, posee una doble dimensión. Es a la vez espiritual y concreta. Se puede decir, de hecho, que dentro de dicha poética no existe una frontera clara que defina sus límites, de modo que cada una de sus acepciones es en sí misma inabarcable:

¿A dónde llegamos cuando jugamos? Friedrich Schlegel contesta al antiguo juego de los dioses:

<<Pues el principio de toda fantasía está en suprimir el curso y las leyes del entendimiento, que piensa racionalmente, y trasladarnos de nuevo a la bella

confusión de la fantasía, al caos originario de la naturaleza humana, para el cual hasta ahora no conozco un símbolo mejor que el policromo hormiguelo de los dioses>>. [...]

El ardid con el que Schlegel convierte la ironía en vena de oro teórica, consiste en que él pone lo <<finito>> para la frase determinada en cada caso, y lo infinito para la dimensión de lo relativizado y desmentido. Hecha esta distinción puede comenzar el gran juego, un juego en el que todos los enunciados determinados, fijamente delimitados, pueden hacerse <<fluctuar>> [...]. A la vista de la supercomplejidad del mundo, todo enunciado determinado significa una reducción de la complejidad. Lo infinito [...] es lo simplemente supercomplejo [...] Pero hay caos en varias dimensiones: el propio sí mismo es un caos. No hemos de imaginarnos que nuestros enunciados y acciones pueden agotarlo jamás y llevarlo a una representación adecuada. *Individuum est ineffabile*⁸⁷.

El caos inagotable que se deduce de este proceso poético, en un sentido ontológico, transgrede las barreras materiales de la realidad empírica, de modo que las supera mediante un movimiento sublimante que las conecta, automáticamente, con la sustancia simbólica de la cultura, la cual les da un contenido trascendental que se eleva omnicomprensivamente a lo largo de la historia.

La fragmentación moderna de la realidad, es decir, de aquel proceso social que deviene como correlato de la estructuración de la conciencia a partir de la aceptación apológética de una realidad naturalizada que, por su propia forma, se encuentra desligada *aparentemente* de sus orígenes históricos, puede ser pensada, por consecuencia, como un proceso justamente inverso o antinatural al del despliegue cultural de los universos simbólicos de las diferentes sociedades. Es por ello que Herder, en oposición a Kant,

“no aceptaba las trabas preliminares en el plano de la teoría del conocimiento, y quería captar de lleno la vida [...] Desde su punto de vista, la razón viva es concreta

⁸⁷Ibid., pp. 58, 59 y 60.

y se sumerge en el elemento de la existencia, de lo inconsciente, de lo irracional, de lo espontáneo, o sea, en la vida oscura, creadora, propulsora y propulsada. [...] La vida en una efervescente y germinante inquietud tiene también algo de monstruoso ante lo cual la conciencia se asusta...»⁸⁸

Desde la perspectiva del pensamiento romántico, esta condición fluctuante y caótica de la ontología del desarrollo de la cultura, de alguna forma es el correlato de la substancia infinita que se encuentra detrás de la vida y, por consecuencia, de las múltiples formas que de ella se desprenden. La correspondencia que tenemos ante nosotros es que la cultura, al mismo tiempo que historia, también es vida y, viceversa, la vida posee por antonomasia una densidad histórica y natural a través de la cual muestra las huellas de su propio desarrollo⁸⁹.

⁸⁸Ibid. Págs. 22 y 24.

⁸⁹La concepción materialista de la historia no era ajena a la interpretación romántica del mundo, ya que buscaba reestructurar en su conjunto este proceso antropológico mediante la categoría de “trabajo”. Para Marx, tal como siempre lo ha supuesto una lectura reduccionista de su pensamiento, no existía de facto una determinación directa de la estructura por sobre de la superestructura, es decir, de la realidad económico / concreta sobre la realidad espiritual / cultural del hombre. Por el contrario, para él ambos momentos eran las partes integrantes de un mismo proceso de conceptualización y entendimiento, el cual, una vez logrado, genera determinado tipo de categorías en las que se reúne tanto un momento concreto, perteneciente al ámbito histórico / material del modo de producción específico, como un momento abstracto, perteneciente a la capacidad de interpretación y comprensión del hombre como sujeto histórico.

Marx da cuenta que sólo con la unificación de ambos momentos se podría lograr un conocimiento “real” del mundo social. Dentro de los márgenes epistémicos de la economía clásica, la filosofía idealista, el socialismo utópico y el anarquismo, por ejemplo, no existía esta unificación, por lo que siempre había dentro de sus aparatos epistémicos una incomprensión muy marcada tanto de la realidad histórica del hombre como de sus medios de desarrollo concretos. Esta era la razón por la cual había un sesgo permanente dentro de sus categorías, conceptos, sistemas filosóficos y sistemas de pensamiento en general. Por consecuencia, estas manifestaciones cognitivas eran incapaces de proponer un conocimiento íntegro sobre la sociedad y, en general, sobre la condición humana.

Ahora bien, si regresamos al famoso método de la economía política y observamos con detenimiento la metodología que Marx plantea ahí, epistemológicamente nunca da una mayor relevancia al aspecto concreto por sobre del abstracto, y su resultado es más que claro, ya que lo denomina “concreto pensado”. Entre ellos, como puede verse, no hay una relación de verticalidad sino de horizontalidad, es decir, de no-subordinación, de modo que ambos momentos son necesarios en la misma medida para poder efectuar un mismo proceso de entendimiento y, de esa forma, objetivar al pensamiento.

Lo que Marx buscaba, en este sentido, no sólo era la superación de la concepción idealista del hegelianismo y las categorías antihistóricas de la economía clásica, el socialismo utópico y el anarquismo, concepciones las cuales pareciera que no integraban en su totalidad el ámbito concreto de la realidad humana, sino también una reconstrucción íntegra del hombre, tal como el romanticismo lo había intentado lograr mediante la exaltación del arte, la cultura y la intimación del hombre con la vida y la naturaleza a través de estas últimas. Ambas propuestas, de hecho, parten del mismo punto: les es esencial el desarrollo del despliegue humano en sus múltiples dimensiones. Y aunque ambas difieren en sus respectivos métodos, su propósito epistémico, filosófico y político, si es que se puede decir así, es el mismo: una reconstrucción de la totalidad humana. Esto explica por

Es por esta razón que dentro del proceso cultural mismo se presupone no sólo la realidad espiritual del universo histórico, es decir, la humanización permanente de la naturaleza a través de la transformación histórica del hombre, sino también el ámbito concreto dentro del cual se despliega dicha transformación; es decir, el ámbito natural sobre el cual se realiza la historia. De esta forma, la unidad cultural implica la unificación simbólica del medio histórico con el medio natural.

Pero por más inmediata que se nos presente esta relación, a pesar de que está formada por elementos que son la parte complementaria de un mismo proceso (por un lado tendríamos la realidad histórica, y por el otro el ámbito natural de la vida), su unidad no simplemente se deduce desde sí mismos, para ello es necesario una capa intermedia que conecte a ambos elementos y les permita, de este modo, hacerse recíprocos.

La unificación de la naturaleza y la historia depende, por consiguiente, de un medio de transmisión que, al igual que estas últimas dos categorías, también posea un grado absoluto de universalidad y que, de esa forma, funja como la articulación conectora de ambos momentos. Si seguimos a Roman Jakobson al respecto de este punto, tenemos la siguiente propuesta:

...ahora, al estudiar el lenguaje de consumo con los antropólogos, su ayuda nos resulta de lo más oportuna y estimulante, porque los antropólogos nos prueban, repitiéndolo sin cesar, que lengua y cultura se implican mutuamente, que la lengua debe concebirse como parte integrante de la vida de la sociedad y que la lingüística está en estrecha conexión con la antropología cultural⁹⁰.

qué en su juventud Marx leyó con pasión la obra de Goethe y, aunado a esto, que entre él y Heinrich Heine existía una afectuosa amistad.

⁹⁰Roman Jakobson (1975), "Ensayos de lingüística general", España, Ed Seix Barral. Pág. 15.

Para Jakobson, es precisamente el lenguaje la noción antropológica elemental que se encuentra tras cualquier manifestación cultural del hombre. De hecho, a partir de su afirmación, es factible decir que la transmisión cultural es una extrapolación directa del lenguaje la cual se expande indistintamente a cada uno de los sujetos que participan de él, sin importar el lugar que ocupen dentro de la realidad concreta y particular de la que forman parte. En este sentido cada época, cada periodo, cada momento o cada simple conglomerado humano, por más sencillo que sea (sencillez la cual presupongo teóricamente puesto que, como bien sabemos, no es factible hablar de una sencillez fáctica en cuestiones sociales o antropológicas), tiene una intencionalidad lingüística específica -o lo que sería lo mismo “comprensiva”- que se modificó históricamente por la intencionalidad de la acción consciente o inconsciente de sus propios miembros.

En este sentido, no ha habido momento histórico alguno en el que el hombre en relación a sus propias circunstancias y el lugar que ocupa en el mundo y la naturaleza no haya recreado mediante el lenguaje un conocimiento significativo de su propia realidad, a partir de lo cual conformó y configuró los diversos elementos de su entendimiento, manifestando, de esta forma, una conciencia sobre sí mismo, lo cual en términos hegelianos sería una autoconciencia. Es por ello que

...al decir de los antropólogos, uno de los caracteres más significativos de la comunicación entre los hombres es que no hay pueblo, por primitivo que sea, que no pueda decir: “aquella gente tiene una lengua distinta; la hablo o no la hablo; la oigo o no la oigo”.⁹¹

Es por esa razón que a cada reflexión, cosmovisión, sistema de pensamiento, manifestación religiosa, etc., le corresponde una relación directa con la cultura de la que forma parte y, en ese mismo sentido, con el lenguaje del complejo humano en el que ha surgido. Pero ¿qué es lo que se encuentra detrás del desarrollo cognitivo de estos diferentes

⁹¹Ibid., Pág. 35.

marcos lingüístico / comprensivos? Como respuesta puedo decir, siguiendo a Ernst Cassirer, que la interrogante por el sentido de la vida:

...en todas las formas superiores de la vida religiosa la máxima “conócete a ti mismo” se considera como un imperativo categórico, como una ley moral y religiosa definitiva. Sentimos con este imperativo, por decirlo así, una inversión súbita del primer instinto natural de conocimiento, percibimos una transmutación de todos los valores. Podemos observar la marcha concreta de este desenvolvimiento en la historia de todas las religiones universales, en el judaísmo, en el budismo, en el confucianismo y en el cristianismo.⁹²

Dicha interrogante se ha promovido indistintamente en todas las civilizaciones desde sus albores, es decir que desde las etapas más incipientes de la formación histórica de la cultura ha sido el motor del proceso cognitivo de la humanidad y, en este mismo sentido, de su acercamiento transformativo a la naturaleza. Una vez que el desarrollo técnico le ha posibilitado al hombre independizar su pensamiento de la necesidad de su propia supervivencia, la siguiente pregunta que se hace es necesariamente por el sentido de la vida y el propósito de su existencia, lo cual no es otra cosa que el afianzamiento filosófico y comprensivo de la transformación histórica de la cultura. Ernst Cassirer hace una descripción muy precisa de este proceso:

Los primeros pasos hacia la vida intelectual y cultural pueden describirse como actos que implican una suerte de adaptación mental al entorno. Mas en el progreso de la cultura muy pronto tropezamos con una tendencia opuesta de la vida. Desde los primeros albores de la conciencia humana vemos que el punto de vista extravertido se halla acompañado por una visión introvertida de la vida. Cuanto más lejos avancemos en el desenvolvimiento de la cultura con respecto a sus orígenes la visión introvertida se va adelantando hacia el primer plano. Sólo poco a

⁹²Ernst Cassirer (2011), “Antropología Filosófica: introducción a una filosofía de la cultura”, México, Ed. FCE, Trad. Eugenio Ímaz, pág. 18

poco la curiosidad natural del hombre comienza a cambiar de dirección. Podemos estudiar este paulatino desarrollo en casi todas las formas de su vida cultural. En las primeras explicaciones míticas del universo encontramos siempre una antropología primitiva al lado de una cosmología primitiva. La cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazada con la cuestión del origen del hombre. La religión no destruye estas primeras explicaciones mitológicas; por el contrario, preserva la cosmología y la antropología míticas dotándolas de nueva forma y mayor profundidad. Por lo tanto, el conocimiento del sí mismo [...] no es un simple tema de curiosidad o de especulación; se reconoce como la obligación fundamental del hombre.⁹³

No existe, por tanto, sujeto histórico alguno que carezca de significaciones, lenguaje y, consiguientemente, de una autoconcepción de su sí mismo, de su comunidad y de la naturaleza. Es por esa razón que la imbricación entre el desarrollo histórico y el medio natural, parte de una forma comunicativa socialmente aceptada que les permite llevar a cabo una conexión inmediata entre sí. Este proceso de interacción es de hecho directamente proporcional a la misma facultad comunicativa que lo condiciona, de manera que el lenguaje puede ser pensado como el proceso ontológicamente necesario para la formación simultánea de la conciencia que guía en sí mismo al desarrollo cultural.

Por esa razón, la respectiva conexión lingüística que existe entre la historia y la naturaleza les permite expandirse como una sola unidad a través de un proceso de retroalimentación mutua, dentro del cual se transforman permanentemente los márgenes de entendimiento y comprensión de cada sociedad.

Es así que no existe pueblo o comunidad que no participe de un lenguaje común que no le brinde el material experiencial necesario para elaborar sus marcos reflexivos, y en donde éste último, a su vez, no se alimente de cada una de las autoconcepciones

⁹³Ibid., Pág. 18

particulares que se construyen dentro de dichas formas de vida, de suerte que tenemos ante nosotros un juego dialéctico en el que toman parte la conciencia individual, la conciencia social, así como una representación general en donde se condensa el conjunto de las sublimaciones simbólicas que surgen por la síntesis entre los individuos y el lenguaje. De facto se puede decir que la relación del despliegue cultural con el lenguaje es una misma con la realidad cultural:

...la historia del hombre podría reducirse a la de las relaciones entre las palabras y el pensamiento. Todo período de crisis se inicia o coincide con una crítica del lenguaje. De pronto se pierde la fe en la eficacia del vocablo: << Tuve la belleza en mis rodillas y era amarga >>, dice el poeta. ¿La belleza o la palabra? Ambas: la belleza es inasible sin las palabras. Cosas y palabras se desangran por la misma herida. Todas las sociedades han atravesado por estas crisis de sus fundamentos que son, asimismo y sobre todo, crisis del sentido de ciertas palabras. Se olvida con frecuencia que, como todas las otras creaciones humanas, los Imperios y los Estados están hechos de palabras: son hechos verbales [...] La palabra es el hombre mismo. Estamos hechos de palabras. Ellas son nuestra única realidad o, al menos, el único testimonio de nuestra realidad. [...] Ciertamente, los especialistas pueden aislar el idioma y convertirlo en objeto. Mas se trata de un ser artificial arrancado de su mundo original ya que, a diferencia de lo que ocurre con los otros objetos de la ciencia, las palabras no viven fuera de nosotros. Nosotros somos su mundo y ellas el nuestro. Para apresar al lenguaje no tenemos más remedio que emplearlo. Las redes de captar palabras están hechas de palabras.⁹⁴

Es por esa razón que el lenguaje es el medio de propagación por excelencia de la unidad cultural e histórica del ser humano. Dentro de él se condensa la polivalencia significativa de las relaciones simbólicas que permean sus diferentes contextos y relaciones. En este sentido, es la infinitud del lenguaje quien expande más allá de sus propios límites la potencia histórica del desarrollo de la cultura, de manera que, tal como se mencionaba

⁹⁴Op. Cit. Octavio Paz, pp. 57 y 58.

anteriormente, la realidad simbólica del ser humano es irreductible a ningún tipo de esquema conceptual.

El encasillamiento racional que se desprendería como cuestionamiento a la capacidad omniabarcadora del lenguaje, sería simplemente ridículo: ¿cómo podría crearse una variable predictiva fiable, la cual posea un margen de error mínimo, sobre los motores lingüísticos e interpretativos que han estado detrás del despliegue cultural de la historia? Sin ir muy lejos ¿cómo podría ejemplificarse una determinación causal sobre las formas culturales que han existido? Y aún más ¿cómo siquiera poder crear dicha variable, aun así reduzcamos la complejidad de su encomienda al máximo, si es que la focalizamos tan sólo a alguno de los sistemas filosóficos conocidos más importantes o a una de las obras artísticas más significativas que hayan trascendido hasta nuestros días?

La cuestión evidente es que dentro de la realidad histórico / cultural siempre existe un grado de incertidumbre que queda a la expectativa de la indeterminación, de forma que escapa a de todo tipo de estandarización racional y, de esa forma, a todo tipo de reproducción técnica.

Ahora bien, en cada sujeto expuesto al reflejo del espectro simbólico de una cultura existe una pequeña parte de esta universalidad por la simple y sencilla razón de que también es un ser lingüístico. Dicha universalidad, al filtrarse con su personalidad, se torna única pero no por ello desligada o ajena a la de su semejante, de modo que siempre existe la posibilidad de establecer un intercambio comunicativo entre los distintos sujetos a partir del conjunto de estas concepciones previas, sin importar que partan desde puntos de vista independientes e incluso opuestos.

Esto último se debe a que el lenguaje, al presentarse ante nosotros como una noción representativa y simbólica, al mismo tiempo posee una base prefigurativa anclada a los márgenes lingüísticos de la comprensión, la cual siendo la esencia del pensamiento y la

reflexión existe por sí misma, aunque de manera diferenciada, dentro de la conciencia de cada uno de los individuos que ocupan un lugar dentro de cualquier estructura social. Si seguimos aquí a Roman Jakobson tenemos que,

el problema más esencial en el análisis del discurso es el de la comunidad de código entre emisor y receptor que está en la base del intercambio de mensajes. Imposible resulta la comunicación sin un mínimo de lo que los teóricos de la comunicación [...] llaman “posibilidades preconcebidas y representaciones prefabricadas” [...] Como ya dije, el discurso individual no se da sin intercambio. No hay emisor sin receptor... bueno, sí, cuando el emisor está bebido o en estado patológico. En cuanto al llamado discurso interior, no exteriorizado, no emitido, no pasa de ser un sucedáneo elíptico y alusivo del discurso más que explícito y formulado [...] Todos, al hablar con la persona desconocida, tratamos, de modo consciente o no, de establecer un vocabulario común: ya para hacernos gratos, ya para hacernos entender o hasta para deshacernos de él, nos servimos de los términos de nuestro destinatario. En lenguaje no existe la propiedad privada: todo está socializado. El intercambio verbal lo mismo que cualquier otra forma de interrelación, exige por lo menos dos comunicantes, de modo que el idiolecto resulta ser una ficción malévolas.⁹⁵

La realización del lenguaje, en este sentido, no sólo es el correlato del proceso de difusión universal de la cultura, sino también la base del entendimiento y la comprensión. Por otra parte, al operar mediante un conjunto inestimable de representaciones simbólicas compartidas entre los miembros de una comunidad, también se presenta como el único transmisor posible de cualquier tipo de flujo simbólico -dicho flujo simbólico, arquetípicamente, sería el de la transformación recíproca e histórica entre el hombre y la naturaleza, es decir, aquél que concierne al despliegue concreto de algún tipo de realidad cultural-.

⁹⁵Ibid., pp. 20 y 21.

En este sentido, no podría existir ningún tipo de flujo simbólico que carezca de una intencionalidad comunicativa, y que, por esa misma razón, no se pudiera representar en algún momento mediante cualquier tipo de forma lingüística, es decir, mediante un código de entendimiento común a alguna comunidad que le permita difundirse socialmente. El lenguaje, por esta razón, es la condición necesaria del entendimiento simbólico; en el momento que lo simbólico se expresara en sí mismo y para sí mismo haciendo una exclusión de la cultura o, lo que sería lo mismo, de la historia, carecería por completo de contenido o, lo que es lo mismo, de sentido. Una construcción lógica perfectamente elaborada, es completamente irrelevante si no nos dice algo que esté más allá de su propio resultado o si, por el contrario, nos dice algo ajeno a nuestra propia realidad.

La pretensión de un lenguaje puramente abstracto y formal, tal como lo hubieran deseado algunos formalistas lógicos -es decir, de un lenguaje sígnico que al reproducirse por sí mismo se clausure en sí mismo de modo que pueda lograr una objetividad absoluta-, nos llevaría a la paradoja más grande de todas: a la de un lenguaje sin palabras, o lo que es lo mismo, a la de un lenguaje que excluye al hombre mismo:

El equívoco de toda filosofía depende de su fatal sujeción a las palabras. Casi todos los filósofos afirman que los vocablos son instrumentos groseros, incapaces de asir la realidad. Ahora bien ¿es posible una filosofía sin palabras? Los símbolos son también lenguaje, aun los más abstractos y puros, como los de la lógica y la matemática. Además, los signos deben ser explicados y no hay otro medio de explicación que el lenguaje. Pero imaginemos lo imposible: una filosofía dueña de un lenguaje simbólico o matemático sin referencia a las palabras. El hombre y sus problemas -tema esencial de toda filosofía- no tendrían cabida en ella. Pues el hombre es inseparable de las palabras. Sin ellas, es inasible. El hombre es un ser de palabras. Y a la inversa: toda filosofía que se sirve de palabras está condenada a la servidumbre de la historia, porque las palabras nacen y mueren, como los hombres.

Por tanto, debemos someter a examen las pretensiones de la ciencia del lenguaje. Y en primer término su postulado principal: la noción de lenguaje como objeto.⁹⁶

En este sentido, la esencia de la comunicación humana, antes de ser racional y conceptual, posee un carácter fluctuante e indefinible, por lo que antes de comprender la realidad mediante definiciones y abstracciones, lo hace mediante representaciones y símbolos. De ahí que Herder busque un lenguaje que se ajuste a la misteriosa movilidad de la vida; y que, más que conceptos, busque metáforas...⁹⁷

Cada palabra o grupo de palabras es una metáfora. Y así mismo es un instrumento mágico, esto es, algo susceptible de cambiarse en otra cosa y de transmutar aquello que toca: la palabra pan, tocada por la palabra sol, se vuelve efectivamente un astro; y el sol, a su vez, se vuelve un alimento luminoso⁹⁸.

A este respecto, no sería exagerado decir que antes del concepto existe la imagen del concepto; que antes de la reflexión y del discurso lógico, el lenguaje posee, de la misma forma que la cultura, una cualidad simbólica o poético / creadora. Es así que ambos elementos, tanto el lenguaje como la cultura, comparten esencialmente el carácter polivalente y multisignificativo de la realidad humana o histórica y, por ello mismo, ambas se predisponen por su propia naturaleza, antes que a cualquier otra cosa, a la formación de interpretaciones y a la asociación de símbolos “ya que toda indicación o emotividad transmitida por cualquier medio comunicativo sugiere una representación.”⁹⁹

Por esta razón, el lenguaje como medio comunicativo no sólo tiene una función práctica o inmediata; es decir, simplemente comunicativa, sino también una función mediata o *poética*, en otras términos, *artística*, la cual tiene la capacidad de condensar las

⁹⁶Op. Cit. Octavio Paz, pág. 58.

⁹⁷ Op. Cit, Rüdiger Safranski. Pág. 22.

⁹⁸Ibid. Pág.61

⁹⁹Op. .cit. Octavio Paz. Pág. 60.

energías infinitas del proceso de simbolización cultural dentro de una unidad representativa en dónde se focalice el inagotable flujo del proceso cultural mediante un uso específico del lenguaje. A continuación explico lo que entiendo por este uso específico del lenguaje:

Retomando la definición que propuse arriba sobre el concepto de cultura, puedo decir que, por igual, el arte posee la misma dualidad. De esa manera, comparte con aquella no sólo la misma base esencial sino también el mismo sustento. Por esa razón son simultáneamente concretas y espirituales y, a su vez, poseen el mismo grado de universalidad. Ambas son el respectivo correlato de cada una en tanto que se desarrollan desde los mismos ámbitos: desde el hombre dentro de su despliegue histórico, sus transformaciones, autotransformaciones, su lenguaje y su necesaria interacción con la naturaleza.

El arte lo estaría definiendo, siguiendo con este parámetro, como una obra que involucra dos momentos: en primera instancia tenemos la intención espiritual de su autor, momento el cual guía en su totalidad al proceso de la producción artística. Ésta se lleva a cabo, en un segundo momento de trabajo concreto, a través del desarrollo técnico de ciertas destrezas y habilidades, así como por el empleo de ciertos materiales (de entre los cuales destaca el lenguaje como aquel del cual parte cualquier aproximación a cualquier tipo de tema artístico).

La unificación de ambos puntos no sería otra cosa más que la conclusión del ejercicio artístico; sería aquel momento en el que tanto la intención del autor como el cuerpo fáctico de su creación encarnan una misma unidad, en la cual se consuma la obra. Esta sería una representación del espíritu de quien la creó y del lenguaje con el que fue hecha; razón por la cual, dentro de sí, posee un ámbito simbólico e interpretativo, el cual también sería acertado denominar como hermenéutico.

Ahora bien, con la puntualización de un uso técnico del lenguaje en el momento de la producción artística, quiero dejar en claro lo siguiente: Primero que nada, que el trabajo artístico no es simplemente inmediato, es decir, que requiere de esta depuración técnica a la que hago referencia, ya que si se retoma lo que se ha apuntado hasta ahora en el transcurso de esta tesis¹⁰⁰, no significa ni que el lenguaje ni que dicha polivalencia hayan quedado subvertidos al proceso de abstracción o alejamiento histórico característico del mundo moderno, y sean, por consiguiente, irrescatables.

Si bien la creación artística en este sentido ya no es inmediata a la reproducción de la vida, como lo fue en la antigüedad helénica a partir de su característica unidad caótica entre lo apolíneo y lo dionisiaco, aun así existe y se puede lograr mediante un proceso de liberación del lenguaje -con ello me refiero a un proceso de creación artística- el cual, inicialmente, podría verse como el ejercicio de una violencia que se ejerce sobre este último. Dicha violencia, finalmente, le permitiría re-encontrarse una vez más con aquella polivalencia significativa que le es característica, la cual aparentemente se encuentra petrificada dentro del racionalismo de un conjunto de categorías ahistóricas.

En este sentido, se podría enfatizar la diferencia esencial que existe dentro del concepto de técnica. La técnica no sólo sería la estandarización racional que condiciona la eficiencia de la maquinaria de producción capitalista, sino también, en un sentido muy opuesto, la técnica puede pensarse como el uso de aquellos medios que permiten la reconstrucción de los ámbitos lingüísticos que han quedado vedados por el despliegue inmediato de la producción objetiva de nuestro tiempo.

¹⁰⁰A grandes rasgos que el estándar de la reproducción moderna de la vida, al limitar su marco comprensivo a una simple facticidad empírico racional que toma por verdaderas las relaciones inmediatas del mundo social tal cual se nos presentan, doblaga al mismo tiempo al lenguaje a un uso que se subordina a dicha facticidad y que, consecuentemente, es incapaz de tornarse uno mismo *inmediatamente* con la polivalencia significativa que porta como emisor y difusor de su propio ámbito cultural.

La técnica, en este sentido, no sólo permitiría la repetición estandarizada de un producto definido en aras de su explotación económica, sino que también permitiría, dependiendo del uso que se le dé, la intimación lingüística del artista con el universo simbólico que permea sus propias creaciones. Es por ello que la diferencia entre ambas acepciones del concepto de técnica depende de la intencionalidad con la cual se emplee prácticamente, es decir, de su uso.

La tensión lingüística entre la forma poética del lenguaje y su forma práctica, según Octavio Paz, es la muestra del carácter escindido del mundo moderno y la explicación de que la poesía haya sido, por su propia naturaleza, un vehículo revolucionario. Dejaré que él ilustre este punto con sus propias palabras:

“...Ciertamente, lo distintivo de la edad moderna, desde el punto de vista de la situación social de poeta, es su posición marginal. La poesía es un alimento que la burguesía -como clase- ha ido incapaz de digerir. De ahí que una y otra vez haya intentado domesticarla. Sólo que apenas un poeta o un movimiento poético cede y acota regresar al orden social, surge una nueva creación que constituye, a veces sin proponérselo, una crítica y un escándalo. La poesía moderna se ha convertido en el alimento de los disidentes y desterrados del mundo burgués. Y aun en este caso extremo no se rompe la relación entrañable que une al lenguaje social con el poema. El lenguaje del poeta es el de su comunidad, cualquiera que sea. Entre uno y otro se establece un juego recíproco de influencias, un sistema de vasos comunicantes.”¹⁰¹

De esa forma, el arte requiere de un incentivo técnico en la medida que no es inmediata a las circunstancias históricas presentes y, por ello mismo, cercana a las costumbres sociales imperantes. Bajo esta lógica, me atrevería a apuntar que la cultura el arte y el lenguaje, dentro de una unidad tripartita, son recíprocamente el punto de arranque de cada una. Cada una es, a su vez, la materia vital que alimenta a la otra, aunque dicha

¹⁰¹Ibid., Pág. 65.

relación no se nos presente de manera inmediata. La diferenciación de ellas como categorías definidas con sus respectivos marcos de sentido y conocimiento, sólo corresponde a una limitación dentro de la capacidad del entendimiento. Capacidad la cual, desde mi perspectiva, es recuperable mediante la técnica del uso artístico del lenguaje.

Esta característica del lenguaje explica la trascendencia universal de las obras de arte como entidades concretas que, al encarnar dentro de sí una serie de asociaciones simbólicas mediadas por el uso artístico o *creador* del lenguaje, se vuelven las principales representaciones del universo simbólico de una cultura. Sus logros más representativos.

Cada una de estas obras como entidad trascendente, de hecho posee una autonomía muy definida respecto a su creador, ya que en sí mismas contienen el respaldo de un universo que encarna al soporte universal de la cultura, es decir, una parte de la totalidad del drama humano. Es por ello que Bajtín siempre hace un énfasis muy remarcado sobre la construcción del personaje novelístico como una unidad de sentido autosuficiente.

El autor no es la única energía formativa que no se da en una conciencia psicológicamente concebida sino en un producto cultural significativo y estable, y su reacción aparece en la estructura de una visión activa del personaje como totalidad determinada por la reacción misma, en la estructura de su representación, en el ritmo de su manifestación, en su estructura entonacional y en la selección de los momentos de sentido.¹⁰²

Si partimos del lenguaje como una entidad en sí misma simbólica, entendemos por qué no sólo es el elemento esencial de la difusión cultural y que *originalmente* opera no sólo como una *reducción conceptual*, sino que también es el liberador de la significación humana al momento de que se le utiliza poéticamente, es decir, artísticamente. De hecho, es

¹⁰²M.M. Bajtín (2009) “Estética de la creación verbal”, México, Siglo Veintiuno Editores, Trad: Tatiana Bubnova, pág. 16.

factible afirmar que en cada símbolo existe una carga poética particular, por lo cual no hay una distinción sustancial entre ambas categorías. Símbolo y poética, en este sentido, son elaboraciones provenientes de una misma materia prima, la cual es la propia cultura.

Ambas categorías participan del propio lenguaje, es decir, del mundo significativo del hombre. De esta forma, en mayor o menor medida toman parte de la concreción de un sentido y de una intencionalidad, aunque no de una intencionalidad exclusivamente pragmática. Desde esta perspectiva logramos ver el carácter residual e innecesario de una separación cualitativa entre los diferentes tipos de manifestaciones artísticas, ya sean sonoras o literarias, así como de los diversos tipos de lenguajes. Ambas cuestiones, en esencia, son entidades simbólicas que por necesidad ontológica toman parte en cualquier tipo de manifestación lingüística o cultural. Por esa razón,

todas las obras desembocan en la significación; lo que el hombre roza, se tiñe de intencionalidad: es un ir hacia. El mundo del hombre es el mundo del sentido. Tolera la ambigüedad, la contradicción, la locura o el embrollo, no la carencia de sentido. El silencio mismo está poblado de signos. Así, la disposición de los edificios y sus proporciones obedecen a una cierta intención. No carecen de sentido –más bien puede decirse lo contrario– el impulso vertical del gótico, el equilibrio tenso del templo griego, la redondez de la estupa budista o la vegetación erótica que cubre los muros de los santuarios de Orissa. Todo es lenguaje¹⁰³.

Con lo anterior, se puede comprender por qué razón la unidad esencial de la significación humana es en sí misma metafórica; cómo es que tiene la posibilidad de reflexionar no sólo a partir de la abstracción, sino también a partir de la indagación y navegación dentro de los universos simbólicos y representativos contenidos en los diferentes espacios de la interpretación y la comprensión. Por eso no es gratuito que “el lenguaje y el mito permanezcan en una inseparable correlación [...] Ambos son expresiones

¹⁰³ Ibid., Pág.46

de una tendencia fundamental a la formación de símbolos [...] Lenguaje y mito son vastas metáforas de la realidad”¹⁰⁴.

Ahora bien, en la *natural* dualidad entre mito y lenguaje, así como en la constitución esencial de la capacidad significativa de los seres humanos, se encuentran dos cualidades esenciales respecto a la creación de representaciones y la asociación de símbolos: por un lado, que la captación poética no está exclusivamente enfocada al uso artístico de los medios comunicativos –pueden ser estos auditivos, lingüísticos, materiales, etc.-, sino que está adscrita a la naturaleza polivalente de la que parte cualquier tipo de representación simbólica -aunque, tal como lo mencionaba arriba, dicha cualidad o predisposición simbólica natural del lenguaje en cierto sentido se encuentra invisibilizada por un contexto histórico fragmentario-; por el otro, que existe una interrelación histórica infranqueable entre la obra de arte como elemento circundante y el lenguaje simbólico como elemento componente de un contexto general de tradiciones, rituales y valores que definen su origen y sentido:

Tal como el mito registra la unicidad de un hecho dentro de la narración y lo hace repetible como rito, así procede el arte con la imagen; representa una idea y como el sello de unos hechos que quedan firmemente fijados por medio de lo representado. Si la importancia atribuida a la obra desde el punto de vista mágico es el vehículo de la acción, desde el punto de vista mítico es la propia acción. Su valor de uso es su contenido informativo; el significado de la obra de arte pone de manifiesto cosas socialmente importantes: la cena reproduce el lugar de la epifanía de Dios; el templo el lugar del ritual; la imagen evoca un contenido del pasado mítico o histórico¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Ibid., Pág.61

¹⁰⁵ Hans Heinz Holz (1979), “De la obra de Arte a la mercancía”, España, Ed. Gustavo Gil -colección punto y línea- pág.12.

En realidad, siempre existe una relación ineludible entre tradición, arte e historia. Por eso es que en cada obra de arte, correctamente lograda ante el mundo del cual forma parte, unifica dentro de su diversidad a los valores arquetípicos contenidos dentro de la cultura en la que se desarrolla. Es por ello que la concreción de la obra de arte es superior a la de cualquier invención humana, en tanto que condensa “la aparición del todo en lo particular [...] - y que - en cuanto expresión de la totalidad, [...] reclama la dignidad de lo absoluto”¹⁰⁶.

Es así que su esencia despliega una condición de universalidad que sobrepasa las limitaciones temporales y espaciales para convertirse en el depósito de la trascendencia histórica. No es algo gratuito que “al crear el lenguaje de las naciones europeas, las leyendas y poemas épicos contribuyeron a crear esas mismas naciones. Y en ese sentido profundo las fundaron: les dieron conciencia de sí”¹⁰⁷. Es por ello que las obras de arte:

no solamente nos hablan por que levantan ante nuestro presente todo nuestro pasado aunque de una manera no expresa, sino también porque nuestro pasado queda anulado en nuestro presente, aun cuando de manera inexpresable, y nos da a conocer sus vestigios como propiamente nuestros. También nos hablan mucho más porque en ellas mismas hay algo no válido por cuanto señalan más allá de sí mismas, hacia una percepción que jamás puede ser actualidad, sino siempre, y únicamente, horizonte del tiempo.¹⁰⁸

La perdurabilidad de la obra de arte a través del flujo del tiempo no hace otra cosa que mostrar una relación de desarrollo desigual, contingente y compleja entre el arte como forma estética inmediata, elemento unificador de la historia y manifestación causal – ideológico / política- de alguna formación social. De otra forma no podríamos explicarnos

¹⁰⁶Op. Cit. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, pág. 73.

¹⁰⁷ Op. Cit. Octavio Paz, Pág 66.

¹⁰⁸Op. Cit. Hans Heinz Holz, pág. 18

su insuperabilidad a través de las barreras históricas y espaciales, y su consecuente instalación tanto en el destino cultural de la humanidad como en su imaginario simbólico.

Por esta razón, a pesar de los intentos racionales de la modernidad por diferenciar al arte como sistema autónomo y clausurado del resto de la sociedad, y, por tanto, de otorgarle un código comunicativo específico que aparentemente la cierra tan sólo a la inclusión de sí misma, no está dando cuenta que intenta al mismo tiempo fracturar sus propios orígenes históricos, es decir, su inmanencia humana. Pero por más que necesita de esta clausura el proceso de fragmentación de la totalidad con el que opera la racionalidad moderna, esto no sucede así con el arte. Adorno aclara este punto:

La renuncia a la influencia, por la cual el arte se distancia –aparentemente- de la simpatía mágica, conserva con tanta mayor profundidad la herencia de la magia. Ella pone la pura imagen en contraste con la realidad material, cuyos elementos conserva y supera en sí dicha imagen¹⁰⁹.

La constitución de la obra artística es, por tanto, un ámbito irreductible de la vida a un proceso secular de racionalización. Permite, de esta forma, el encantamiento permanente del mundo a partir de la síntesis entre historia, creatividad y significación; es decir, permite superar las oposiciones entre inmediatez y realidad, categoría y pensamiento, etc., al partir del presupuesto de la condensación histórica del mundo; de la unificación trascendente de la fragmentación del significado racional con el significado simbólico.

De esta forma, las verdaderas obras de arte son fuentes inmortales que dan constancia no sólo de la vitalidad del espíritu que las concibió, sino de toda una revelación de enseñanzas que de una u otra forma siguen resonando en el talante de las épocas y la historia.

¹⁰⁹Op. Cit. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, pág. 73

Por su origen de clase, por su carácter ideológico, el arte es la expresión del desgarramiento o división social de la humanidad; pero, por su capacidad de tender un puente entre los hombres a través del tiempo y las sociedades de clase, el arte muestra una vocación de universalidad, y prefigura, en cierto modo, el destino de la humanidad [...] Así como el arte griego sobrevive hoy a la ideología esclavista de su tiempo, el arte de nuestro tiempo sobrevivirá también a su ideología.¹¹⁰

Es por ello que la obra artística verdadera no incorporará simplemente en su constitución tan sólo una determinada apología de clase ni una simple manifestación política, ni mucho menos una realización aislada de subjetividad, tal como si estuviera alimentada por el predecible discurso de una autonomía estética elitista, ya que en el momento que logra su absolución histórica, se vuelve algo mucho más grande lo cual se separa de los límites cognitivos de la mera conceptualidad, de la mera representación racional de la filosofía, la teoría y la ciencia sobre lo que es el hombre y el mundo, para dar cuenta de la especificidad humana con la que dichos ámbitos son humanizados por las relaciones sociales.

En un cuadro o en un poema no entra por ejemplo, el árbol en sí, justamente el árbol que el botánico trata de aprehender, sino un árbol humanizado, es decir, un árbol que testimonia la presencia de lo humano. Así, pues, cuando se habla de verdad artística, o de reflejo de la realidad en el arte, estos términos tienen que pasar de un plazo filosófico general a otro propiamente estético. Solo así, al cobrar una significación peculiar, puede hablarse del arte como forma de conocimiento. (Con qué concuerda ese árbol humanizado) (Pura y simplemente con el árbol real que crece sin ser tocado por la mano del hombre) (O más bien con el hombre mismo que lo humaniza)¹¹¹

¹¹⁰Adolfo Sánchez Vázquez (1982), "las ideas estéticas de Marx", México, Ed. Era. Pág 27.

¹¹¹ Ibid., Pág. 33

Es en este sentido que la manifestación artística contiene un marco cognitivo y conceptual que sólo puede ser reproducido desde el arte mismo; es por ello que sólo los sujetos que conozcan su humanidad desde el arte conocerán aquella humanidad que es incapaz de definir ni la ciencia ni la filosofía, sino sólo aquella humanidad que es capaz de definir el arte. Esta es la principal razón por la cual es inevitable su existencia en las diversas sociedades. Así como en cada conciencia son imprescindibles los sueños y las necesidades espirituales, de la misma manera el arte representa un marco cognitivo inevitable en cada cultura en la medida que implica su propio autoconocimiento.

Es precisamente a partir de los puntos anteriores que existe un abismo insalvable entre la constitución artística como ejercicio *creador* y la representación simbólica que permite la comunicación diaria, ya que en sí la fusión de la *intencionalidad* con la complejidad poética del lenguaje produce una obra que trasciende la institución del mundo inmediato al sobrepasar la materia de lo establecido – la mera representación lineal y automática de la practicidad cotidiana-, hacia la condensación histórica de la cultura.

A pesar de que la relación de la obra con el que la contempla es siempre individual [...] la acción [...] actúa sobre todos los posibles contempladores. Aquello que solamente es ejecutable individualmente, lleva la intención de ser ejecutado como algo general [...] Este carácter público convierte a la obra de arte, independientemente de su contenido, en algo político, ya que participa en la formación general de la conciencia. *L'art pour l'art* es una equivocación esteticista que no libera al artista de su efecto¹¹².

Es así que la composición trascendente de la obra de arte ya formada recobra una cualidad técnica que carga con una insustitubilidad en su expresión. Por eso es que el aparato de emulación de la reproducción estandarizada de la maquinaria capitalista es incapaz de aprehenderla, y, por tanto, comprenderla en el fondo. La obra ya formada, en este sentido, sobrepasa al mundo *pseudoconcreto* de la utilidad inmediata y el cálculo

¹¹²Op. Cit. Hans Heinz Holz, Pág.27.

racional de ganancias, “ese claroscuro de verdad y engaño cuyo elemento muestra la esencia y al mismo tiempo la oculta”¹¹³, mediante un uso no cuantitativo sino cualitativo de la técnica.

“Cada poema es un objeto único, creado por una técnica que muere en el momento mismo de la creación. La llamada técnica poética no es transmisible, porque no está hecha de recetas sino de invenciones que sólo sirven a su creador. Es verdad que el estilo [...] colinda con la técnica, tanto en el sentido de herencia y cambio como en el de ser procedimiento colectivo. El estilo es el punto de partida de todo intento creador; y por eso mismo, todo artista aspira a trascender ese estilo comunal o histórico”¹¹⁴.

Esta cualidad de la obra artística se reproduce naturalmente con la espontaneidad de las relaciones humanas; el hecho de que el estado social de la contemporaneidad haya subsumido a la conciencia al imperio de las necesidades económicas, no implica otra cosa sino la pérdida (aparentemente absoluta) del origen mítico de la representación; el confinamiento de la reflexividad.

Bajo esta determinación se origina una tensión insalvable entre la forma ontológica de la conciencia, la cual por naturaleza se conjunta con el mundo mediante una capacidad de asignación significativa y representativa, y la artificialidad de la asignación racional, es decir, de la depuración epistemológica del significado para limitarlo exclusivamente en sus dimensiones cognitivas y denotativas por sobre de sus ámbitos empáticos y emotivos. Bajo esta condición, el artificio racional, lejos de comprender al mundo lo arrastra consigo.

Recapitulando, la poesía y el mito están incluidos *potencialmente* en la formalidad del lenguaje, se contienen en él de manera universal en tanto que la operatividad del

¹¹³ Op. Cit. Karel Kosík. Pág. 27.

¹¹⁴Op. Cit. Octavio Paz, pág 44.

pensamiento empieza por la representación polivalente del mundo. La creación poética no hace otra cosa más que eruir mediante la intencionalidad y el sentido al carácter polivalente que de hecho ya existe dentro del lenguaje. Podría decir que este es el puente que conecta la captación poética con todas las manifestaciones artísticas conocidas. Así tenemos que la poesía está implícita dentro del lenguaje, en él se encuentra generalizada pero latente en cada una de las posibilidades reflexivas que éste como medio brinda; la forma poética, es decir, el poema ya constituido en una obra, implica, a su vez la trascendencia del medio lingüístico en sí mismo.

III

LA CONCEPCIÓN GOETHEANA DEL MUNDO

*En torno miro, de pie en la cúspide,
Cual todo vive y a lo alto expándose;
Los bosques, los valles, las lomas,
En la aurora radiantes exultan.*

*¡Anoche, oh, seres, cómo erais trémulos
Al despertaros los truenos próximos!
De espanto los rayos siniestros
Inundaron las quietas tinieblas.*

*Ya en flor la tierra aclama con júbilo
La luz que vence las sombras lóbregas.
Mas puro es to gozo, alma mía,
Que el temor de la muerte has vencido.*

Friedrich Hölderlin, en “la inmortalidad del alma”¹¹⁵

La concepción goetheana de la creación artística se centra en la trascendencia del mundo, en la revelación de las fuerzas mágicas ocultas que se sitúan por debajo de las apariencias inmediatas de los fenómenos sensibles. Pero Goethe no solamente buscaría, en este sentido, una suerte de reencantamiento de la vida a través de una metafísica estética, a través de la abstracción poética si es que podemos decirlo así, sino un reencantamiento de la vida que, a través de la vida en su sentido concreto, logre hacer un contacto con la idea *originaria* que se encuentra atrás de cada elemento. Es por ello que,

Goethe ve en la idea de una cosa un elemento que por sí mismo se torna inmediato y objetivo en tanto que la idea ejerce sobre esta última su influencia y la recrea. Una cosa particular, después de su punto de vista, adopta formas

¹¹⁵ Friedrich Hölderlin (2004), “Poemas”, España, Ed. Hiperión, Trad: Manuel de Montoliu, pp.80 y 81. (Edición bilingüe): *Da steh' ich auf dem Hügel, und schau' umher / Wie alles auflebt, alles empor sich hebt, / Und Hain und Flur, und Thal, und Hügel / Jauchzet im herrlichen Morgenstrale. // // O diese Nacht - da bebet ihr, Schöpfungen! / Da wekten nabe Donner die Schlummernde, / Da schrekten im Gefilde grause / Zakigte Blitze die stille Schatten. // // Jetzt jauchzt die Erde, feiert im Perlenschmuck / Den Sieg des Tages über das Graun der Nacht- / Doch freut sich meine Seele schöner / Den sie besiegt der Vernichtung Grauen.*

determinadas desde su fundamento porque en un momento dado la idea tiene que exteriorizarse vitalmente de una manera especial. Para Goethe no tiene sentido decir que una cosa no se corresponda con su idea. Pues es el caso que una cosa no puede ser distinta de ahí donde se ha realizado la idea¹¹⁶.

En este sentido, busca una identificación trascendente en cada una de las particularidades que componen a la naturaleza. Cada elemento empírico sería, por consiguiente, la base de un puente universal que se conecta directamente con la totalidad del mundo. Es por ello que Goethe, en su balada el andador (der Wanderer), une dentro de una estética verbal única al proceso de desarrollo de la naturaleza en relación con la trascendencia histórica del hombre. De esa forma no sólo busca unificar nuevamente al mundo de la vida que el proceso de racionalización de la modernidad ha fragmentado, sino también articular de nueva cuenta al elemento temporal dentro de una concepción integral de la naturaleza:

¡Oh, Guía mi camino, Natura
Que con el peregrino paso del viajero
Paso sobre las tumbas
De un pasado sagrado!¹¹⁷

Es por ello que no observa una separación entre el mundo de las ideas y el mundo sensible tal como es visto en las filosofías idealistas. Para la concepción platónica de las ideas, por ejemplo, el fundamento último de la realidad sensible se resguarda exclusivamente dentro de la dialéctica de un espacio abstracto que está vedado a la

¹¹⁶Rudolf Steiner (1963) "Goethes Weltanschauung" (La concepción del mundo de Goethe), Suiza, Editorial Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, pág. 22.

¹¹⁷ Johann Wolfgang Goethe (1944) "Gedankenlyrik" und "Westöstliche Diwan" (lírica de pensamiento y diván de occidente y oriente) Goethes Werke zweiter Band (segundo tomo de las obras de Goethe), Suiza, Ed Birkhäuser Basel Pág. 9. *O leite meinen Gang, Natur! Den Fremdligs-Reisetrift, / Den über Gräber / Heiliger Vergangenheit / Ich wandle.*

percepción¹¹⁸. Es por ello que el contenido general de este sistema filosófico presupone que “las ideas no están dadas en el mundo de los fenómenos”.¹¹⁹

En ese sentido, dicha doctrina trata de *superar* mediante un proceso de clarificación ideal al nivel fenoménico de la comprensión¹²⁰, es decir, a aquellos elementos que componen de forma inmediata al mundo empírico, ya que desde este enfoque poseen ontológicamente una contingencia cognitiva inherente a su propia estructura epistémica en tanto que son un reflejo imperfecto y nunca acabado de su propio fundamento ideal.

Dicha contingencia, para la concepción platónica de las ideas, nubla al proceso de autodeterminación en la conciencia, ya que en sí misma la conciencia que piensa o concibe al mundo desde el mundo siempre requerirá de un catalizador externo a ella misma que le proporcione una base sólida para generar una categoría o concepto. De esa forma, por más acabada que pudiera ser su elaboración teórica sobre cualquier elemento de la realidad concreta, siempre llevaría consigo un rango de error infranqueable que, inevitablemente, la tornaría cuestionable.

Lo que para la concepción platónica tendría que llevarse a cabo, en un sentido opuesto, es el develamiento filosófico de la *verdad ahistórica* que guarda al fundamento *verdadero* de cada articulación que se presenta materialmente dentro de la naturaleza. Es por ello que no sólo realizaría una construcción teórica sobre alguna parcela del mundo, sino que intentaría dar con la esencia de tal parcela a través de la superación absoluta del hecho sensible o concreto. Lo que buscaría, en todo caso, es llegar a la unidad metafísica que existe tras la forma dada, por lo que debemos inferir que la verdad como concepto filosófico

¹¹⁸Este espacio representa un mundo paralelo al mundo sensible en el que se revela plenamente el significado último de toda materia.

¹¹⁹Walter Benjamin (1972), “Ursprung des deutschen Trauerspiel” (origen del drama barroco alemán) Francfort del Meno / Alemania, Ed Suhrkamp, pág 17.

¹²⁰ Con ello me refiero, en el sentido de la sociología fenomenológica de Schutz, al proceso de formación y construcción gradual de la conciencia social a través de la experiencia significativa del sujeto dentro del mundo de vida.

pertenece a un orden diferente del orden humano. No se estaría exagerando si se concluye que este orden tiene una resonancia divina.¹²¹

Por consecuencia, dentro de la doctrina platónica de las ideas surge por necesidad una dicotomía entre conocimiento y verdad. El conocimiento, en tanto noción perceptiva, a pesar de que se revele como una determinación de la autonomía de la conciencia, no sobrepasaría el nivel ilusorio o aparente del fenómeno empírico, por lo que no lograría realizarse como un elemento autónomo a todo influjo exterior a sí mismo. No podría ser, en todo caso, una automanifestación. Aquello que en clave hegeliana puede definirse como la realización del objeto para sí.

Walter Benjamin aclara este punto en los siguientes términos:

La verdad se hace presente en la danza circular de las ideas. En donde escapa, como siempre, de la proyección particular en el reino del conocimiento. El conocimiento es un haber. Su objeto mismo tiene que determinarse a través de lo que es portado al interior de la conciencia - y puede ser trascendental-. En él permanece el carácter propio. Para esta propiedad la exposición es secundaria. No existe como una auto-exposición (Sich - Darstellung) . ya que tal cosa sólo se hace valer para la verdad.[...] Esta forma se hace propia no a una articulación en la conciencia, tal como es hecho por la metodología del conocimiento, sino a una esencia. Siempre será una de las más profundas intenciones de la filosofía desde su origen -como la doctrina platónica de las ideas- distinguir la oración en la que el objeto de conocimiento no se encuentra recubierto de verdad. El conocimiento es cuestionable, pero no la verdad. El conocimiento se dispone sobre lo particular, en cuya unidad no se presenta de manera inmediata. La unidad del conocimiento [...] sería más bien algo mediato, aquello mismo que sobre el fundamento del conocimiento se presenta, por decirlo así, a través de su compensación en una

¹²¹Enseguida desarrollaré a cabalidad este punto.

articulación producida, mientras que la esencia de la verdad es una determinación absolutamente repentina y directa. Esta determinación como algo particularmente directo no puede ser cuestionada.¹²²

La oposición entre ambos elementos (conocimiento y verdad) parte de la búsqueda de la eternidad del mundo, la búsqueda de un espacio abstracto donde se revelan la plena belleza de las cosas, la cual permanece vedada por la apariencia material de lo mundano.

Se desarrolla la verdad -el reino de las ideas- como el contenido esencial de la belleza. Eso aclara la verdad por bella. El juicio en la concepción platónica sobre la correspondencia de la verdad hacia la belleza no es sólo un deseo superficial de cada intento de la filosofía del arte, sino que se torna insustituible para la determinación misma del concepto de verdad. [...] Eros -así es como debe ser entendido- no será ajeno a su esfuerzo original cuando dirige su anhelo sobre la verdad; pues también la verdad es bella.[..] Se estimula sin embargo la misma relación en el amor humano. El hombre es bello para el ser amado a pesar que en sí mismo no lo sea; y en efecto, eso sucede porque su cuerpo se expone en un orden superior como el de la belleza.¹²³

La diferenciación entre verdad y conocimiento característica del platonismo, “parte del convencimiento de que la meta de todo esfuerzo cognitivo tiene que ser la apropiación de las ideas que al formularse brindan soporte al fundamento del mundo.”¹²⁴ El platonismo, en todo caso, buscaría siempre el retorno al principio original de la realidad; aquel principio que se encuentra velado por las apariencias mundanas. Tal principio no es otra cosa que la manifestación de la sustancia de cada elemento cognitivo, ya sea concerniente al plano sensible de la realidad o bien al metafísico.

¹²²Op. Cit. Walter Benjamin, “Ursprung des deutschen Trauerspiel” Pág.10

¹²³Ibid., Pág. 11

¹²⁴Ibid., Pág 28.

Dicho elemento, curiosamente, al mostrarse no tendría nada que ver con su forma aparential. Es por ello que solo existe “justificación para la doctrina platónica de las ideas cuando por el modo en que es expresada se asigna (exclusivamente) a la circunstancia del conocimiento humano”¹²⁵. Es por ello que,

el hombre se debe permitir expresar las cosas de una manera dual. Una parte de su esencia se lo dice por voluntad propia. Para ello sólo necesita escuchar. Esta es la parte de la realidad que se mantiene libre de ideas. Pero la otra parte es aquella que se tiene que develar. Para lograrlo tiene que situar su pensamiento en movimiento para después realizar su interés con la idea de las cosas. Es precisamente en el interior de la personalidad donde se encuentra el escenario sobre el que también las cosas revelan su interioridad ideal. Ahí expresan aquello que desde la concepción permanecerá oculto eternamente.¹²⁶

El seguimiento posterior de la concepción platónica del mundo durante el desarrollo del pensamiento occidental, agrandó aún más la división de la comprensión en dos reinos antagónicos. Uno de esos reinos correspondía, tal como lo veíamos arriba, al ámbito de la percepción (*Wahrnehmung*), el cual no podía ser otra cosa que un reflejo incompleto o bien limitado de una imagen trascendente que se encuentra oculta en el espacio atemporal de la eternidad. El otro de ellos sería el reino de las ideas, el cual contiene las imágenes arquetípicas u originales de cada uno de los elementos que se reflejan inconclusos dentro del ámbito perceptivo de los sentidos.

Fue precisamente en el pensamiento cristiano donde la concepción platónica del mundo ejerció una gran influencia. No fue por simple casualidad histórica que se haya logrado dicha filiación, puesto que en efecto le sentaba muy a bien a la doctrina cristiana de la salvación el desprecio del mundo sensible que presuponía el platonismo. En realidad

¹²⁵Op. Cit. Rudolf Steiner (1963), pág. 27. (el paréntesis dentro de la cita es mío)

¹²⁶ Rudolf Steiner, Op. Cit. Pág 27.

llegaron por caminos diferentes a la conclusión de que la superación del mundo sensible mediante su negación desembocaría en un conocimiento superior. Para el platonismo, respectivamente, sería el descubrimiento de la verdad, y para el cristianismo el arribo al reino de Dios.

Se tiene que reflexionar cómo es que el flujo significativo del platonismo, el cual volatiza al mundo sensible en apariencia, ha llevado al mundo de las ideas hacia este último dentro de una relación torcida a través de la captura filosófica unilateral de la verdad cristiana, la cual ha experimentado una fortificación en el trayecto del desarrollo del pensamiento occidental [...] El desarrollo del pensamiento cristiano fue acuñado por muchos de sus representantes exponiendo una creencia en el más allá y con la convicción de que la existencia sensible es contraria al mundo espiritual.¹²⁷

La concepción de Goethe al respecto de la fragmentación de la percepción en dos ámbitos opuestos o inconmensurables, se resuelve en el cuestionamiento a la esencia de ese mismo planteamiento. Dentro de su imaginario artístico la cuestión no radica en el seguimiento de la trascendencia del alma hacia un lugar eterno más allá del tiempo y del espacio. Tampoco sería, en el sentido contrario, una sobreposición del ámbito perceptivo o sensible al carácter abstracto del pensamiento y la racionalidad (sobre este último punto tenemos de hecho al planteamiento principal de toda la tradición empirista del pensamiento occidental).

La crítica que Goethe pronuncia en contra de este proceso de fragmentación, en anticipación del espíritu crítico del pensamiento crítico de Marx y la escuela de Frankfurt, precisamente ubica al problema más grande dentro de la configuración del pensamiento moderno en la disociación de ambos aspectos de la percepción, y en el subsecuente

¹²⁷Ibid., Rudolf Steiner Pág. 30.

otorgamiento de la preferencia epistemológica al plano exclusivamente empírico - cuantitativo de la racionalidad.

Tal panorama es muy conveniente para la continuación de un ámbito determinado de la experiencia, pero debe quedar limitado sobre su ámbito de validez (un tema central del presente). No hacer el intento de ir más allá de esto, entonces acrecenta tal procedimiento formal e intelectual que comprende a la vida entorpeciendo una visión espiritual profunda, de modo que la conduce a un presunto desenmascaramiento de ciertas facciones esenciales, propias y espirituales que, en su fundamento, carece de dirección. [...] La extensión de todo espacio espiritual habrá de ser, refiere Goethe, ilimitado. En efecto, estamos acostumbrados a tener ante nosotros, al respecto de lo espiritual y su equivalente, sólo una objetividad abstracta y ensimismada.¹²⁸

Bajo esta lógica, Goethe es consciente de que cualquier concepción del mundo incapaz de focalizar su fuerza cognitiva dentro de una visión integral de la naturaleza, es decir, dentro de una visión que amalgame a la polivalencia significativa de las diferentes formas y elementos vitales, así como a la esencia espiritual que los complementa, carecerá entonces de cualquier tipo de validez teórica y práctica.

De hecho, la reducción de la racionalidad y las capacidades cognitivas ya sea a un proceso empírico cuantitativo o a una delimitación metafísica, abstracta y por ello mismo alejada por completo de la realidad concreta, obedece a un mismo proceso de diferenciación social, el cual aísla de entre sí a sus respectivas lógicas comprensivas y, por ende, las encierra sobre la ejecución de sus propios marcos de intencionalidad, de modo que permite el funcionamiento autónomo de una concepción de la vida exclusivamente instrumental.

¹²⁸Joachim Fritz von Rintelen (1955) "Der Rang des Geistes: Goethes Weltverständnis" El rango del espíritu: la comprensión goetheana del mundo), Alemania / Tubinga, Ed. Max Niemeyer, pág. 66

El funcionamiento de esta instrumentalidad depende precisamente de la cerrazón de dichos ámbitos dentro de sus propios marcos de entendimiento y, consecuentemente, del aislamiento de su contexto circundante. Al no haber interferencia del uno con respecto al otro, se podría llevar hasta sus máximas consecuencias al proceso de racionalización empírica de la naturaleza y, por ello mismo, de su explotación desmesurada y carente de escrúpulos.

Ahora bien, tal como lo aclaré en el primer capítulo de este trabajo, este proceso abstrae las cualidades componentes de la naturaleza sólo a partir de la mecanización exclusivamente *práctica* y *funcional* de sus formas y sus elementos. Por esa razón solo puede llevar a cabo una relación pragmática para con ella; es decir, de costo beneficio. Es por ello que si el tipo de aproximación a la naturaleza que se realiza desde este enfoque posee un carácter *absolutamente* racional, no por ello es completo en el sentido de una integridad comprensiva. La facción epistemológica vedada por el mismo proceso implicaría la carencia cognitiva que esencialmente lo define. Es por ello que para Goethe

no es suficiente asignar a lo tangible una denominación exclusivamente formal e intelectual. Así solo se gana una armazón de grandes números, facciones funcionales, y una modificación necesaria en el proceso de desarrollo mecánico, pero no la riqueza y el sentido [...] de la naturaleza vital y dinámica. Y si partimos de un panorama aislado de este contexto, caemos con facilidad en la contraparte del extremo de un formalismo abstracto, el cual se permite determinar por poderosos impulsos irracionales, confusos y vitales. Podemos decir que se ha perdido por completo el centro de una *comprensión espiritual que ilumine lo esencial*¹²⁹.

Goethe, dando cuenta de este proceso de fragmentación dentro de los marcos cognitivos de la filosofía y la ciencia moderna, afronta a dicha realidad con el retorno a una concepción panteísta del mundo. En todo caso su proposición radica en el énfasis del

¹²⁹Ibid., Pág 67.

entrelazamiento de ambos momentos cognitivos, para de esa forma dar cuenta de cómo es el que, al conectarlos, podemos vislumbrar a la vitalidad impredecible e indelimitable que existe en cada uno de los elementos que componen a la naturaleza.

El sentía en sí mismo -Goethe- la influencia de la realidad de las ideas [...] sentía que la naturaleza misma habla en la lengua de las ideas cuando el alma se resuelve en una forma particular [...]. Pero no podía admitir que el mundo de las ideas fuera considerado de manera aislada, fue así que posicionándose en contra de ese planteamiento creó la posibilidad de expresar un juicio sobre la esencia de las plantas¹³⁰. La planta no representa una experiencia, es una idea. Entonces sintió como los ojos de su espíritu contemplaban a la idea como algo real, tal como sus ojos sensibles veían a la parte física de la planta.¹³¹

En su famoso poema “la metamorfosis de las plantas” (*Metamorphose der Pflanzen*), Goethe hace precisamente una descripción de este mismo proceso vital, en el que la idea como entidad concerniente a una totalidad divina u omniabarcadora adquiere una resonancia concreta dentro del mundo fenoménico:

...Todas las formas son similares y ninguna es, sin embargo, igual a la otra;
Y eso alude al coro sobre una ley secreta, Sobre un misterio sagrado
¡Oh, yo podría, querida amiga,

¹³⁰Goethe, mientras vivió, no solamente desempeñó la vocación de poeta. Algunos de sus biógrafos más asiduos, tales como Emil Ludwig (en la obra “Goethe: historia de un hombre”) y Rafael Cansinos Asséns (en aquel monumental y brillante estudio biográfico titulado “biografía de Goethe”, el cual preparó para la primera y única edición en español de las obras completas de Goethe en la ahora extinta editorial Aguilar) detallan con avidez la inclinación y afección infinita de nuestro autor a todo tipo de conocimiento, condición la cual lo llevó a inclinarse profesionalmente a ciencias duras tales como la biología, la geografía, la anatomía, la óptica, etc. En estas últimas dos no sólo logró adquirir conocimientos sumamente profundos, sino que también logró avances de gran trascendencia para el desarrollo de dichas disciplinas. En el caso de la anatomía, por ejemplo, descubrió la existencia del hueso “intramaxilar” del cuerpo humano, y en el caso de la óptica llegó a corregir sustancialmente los postulados esenciales de la teoría newtoniana de la reflexión de la luz. Es por esa razón que Goethe es considerado como la última personalidad universal que haya pisado la tierra en los tiempos modernos. El poseía no sólo un conocimiento enciclopédico sobre literatura y poesía, sino también sobre la organización y disposición de la naturaleza en sus diferentes manifestaciones vitales. De hecho, el panteísmo goetheano que estaré desarrollando durante este capítulo le debe mucho a sus profundos conocimientos científicos.

¹³¹Op. Cit. Rudolf Steiner Pág 33.

Transmitirte en el acto, dichoso, la palabra resolutiva!
Ahora considérala cambiante, el cómo es que, poco a poco,
La planta atraviesa gradaciones que la tornan en pétalos y frutos.
Se desarrolla desde la semilla, tan pronto es expulsada hacia la vida del silencioso regazo de
la tierra.

Y para el encanto de la luz, de lo sagrado, eterna ondea
Justo como lo encomienda la tierna edificación de las hojas germinales.

[...]

Y se elevan inmediatamente desde la noche circundante,
Pero modesta permanece la forma de su primera aparición;
Y así también se muestra el retoño bajo la planta.
Justo después, al elevarse el consecuente impulso renovado,
Siempre se apila, nudo sobre nudo, la primera creación.
Pero no siempre la misma, pues la variedad se produce,
Una vez creada, puedes observar la siguiente hoja,
Más extensa, más mellada, con mayor separación entre sus puntas y tallo,

[...]

Parece ser infinita la riqueza del impulso.
Sin embargo, la naturaleza aquí contiene, con fuertes manos, a la imagen
Y la conduce suavemente hacia la perfección.

[...]

Sí, la coloreada hoja siente la mano divina

[...]

Y aquí concluye de la naturaleza la alianza de sus fuerzas eternas,

Sin embargo, al instante se comprende lo anterior:

Que la cadena continua se demanda a través de todos los tiempos,

Y el todo vive así como sea lo particular.¹³²

¹³²Op. Cit. Gothe (1944), pp. 103, 104 y 105. *Alle Gestalten sind ähnlich, und keine gleicht der andern; Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz; / Auf ein heiliges Rätsel. O könnt ich dir, liebliche Freundin, / Überliefern sogleich glücklich das lösende Wort! / Werdend betrachte sie nun, wie nach un nach sich die Pflanze, / Stufenweise geführt, bildet zu Blüten und Frucht. / Aus dem Samen entwickelt sie sich, sobald ihn der Erde / Stille befruchtender Schoos hold in das Leben entlässt / Und dem Reize des Lichts, des heiligen, ewig bewegten, / Gleich den zärtlichsten Bau keimender Blätter empfiehlt. / Und erhebet sich sogleich aus der umgebenden Nacht. / Aber einfach bleibt die Gestalt der ersten Erscheinung; / Und so bezeichnet sich auch unter den Pflanzen das Kind.*

En todo caso, en cada una de las manifestaciones particulares de la naturaleza se hace presente no sólo la variedad inabarcable del mundo fenoménico, sino también el impulso universal que le da un sentido a dicha variedad. En tal concepción, las múltiples formas que adoptan los diversos elementos singulares son el reflejo de una imagen trascendente, ya sea esencial o arquetípica¹³³, la cual al presentarse dentro de la concreción del mundo adquiere una forma única e irrepetible.

Una vez dicho esto, podemos ir con Goethe más allá del sentido en primer plano de una expresión matemática y preguntarnos por el significado de las esencias, por el sentido cósmico originario [Kosmischen Ursinn], el cual finalmente osa permanecer sellado pero sobre el que también tenemos ha de haber un ejercicio de conciencia. Éste, si bien se ha palpado a través de la aclaración de ciertas facciones causales mediante la comprensión de algunos miembros conceptuales, aún así no es suficiente. Es determinante que el entendimiento permanezca como la comprensión de los significados y valores últimos, y de esa manera se pueda ganar una participación en lo espiritual, una entrada de su contenido en nuestra conciencia, es decir, una mirada total.¹³⁴

Es por ello que el trasfondo esencial de la realidad queda supeditado a la unificación de la naturaleza con el espíritu. No pueden entenderse por separado ya que son parte complementaria el uno del otro. De hecho, Goethe observa en el reino de la naturaleza a la manifestación primordial de la perfección divina. Da cuenta de cómo es que cada

Gleich darauf ein folgender Trieb, sich erhebend, erneuet, / Knoten auf Knoten getürmt, immer das erste Gebild. / Zwar nicht immer das gleiche; denn mannigfaltig erzeug sich, / Ausgebildet, du siehst's, immer das folgende Blatt, / Ausgedehnter, gekerbter, getrennter [...] Scheinet die Fülle des Triebes frei und unendlich zu sein. / Doch hier hält die Natur mit mächtigen Händen die Bildung / An und lenket sie sanft in das Vollkommnere hin. [...] Ja, das Farbige Blatt fühlet die göttliche Hand, [...] Und hier schlisst die Natur den Ring der ewigen Kräfte / Doch ein neuer sogleich fasset den vorigen an, / Dass die Kette sich fort durch alle Zeiten verlangen / Und das Ganze belebt, so wie das Einzelne sei.

¹³³Dicha imagen se relaciona constantemente con la idea de Dios, pero no en el sentido religioso, sino el sentido panteísta de una totalidad inabarcable de la que forman parte todas los hechos y fenómenos de la naturaleza

¹³⁴Joachim Fritz von Rintelen (1955) "Der rang des Geistes: Goethes Weltverständnis" (El rango del espíritu: la visión goetheana del mundo), Tübinga / Alemania, Ed Max Niemeyer, pág 68.

elemento de su estructura se encuentra en consonancia perfecta con el todo que la determina, de manera que cada uno de ellos posee una cualidad ontológica irremplazable dentro del equilibrio universal de la vida y sus diferentes ciclos. Se puede decir que en cada elemento concreto existe un puente que se extiende gradualmente hacia la estructura esencial de la existencia. Es por esa razón que el contraste entre espíritu y naturaleza – el cual también puede ser entendido como el contraste entre abstracción y concreción; entre lo físico y lo metafísico o la materia y la idea tras la materia- a final de cuentas se resuelve dentro de una totalidad superior que solo podría definirse por llevar dentro de sí a ambos momentos y, por tanto, superarlos dentro de su propia constitución.

Así pues, encontramos en Goethe la idea fundamental de que la naturaleza, justamente porque es un poderoso orden espiritual, esencialmente se corresponde a lo divino e infinito: <<En ella yace la “extensión de la divinidad”; la “escritura de la mano de Dios” se puede ver muy claramente puesto que Él también se oculta dentro de ella>> (An Herder, Mai 1787 Vgl. Herder u. Goethes Naturanschaung bei Dilthey, W. W. II 401f.: In der Zeit des Spinzasstudiums). El camino a Él ha de ser encontrado, -agraciado ante su propia fuerza creadora- en virtud de la comprensión del sentido de la estructura espiritual del mundo, cuya admirada belleza -a través del cálido amor que se presenta para nosotros como la cuidadosa y divina naturaleza-, ha de ser resguardada como la “tierra concedida”(Schenkende Erde).¹³⁵

La construcción del fenómeno originario de la realidad [Urphänomen der Wirklichkeit], en este sentido, implicaría la prolongación de ambos momentos dentro de una misma categoría, de forma que ésta se torne dinámica y compleja y supere al estancamiento práctico / racional de una comprensión unilateral. Este proceso de categorización lleva consigo a una reproducción holística de la naturaleza, la cual podría

¹³⁵Ibid., Pág. 72.

reconstruir en diferentes sentidos las partes integrantes de esta última, y además hacerlo desde el lugar que le corresponde a cada una dentro sus respectivos contextos.

Es por esa razón que sólo una vez que se ha visto a la naturaleza desde su esencia espiritual, se le podrá comprender en su integridad. Para Goethe, por consiguiente, el conocimiento verdadero de lo concreto implica por necesidad la trascendencia de los límites materiales. El arribo necesario a un contexto de entendimiento superior que sólo puede tener sentido desde una forma que ocupa un lugar dentro del tiempo y el espacio. Es por ello que la presentación ontológica del fenómeno implica:

Una gradación que se dirige a la acuñación de un sentido cada vez más fuerte, hasta que afirma al fundamento de la naturaleza en lo ideal, en lo perpetuo, en lo que, -podría decirse- tendrá que ser buscado como el fenómeno esencial metafísico (metaphysischen Urphänomen). Siguiendo este camino nos acercamos a lo divino, lo cual, particularmente, en un instante se constituye como ruptura. Una vez dicho esto, en oposición a la época de la Ilustración, Goethe lleva a cabo un renacimiento del valor religioso de la naturaleza,[...] -Pero- lo propiamente divino en la naturaleza es la vida orgánica. ¿No es acaso la vida misma afirmación del significado último de la realidad del mundo?¹³⁶

Delimitar a ambos momentos dentro de diferentes categorías analíticas para después reconstruir gradualmente la totalidad que conforman, no sería otra cosa que reproducir al mismo proceso de cuantificación que carece de una integridad comprensiva en tanto que sólo es exclusivamente racional. Llevar a cabo tal desmembramiento de una visión integral de la naturaleza, no sólo es, al mismo tiempo, un atentado contra la ontología que sostiene a tal concepción, sino también un atentado contra la ontología de la misma realidad.

¹³⁶Ibid., Pág. 73.

Primordialmente, ambos momentos se requieren el uno con respecto al otro de forma que, al fusionarse, es decir, al presentarse dentro del mundo, logran recrear un plano polivalente y multisignificativo que excede todo tipo de determinación o delimitación conceptual o numérica. Es por ello que la integración de la naturaleza y el espíritu presupone una esencia que es al mismo tiempo particular (en tanto que contiene una forma material) y universal (en tanto que es animada por una fuerza espiritual y omnipresente que le brinda una fuerza vital).

Tal interjección, epistemológicamente, tiene los atributos necesarios como para reconstruir la sustancia ontológica que yace en cada uno de los elementos de la naturaleza. De esa forma, Goethe es capaz de vislumbrar mediante un proceso gradual a su fundamento esencial, es decir, a todas aquellas relaciones subyacentes a las formas aparentes. Mediante ese procedimiento, sería capaz de sobrepasar su límite material para posteriormente observar al papel indispensable que cada una juega dentro del equilibrio cósmico.

Para Goethe el camino hacia la naturaleza es, al mismo tiempo, el camino hacia el espíritu, el cual se presenta como un orden ontológico (esencial) y como la fuerza creadora que yace en toda esencia. Dentro de éste camino encontramos al sentido, pero solo es posible a partir de una estrecha cercanía con lo sensible. [...] Tal cuestión es un verdadero anhelo de nuestra época: “Quien de la naturaleza hable debe presuponer al espíritu o permanecer callado mientras lo comprende”; “la naturaleza y el espíritu se encuentran en lo latente”; “la materia nunca puede ser sin el espíritu”; “el espíritu también es, dentro de la naturaleza, su esencia interna”[Annales, 1808 C. 30;403. Dichtung und Wahrheit.¹³⁷

¹³⁷Ibid., Pág. 69.

En este sentido, el ámbito empírico cuantitativo representa tan solo una parte restringida de la naturaleza, una parte que si bien ocupa un lugar necesario para su comprensión, en sí mismo no contiene a la totalidad de su representación. Esta totalidad solo puede vislumbrarse mediante un proceso gradual, multifacético, que sirva de medio o instrumento para trazar una conexión entre lo sensible y lo metafísico.

Antes que nada, tal como se ha demostrado, el espíritu ha de ser comprendido como lo espiritual. Él es lo espiritualmente objetivo dentro de la fuerza creadora vital, a diferencia del espíritu subjetivo, tan sólo vivencial y consciente. De esa forma superamos a la determinación espiritual provisional, en su mayoría compuesta por abstracciones carentes de facciones sustanciales, de modo que desde nuestro comienzo vemos a un trampolín que nos impulsa gradualmente desde el sentido del movimiento de la naturaleza hasta lo eterno que se despliega gradualmente dentro del espíritu.¹³⁸

Es así que toda forma material u objetiva no es otra cosa que la representación de su carácter único y específico, al mismo tiempo que parte de una unidad originaria o substancial, es decir, de un fundamento universal que determina y configura su estructura. Dentro del todo tenemos, pues, la desaparición de la particularidad; pero dentro de la particularidad, a partir de su especificidad empírica, existe el eco de una ley eterna e inescrutable. Veamos las palabras de Goethe al respecto de ambos puntos:

El uno y el todo
Al encontrarse dentro del infinito
Gustosa la particularidad desaparece
ya que es ahí donde se resuelve todo hartazgo.
Así pues, antes de sucumbir ante ardientes

¹³⁸Ibid., Pág. 69

Deseos, salvajes voluntades,
Graves demandas y estrictos deberes,
En la plenitud ha de permanecer.

(...)

¡Oh, alma del mundo, venid a atravesarnos
Pues sólo entonces, entablar combate con el mismo espíritu del mundo
Será de nuestras fuerzas el más alto oficio!
Participando de ello los buenos espíritus,
Los más altos maestros, suavemente se han de dirigir
Hacia el que todo lo crea y ha creado...¹³⁹

Legado

¡Ninguna esencia puede desintegrarse
Ya que el estímulo eterno se expresa en todas ellas,
Al interior del ser que dichoso te recibe!
El ser es eterno, pues las leyes
Con las que el todo se ornamenta
Se hacen valer como tesoros vivos...¹⁴⁰

La dualidad entre particularidad y totalidad, es decir, entre el fundamento universal y su manifestación subjetiva, no representa otra cosa que el inabarcable e infinito poder de la naturaleza. Su capacidad inagotable de creación. Dicho poder, al ser omniabarcador, carecerá entonces de intencionalidad y propósito, de medios y de fines. Es por ello que no posee un motivo definido, sino que se traduce en el ímpetu original que porta dentro de sí todo acto y toda forma, independientemente de su sentido y dirección, de su afección o

¹³⁹Op. Cit. Goethe, pág101. *Eins und Alles / Im Grenzenlosen sich zu finden / Wird gern der Einzelne verschwinden, / Da löst sich aller Überdruß;/ Statt heissem Wünschen, mildem Wollen, / Statt lästigem Fordern, strengem Sollem, / Sich aufzugeben, ist Genuss.//// Weltseele, komm, uns zu durchdringen! / Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen, / Wird unsrer Kräfte Hochberuf. / Teilnehmend führen gute Geister, / Gelinde leitend, höchste Meister, / Zu dem, der alles schafft und schuf.*

¹⁴⁰Ibid. pp. 101 y 102 *Vermächtnis/ Kein Wesen kann nichts zerfallen! / Das Enge regt sich fort in allen, / Am Sein erhalte dich beglückt! / Das Sein ist ewig; denn Gesetze / Bewahren die lebendgen Schätze,/ Aus welchen sich das All geschmückt..*

propósito. Así pues, este poder universal puede ubicarse esencialmente tras la totalidad de la naturaleza; es decir, dentro de la contingencia que define cada una de sus obras.

Ontológicamente, tal poder no es otra cosa que la expresión pura de la energía creadora, por lo que se traduce en aquel motor de combustible inagotable que se encuentra dentro de todo despliegue vital. En otras palabras, dentro de su propia disposición la naturaleza posee la potencia originaria que se encuentra tras cada elemento. El azar es su marca definitoria puesto que dicho poder porta dentro de sí a todas las posibles contradicciones que alientan a la vida. Es por ello que contiene simultáneamente al caos, al arrebató y la violencia, así como a la serenidad, la armonía, la tranquilidad y todas las combinaciones que se pudieran desprender de estas categorías. Por consecuencia, a dicho poder se le puede adscribir un carácter demoníaco. Dicho carácter, dentro del imaginario goethiano, no precisamente está asociado a lo maligno. Lo demoníaco es más bien aquel ímpetu infinito que se encuentra tras la obra creada:

Ahí donde lo demoníaco también se puede crear, tenemos entonces que, por antonomasia, distanciamos de lo impío. Aquel poder es concretamente indiferenciado de lo bueno y lo malo [...], se podría decir que, desde este punto de vista, posee un carácter neutral. Pero en él se extiende una fuerza monstruosa y drástica concerniente a menudo al impulso de la brutalidad (*Gewalttätigkeit*). No podríamos descubrir en él un aspecto espiritual. Antes podremos abordarlo como la concentración de un poder natural misterioso, el cual invade al hombre y puede emplearlo como una simple herramienta tanto para los actos más despiadados y las empresas más riesgosas, así como para los pensamientos más elevados. Es así que se renuncia a la comprensión superior (*überlegende Verstand*) cuando se ha creado un límite para la aspiración a la genialidad.¹⁴¹

Si cada pequeña gran obra de la naturaleza proviene de esta fuerza infinita, por consecuencia reunirá dentro de sí tanto a lo particular como lo general, tanto a la

¹⁴¹Op. Cit. Joachim Fritz von Rintelen (1955), pp. 33 y 34

determinación como la indeterminación, de manera que se podrá observar en cada una de ellas al espectáculo absoluto de la infinitud. Por tanto, “tal vez podamos decir con Goethe que a cada naturaleza le pertenece su no-naturaleza (Unnatur)[...] -y que- Ambas se condicionan desde lados contrarios.”¹⁴² Es desde la inagotable fuerza natural de donde parte el acto supremo que ha de guiar a todo impulso creativo. La naturaleza es, en este sentido, el escenario sobre el que actúa una fuerza transformativa, permanente, inagotable e infinita:

Goethe comprende el tremendo pensamiento del mundo transformable (werdende Welt) el cual rompe con todas las causas y esquemas fijos. Por sí mismo enfrentaba su entregada y apasionada alma magnificente al inagotable caos, del cual su marea, movimiento y efecto ya no eran simple espacio, masa o forma; sino que veía a esta transformación ilimitada como una transformación por sí misma, a la cual, al contemplarla, por deber buscaba dominar con su propia fuerza. Esto mismo sólo podía suceder -pues así es como se logra vivenciar- a través del cambio, del aliento del movimiento y de su influencia. Goethe no quiere capturar el eterno mundo tranquilo y atemporal del *ser* o su apariencia individual, sino un mundo de actividad¹⁴³.

La disposición del mundo no puede comprenderse si no es bajo el influjo de una transformación permanente, la cual se organiza de forma tal que ejerce su influencia en cada uno de los elementos que lo componen. De esa forma, tiene una sintonía universal con la vida que se manifiesta con el movimiento. Todas las formas concretas o materiales de la naturaleza, son pues el reflejo de una fuerza creadora suprema bajo las cuales yace un poder inconsumible el cual les da el aliento de la vida.

¹⁴² Ibid., Pág. 22

¹⁴³ Friedrich Gundolf (1962) “Goethes neue Lyric” (la nueva lírica de Goethe) en “Dem lebendigen Gist” (para el espíritu vital), Alemania, Ed. Lambert Schneider, pág. 213.

Este encantamiento permanente de la realidad se forma, tal como lo mencionamos arriba, a partir de la unidad entre lo impío y lo divino; es decir, entre la idea y la materia. Esta unificación representa el poder universal de la naturaleza. Pero si dicho poder se define por reunir dentro de su propia expresión tanto al ámbito de lo particular con el de lo general, al de la forma regular con el de la imagen fractálica, también podemos verlo referido en aquello que Nietzsche denomina como arte *dionisiaco*; es decir, en la expresión *orgiástica* de un conjunto de fuerzas contradictorias y caóticas que superan sus diferencias dentro de la síntesis de una forma vital, en el ímpetu que potencia a la vida misma.

También el arte dionisiaco quiere convencernos del eterno placer de la existencia: solo que ese placer no debemos buscarlo en las apariencias, sino detrás de ellas. [...] Nosotros mismos somos realmente, por breves instantes, el ser primordial, y sentimos su indómita ansia y su indómito placer de existir. La lucha, el tormento, la aniquilación de las apariencias parécenos ahora necesarios, dada la sobreabundancia de las formas innumerables de existencia que se apremian y empujan a vivir, dada la desbordante fecundidad de la voluntad del mundo; somos traspasados por la rabiosa espina de esos tormentos en el mismo instante en que, por así decirlo, nos hemos unificado con el inmenso placer primordial por la existencia y en que presentimos, en un éxtasis dionisiaco, la indestructibilidad y eternidad de ese placer.¹⁴⁴

El fundamento último de la esencia de la realidad, luego entonces, está constituido por una serie de elementos que se expresan como una dualidad contradictoria, la cual logra, dentro de su fundamento oculto, una reconciliación consigo misma. Una unificación en los términos de la totalidad de la vida. Es por ello que “no es absurdo llamar a Goethe simplemente un monista, en tanto que simplemente busca armonizar las contradicciones del mundo a partir de un todo divino y uno particular.”¹⁴⁵

¹⁴⁴Friedrich Nietzsche (2005), *El nacimiento de la tragedia*, España, Alianza Editorial, Trad. Andrés Sánchez Pascual Pág. 146.

¹⁴⁵Op. Cit. Joachim Fritz von Rintelen, pág. 15.

Tal poder de síntesis si bien puede decirse que posee una clase divina, a la vez también es inverso al de una concepción teológica que desprecia a la mundanidad -tal como lo hizo la tradición idealista que heredó la concepción platónica de las ideas-, ya que busca unificar a la vida a partir de componentes aparentemente inconmensurables. En todo caso buscaría ascender hasta la imagen arquetípica o abstracta de la realidad a través de su forma particular o concreta, es decir, a través de su materialidad.

Hay polaridades en la existencia que en efecto veremos como una condición de la vida. Pero la extensión, unificación y separación de esta condición de vida será llevada a cabo, respectivamente, en un segundo movimiento a través del *ascenso del espíritu* (*Steigerung des Geistes*), a través de las formas espirituales que provienen de la materia sensible. [...] De aquí que la oposición entre materia y espíritu no sea irreconciliable como en Kant, sino que permanece unida en ambos aspectos, en el sentido de la filosofía antigua que abre un camino vertical y cualitativo de abajo hacia arriba.¹⁴⁶

A toda forma, por consiguiente, le corresponden dos momentos contradictorios u opuestos, los cuales, sin embargo, constituyen a la naturaleza de su propio aliento vital. Se puede decir que a cada una le compete, simultáneamente, su abstracción y su concreción; un momento universal y uno particular; un modelo arquetípico que expresa sus efectos dentro de la especificidad de la disposición material que lo resguarda; en todo caso una conexión que, en pocas palabras, permita la unificación de la materia con el carácter trascendente de dicha materia¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Ibid., pág. 16

¹⁴⁷ Esta es la razón principal por la que para Goethe no tiene sentido el proceso de diferenciación que le es característico a la vida moderna, en términos de la fragmentación del mundo de vida que encierra dentro de esferas parciales, desunidas e independientes cada uno de los ámbitos específicos del conocimiento. Dentro de su concepción de la naturaleza, ya va implícita la superación de dicha fragmentación al momento de ubicar dentro de cada forma específica la dualidad entre la materialidad y la idealidad. Es por esa razón que el panteísmo goetheano sólo cobra sentido cuando observamos la bidireccionalidad que existe entre lo trascendente y lo

Si cada elemento se contradice a sí mismo desde el instante en que porta dentro de sí dichos momentos *aparentemente* inconmensurables, no obstante también supera su contradicción dentro de la dialéctica de su propio desarrollo, es decir, dentro del proceso de unificación de la materialidad con la idealidad. Cada elemento posee de hecho su propia fuerza creadora, ya que no sólo emerge unidireccionalmente desde un sólo ámbito de su propia polaridad de existencia, sino de la conjunción de ambas partes. Cada elemento de la naturaleza está de hecho formado por dicha antítesis originaria, lo cual significa que en cada uno de ellos yace el germen de la creación universal.

En ese sentido, dentro de su disposición interior poseen en mayor o en menor medida una parte sustancial del poder universal de la naturaleza, por lo que también poseen la capacidad de crear. Por ello mismo, forjar una idea clara sobre el complejo mecanismo de la naturaleza implica observar y delimitar tanto en lo particular como en lo general al conjunto de contradicciones que la definen y forman. La serie de organizaciones y disposiciones que se desprenden de esta dinámica infinita de oposiciones representa la dramática conmoción de la vida dentro de su propio despliegue.

En esta trágica oscilación entre las turbias y demoledoras ansias de la mundanidad y la pureza de la luz divina; entre la materia informe y el claro componente espiritual, entre lo caótico y lo armónico, se juega pues nuestra existencia. Es el destino del hombre yacer al centro de este conflicto, animado tanto por el impulso de lo impío como por la chispa divina, pero llamado para sí, en cada caso, a encontrar una armonía finita y dejar obrar a sus fuerzas independientemente.¹⁴⁸

Dentro del imaginario goetheano, todos los fenómenos poseen una potencialidad artística innata desde el momento en que cada uno de ellos porta dentro de sí una pequeña

concreto como partes componentes de un mismo proceso, sin una de las cuales no podría comprenderse el sentido *real* de la vida.

¹⁴⁸Ibid., Pág. 20

parte del poder infinito de la creación. Es por esa razón que cada uno participa -aunque a su manera y desde un ámbito muy diferente de donde lo hacen los Dioses- en el proceso universal de la creación y recreación del mundo. Cada forma, por consecuencia, ocuparía un lugar imprescindible dentro del equilibrio cósmico.

“*Amor* como pintor de paisajes”

... Y extendió el dedo pulgar,
Que tan rojizo era como una rosa,
Tras el espacioso y extenso lienzo.
Entonces comenzó a dibujar.

Arriba pintó un bello sol ,
Que poderoso brillaba para mis ojos,
Ciñendo de oro el borde de las nubes,
Haciendo que entre ellas los destellos pasaran;
Después pintó, de los frescos y animados árboles,
Uno tras otro, libremente dispuestos en la colina,
Las delicadas y livianas copas.
No permitió que el agua hiciera falta,
De modo que pintó un riachuelo, tan naturalmente,
Que fulgurar parecía ante el haz de la luz.

¡Ah! Ahí había flores al lado del riachuelo,
Y colores varios sobre la pradera.
Esmaltes dorados, púrpuras y verdes
Que brillaban como esmeraldas y carbúnculos.
Después, clara y pulcramente barnizó el cielo
Y a las azuladas Montañas extendiéndose en la lejanía,
De esa manera, completamente conmovido,
Renacía tan pronto veía a la pintura y al pintor.

Después, con sus agudos dedos pintó
 Hasta el final graciosa y atentamente,
 un pequeño bosquecillo donde el sol,
 relumbrando fuertemente sobre el suelo
 Delineaba a una adorable muchachita,
 De contorno bien logrado, delicada y bien ataviada;
 Con mejillas frescas bajo su parda cabellera,
 Y las mejillas eran del mismo color
 Del delicado dedo que las había plasmado.
 [...]

Pero tan pronto había hablado,
 Observé que un vientecillo chocaba con las copas,
 Y encrespaba pequeñas olas en el riachuelo
 Y el velo de la muchachita.
 Pero de todo aquello, lo que más me impresionó,
 fue cuando ella, cobrando mágica vida,
 Movi6 sus pies y se acerc6 al lugar donde sentados permanecíamos el maestro y yo.

Ahí, pues, todo tenía movimiento,
 Riachuelo, árboles, flores, velo
 Y los tiernos pies de la más bella.
 ¿Creéis acaso que, postrado sobre aquellas peñas,
 Como una silenciosa y taciturna roca había de permanecer? 149

¹⁴⁹ Op. Cit. Goethe ,pp.. 12, 13 y 14. *Amor als Landschaftsmaler/ [...]Und er richtete den Zeigefinger, / Der sehr r6tlich war wie eine Rose,/ Nach dem weiten ausgespannen Teppich/ Fing mit seinem Finger an zu zeichnen:/Oben malt er eine sch6ne Sonne,/ Die mir in die augen m6chtig gl6nzte,/ Und den Saum der Wolken macht er Golden,/ Liess die Strahlen durch die Wolken dringen; / Malte dann die zarten, leichten W6pfel / Frisch erquickter B6ume, zog die H6gel,/ Einen nach dem andern, frei dahinter; / Unten liess er's nicht am Wasser fehlen, / Zeichnete den Fluss so ganz nat6rlich,/ Dass er schien im Sonnenstrahl zu glitzern,/ Dass er schien amm Hoben Rand zu rauschen .////Ach, Da standen Blumen an dem Flusse, /Und da waren Farben auf der Wiese, /Gold und Schmelz und Purpur und ain Gr6nes, / Alles wie Smaragd und wie Karfunkel! /Hell und rein lasiert"er drauf den Himmel/ und die blauen Berge fern und ferner, / Dass ich, ganz entz6ckt und neu geboren, / Bald den Maler, bald das Bild beschaute. //// Zeichnete darnach mit spitzem Finger/ Und mit grosser Sorgfalte an dem W6ldchen, / Grad ans Ende, wo die Sonne kr6ftig/ Von dem bellen Boden wiedergl6nzte,/ Zeichnete das alerliebste M6dchen, / Wohlgebildet, zierlich angekleidet, / Frische Wangen unter braunen Haaren,/ Und die Wangen waren von der Farbe / Wie das Fingechen das sie gebildet. [...] Da ich so noch rede, sieh, da r6hret / Sich ein Windchen und bewegt die G6pfel,/ Kr6uselt alle Wellen auf dem Flusse, /F6llt den Schleier des*

Pero justo en el momento que cada ser encarna dentro de sí mismo a la antítesis divina, y por consecuencia adquiere un lugar insustituible dentro del proceso de la creación universal, este hecho también expresaría, paradójicamente, un conflicto con la divinidad, en el cual lo mundano buscaría ascender a través de la racionalidad al recinto divino, y viceversa, la divinidad buscaría expresarse para sí a través de la sujeción de su propia creación. Es por esa razón que el ascenso del espíritu del que hablaba arriba, es decir, la unificación de oposiciones que constituye cada elemento de la naturaleza no se realiza de manera armónica y estable, sino caótica y conflictiva.

La realidad del mundo, para Goethe, está articulada gradualmente tras una serie de formas ordenadas; no obstante es inevitable no discurrir de esencias estridentes, de polaridades y de oposiciones significativas, de manera que, permanentemente, se produce una tremenda dramaticidad interna. [...] El mundo se encuentra desfasado no sólo para los antiguos y los escolásticos, sino también para Goethe quien, aunque más tenuemente que ellos, da cuenta de un estamento bajo de la realidad atravesado por fuerzas destructivas y caóticas, el cual se encuentra separado de otro superior, conducido por el espíritu hacia una despreocupada e iluminada forma de existencia. Para Goethe, esta polaridad se infiltra incluso dentro del poder divino mismo, cuyo concepto se involucra en una crisis inagotable, temporal y regresiva [...] Si como Fausto recorremos el camino a través de los oscuros poderes de la naturaleza, entonces podremos poner atención al lado oscuro de la existencia. Tarde o temprano será retribuido cuando dichos podamos elevarnos a las esferas más altas, tal como Dante Alighieri lo hizo de lo diabólico a lo celestial. Sólo por este camino podremos descubrir como a la existencia le pertenece lo luciférico, así como en cierta parte lo demoníaco, así como también lo prometeico como polos opuestos de la luz divina. [...] La luz y la oscuridad son los representantes de esta oposición originaria.¹⁵⁰

vollkommenen Mädchens, / Und, was mich Erstaunen mehr erstaunte, / Fängt das Mädchen an, den Fuss zu rühren, / Geht zu kommen, nähert sich dem Orte, / Wo ich mit dem Lösen Lehrer sitze. / / / / Da nun alles, alles sich bewegte, / Bäume, Fluss und Blumen Schleier / und der zarte Fuss der Allerschönsten, / Glaubte ihr wohl, ich auf meinem Felsen / Wie ein Felsen still und fest gebliebe?

¹⁵⁰Op. Cit. Joachim Fritz von Rintelen, pág. 15.

Este conflicto entre lo divino y lo pagano resuelve la oposición vital de la afirmación de la vida. El hombre no puede ser él mismo si se ha perdido dentro de la conciencia infinita de Dios y la fuerza inagotable de la naturaleza, de igual forma que la vida y el mundo no tendrían sentido si se vagara por ellos sin más rumbo o dirección que la de la voluntad personal y pragmática. En pocas palabras, dentro de este conflicto se requiere de una figura mediadora que al igual que divina sea al mismo tiempo pagana y que, al igual que trascendente sea al mismo tiempo participe de la vida material del hombre. En pocas palabras, este conflicto sólo puede encontrar un desenlace favorable mediante una figura que posibilite el ascenso a las alturas divinas desde el plano de la vida inmediata. Es justamente en este punto donde entra en juego al carácter de la creación goetheana el impulso demoníaco de Lucifer.

Lucifer es la única antípoda propia de Dios que es posible. Ante todo, su dimisión de las deidades más elevadas se realiza absolutamente en que se centra sobre sí mismo adquiriendo un carácter híbrido, de modo que también llega a ser el origen de mal. Él opone [...] la voluntad particular finita a la voluntad universal infinita y divina. Goethe observa este proceso, principalmente, en la baja materialización de la naturaleza, en la posibilidad de lo puramente mecánico, en la inclinación al desenfreno, a lo caótico. La solución, pues, se eleva hacia lo monstruoso cuando con Mefisto se realiza como hecho concreto la negación intencional, pagana y pecaminosa.¹⁵¹

En este sentido luciférico es que podemos concebir a la esencia universal de la obra goetheana: desde aquel intento artístico de sobrepasar a las barreras de la historia para llegar al recinto de los dioses. Ya desde joven Goethe sentía una profunda afinidad por los inmortales destellos de los poetas antiguos. Veía en el legado de cada uno de ellos una fuente de energía inconsumible que ha de existir mientras haya una naturaleza humana que

¹⁵¹Ibid., Pág. 28

definir, pero sobre todo fue la magnánima resonancia histórica de Shakespeare la que ejerció en él la más profunda influencia.

Este adolescente halló ahora en Shakespeare únicamente (ni siquiera en Homero) tan inspiradora fuente de energía como la que advirtiera quien ha nacido ciego si una mano milagrosa le hiciera ver un momento como los demás hombres... “Yo salí corriendo al aire libre y sentí, por primera vez, que tenía manos y pies”.

¡Un poeta sintiendo cómo el relámpago de un poeta brilla a través de los siglos! ¿Es sorprendente que la adoración del discurso de Goethe en un día de aniversario de Shakespeare estuviera mezclada de un orgulloso sentido de afinidad? El corazón del muchacho, encendido, tumultuoso, habla sin miedo en este discurso de igual a igual con los dioses.¹⁵²

El brillo de esta figura inmortal le mostró a Goethe por primera vez hasta qué punto podría desbordarse la genialidad de un simple mortal que logra focalizar sus fuerzas dentro de una empresa que va acorde a su propia naturaleza.

Lo peculiar de su existencia -la referencia es a la vida de Goethe- consiste en que los contenidos de su actuación en todos los puntos son algo homogéneo, lo mismo si se los considera desde el lado del proceso de la vida y como resultados naturales de este que como desde el orden ideal al que pertenecen como contenidos reales y como si estas normas los hubiesen formado haciendo caso omiso de la mediación viva y personal. Había gran probabilidad de que una naturaleza que tan exclusivamente seguía su ley propia incidiera precisamente sobre las leyes de las cosas en los ángulos más fortuitos. [...] Con perfecta claridad y naturalidad lo dice en una ocasión al comienzo del viaje a Italia: Muchas veces me da miedo que penetre demasiado en mí por decirlo así tanto que no pueda resistirlo -y, sin embargo, todo se desarrolla desde dentro”. Si estas dos significaciones de los contenidos espirituales están separadas según el valor y sentido de su intención, su

¹⁵²Emil Ludwig (1966), “Goethe: historia de un hombre”, México, Ed. Diana, trad. Ricardo Baeza, pág 48.

producción adquiere con facilidad un aspecto inorgánico, y hasta mecánico, porque parece desarrollarse desde un principio opuesto a la vida.¹⁵³

En pocas palabras, fue Shakespeare quien le enseñó a Goethe el carácter verdadero de la creación artística: el que sólo la unificación de la personalidad con la obra creada sería el único camino posible para lograr una expresión perdurable dentro del transcurso de la historia. El carácter trascendente de la creación poética, consecuentemente, sólo podría lograrse cuando el poeta creador es capaz de expresar sin atisbo alguno su propia naturaleza dentro de la obra que nos presenta.

La construcción artística verdadera, en este sentido, sólo podría ser aquella que se encuentra alejada de cualquier convencionalismo externo a ella misma. Es aquélla que supera las normas de la nivelación estética en aras de la propia representación del universo creador del artista. Dicha obra de arte en la que se corresponden la vida del artista con su propia obra, no sería otra cosa más que la exteriorización de una totalidad en sí misma objetiva.

La obra del que crea con productividad original, sobre la base de la última y más genuina fuente de vida, está supeditada a las oscilaciones de la vida, y aunque en él la idea sea idéntica al proceso vital, a diferencia de aquellos en quienes sólo extrínsecamente se incorpora este proceso, a cambio de eso tiene que acompañar también la vida por sus fases de depresión y por sus inevitables fases opacas. Precisamente lo que hace tan incomparable la obra de Goethe: el hecho de que en todos los instantes sea latido directo de su vida, hace que en muchos de esos momentos sea más floja que la obra del artista secundario, regulada por una norma ya situada frente a la vida. Pero con eso tenemos también en este caso una significación objetiva poseída por estas manifestaciones más allá del mero hecho de su momentánea gestación en el alma: Dentro de la existencia de Goethe, dentro del orden regido por la norma de la categoría de Goethe, están tan exactamente en

¹⁵³Georg Simmel (2005), "Goethe", Buenos Aires- Argentina, Ed Prometeo, Tard. José Rovira Armengol, pág 26.

su sitio y son exactamente tan legítimas como el *Tasso* y las *afinidades electivas* en los órdenes que se hallan bajo las categorías objetivas de la estética.¹⁵⁴

Fue pues con Shakespeare con quien Goethe aprendió a develarse a sí mismo y, al mismo tiempo, a expresar mediante el ejercicio creador aquellos tesoros que son resguardados dentro del mundo interior. En pocas palabras, le mostró a Goethe como ejercer a voluntad el poder demoníaco que existe tras cada elemento de creación. Sólo la nivelación de la fuerza creadora con su expresión concreta podría producir una obra perdurable dentro del transcurso de la historia. El ejemplo de tal sintonía ya estaba presente en la obra shakespereana.

Ahora bien, me parece que una manera muy clara de ejemplificar el autodescubrimiento artístico goethiano, es a través de su carácter *prometeico*¹⁵⁵.

La separación de los dioses legítimos ocasiona una completa auto-elevación (Selbsterhöhung), una poderosa emoción estética que es por sí misma una ardiente intrepidez y, al mismo tiempo, revuelta y obstinación. Se enfrenta al lugar ocupado por los ideales de vida cristianos y por aquella exaltación de la fe en la ilustración orgullosa de la razón [...] ¿Pero cuáles son las formas de comportamiento y de seguimiento particulares del intento prometeico? Una ilimitada auto-elevación que ante todo da la razón al hombre y sus obras

¹⁵⁴Ibid., pp. 24 Y 25.

¹⁵⁵Recordemos en este punto que Prometeo fue aquel titán griego que, careciendo de divinidad absoluta, se enfrentó a los Dioses mediante la astucia y la inteligencia para regresarle a los mortales todo aquello que éstos les arrebataron, a cambio de lo cual recibió la maldición de un castigo eterno. Es por ello que la figura de Prometeo puede entenderse, simbólicamente, como la de aquel ser *extraordinario* que es capaz de entregar su vida a cambio de iluminar el sendero de la humanidad con la misma intensidad que alguna vez lo hizo la llama divina. Prometeo, en pocas palabras, busca ocupar el lugar de los Dioses sin ser el propiamente un Dios, sino un ser de segundo rango; es decir, intermedio entre la naturaleza humana y divina. Esta figura inicia el conflicto moderno entre el hombre y Dios, y ya anuncia aquello que Nietzsche define como el ocaso de los ídolos.

concretas. El mismo quiere ser el creador de las formas como un demiurgo¹⁵⁶ independiente inspirado por una voluntad ilimitada.¹⁵⁷

Este poder creador, siendo concerniente al mundo de los mortales, por su propio contenido es antitético al poder divino en cuanto a forma, pero no en cuanto a esencia. Si bien por ello el verdadero artista logra equipararse con los dioses, es porque posee dentro de sí una naturaleza no mortal pero tampoco divina. Sino una naturaleza que, siendo divina, ha caído del reino de Dios a la tierra. De esa forma se reúne en él tanto la mundanidad de lo impío como la mirada previsor de lo celestial. En este punto entra en juego la figura mítica de Lucifer dentro del proceso de creación goetheano.

Sobre este camino descubrimos pues lo luciférico que pertenece a la existencia, como también lo demoníaco que en relación a lo prometeico como polo contrario de la luz divina y el amor, devela el camino que ha sido pisado por Ganímedes. La luz y la oscuridad son los representantes de esta contraposición originaria.»¹⁵⁸

Con todo esto se puede entrever cómo es que en la concepción goetheana del mundo existe una permanente unificación de dualidades. Así pues tenemos que la realidad se conforma mediante una serie de oposiciones que, si bien en un sentido exclusivamente aparente guardan entre sí una oposición insalvable, en un sentido esencial forman una unidad complementaria. Todo ámbito de la vida, en este sentido, es incapaz de ser para sí sin su contraparte, sin el elemento contrario que le posibilite afirmar su sustancia.

Es por ello que lo celestial sólo puede existir porque también existe lo mundano; a Dios le corresponde afirmarse frente al Diablo; al amor le corresponde hacerlo frente al odio; al caos frente al orden y viceversa. Estas dualidades pueden extenderse hasta el

¹⁵⁶ El demiurgo define a una entidad que sin provenir del rango de la divinidad creadora es capaz de darle ordenanza y movimiento al universo.

¹⁵⁷Ibid., Pág. 33

¹⁵⁸Ibid., Pág 16

infinito, pero lo que buscan revelar es que no se puede conocer su ámbito particular sin antes vivenciar su contraparte. En este sentido, a modo de conclusión puedo apuntar aquí que el tipo de conocimiento que buscó expresar Goethe a lo largo de su obra, es el de la totalidad de la vida, y más que eso, el de su inmensidad indelimitable y su riqueza inagotable.

CONCLUSIONES

La piedra angular fundamental en torno a la cual ha girado la producción entera de este trabajo ha sido, como se mencionaba en la introducción, la de pronunciar una crítica a las bases teóricas y filosóficas sobre las cuales se ha cimentado el despliegue histórico y social de aquello que hasta nuestros días es conocido como mundo moderno. Esta crítica se ha llevado a cabo mediante el establecimiento de un diálogo interdisciplinario entre la Filosofía, la Sociología y el arte (y dentro de ella, en específico, la creación poética goetheana), a partir del cual se ha buscado dar con la reintegración de un proceso superior de fragmentación histórica y social que responde a la naturaleza enajenante de ese mismo mundo moderno. A continuación, en forma de lista, haré un pequeño recuento de los puntos conclusivos de dicho diálogo:

- La concepción nietzscheana de lo apolíneo y lo dionisiaco no puede comprenderse si se le desliga de su carácter crítico, ya que en su centro yace un profundo cuestionamiento a la exaltación de la racionalidad del mundo moderno y, con ello, a la totalidad socio / histórica a la que este último responde. Este cuestionamiento consiste en que la racionalidad como tal no es más que una de las múltiples partes que integran a la complejidad humana, por lo cual limitar la comprensión e interpretación del mundo a tan sólo ese único ámbito apolíneo -el de la razón-, no significaría otra cosa más que la castración misma de la polivalencia anímica del hombre; es decir, de su propio carácter creativo o artístico y con ello de su capacidad de entablar una relación total primero consigo mismo, posteriormente entre sí mismos y, por último, con la naturaleza¹⁵⁹. Ahora bien, al fondo de esta crítica nietzscheana de la racionalidad del

¹⁵⁹Ya en la introducción de este trabajo así como en su primer apartado se ha explicado en la medida de lo posible la relación que existe entre lo apolíneo y lo dionisiaco, el significado de ambos conceptos y las categorías filosóficas que se desprenden de cada uno a partir de sus representaciones culturales, como es el hecho, por

mundo moderno, sociológicamente es perceptible un proceso general de desarticulación social y fragmentación histórica, el cual no vendría a ser otra cosa más que el correlato práctico de la misma racionalidad que Nietzsche está criticando. A continuación aclaro este último punto a partir de la definición de modernidad que se dio en el primer capítulo de este trabajo.

- El mundo moderno puede definirse esencialmente por poseer un carácter permanentemente conflictivo con respecto a la tradición de la que parte su fundamento histórico. Esto es así porque se mueve a través de una maquinaria económica capitalista, altamente racional, cuya existencia depende de la explotación de la naturaleza y, por tanto, de las actualizaciones técnicas que le permitan realizar esta tarea de la forma más eficiente y productiva posible. Esta condición, como efecto colateral dentro de la cultura, provoca la renovación inagotable de cada una de sus formas sociales específicas. En este sentido, a diferencia de la tradición, la cual se define por su estaticidad temporal, cultural y social, se tiene que lo moderno progresa delirantemente hacia la meta irreal o, si se quiere, ideal, del progreso absoluto (es decir, del estado de la perfección industrial).
- La progresión indetenible de la maquinaria económica que define al mundo moderno conlleva a dos cosas: por un lado a la importancia fóbica del consumo económico para la sociedad que lo constituye, y por el otro, el que requiere de una forma cognitiva que le permita mantener al máximo permanentemente los indicadores de la producción mercantil. Esta forma cognitiva no podría ser otra más que la ciencia. Es por ello que ciencia, modernidad y capitalismo son tres elementos que no pueden desligarse el uno del otro, y de los cuales se deduce una estrecha relación que provoca que cualquier otro tipo de conocimiento que no vaya acorde a las necesidades estructurales de la

ejemplo, de que la razón responda al ámbito apolíneo y la praxis vital e instintiva al ámbito dionisiaco. Es por ello que en este punto no es necesario seguir ahondando en eso sino tan sólo ir a las cuestiones conclusivas.

producción, sea despreciado por ser improductivo, ineficaz y, por consiguiente, dejado de lado u olvidado.

- Todas aquellas formas cognitivas que, por consiguiente, dentro de sus márgenes de entendimiento presupongan una integración de la naturaleza y, por ello mismo, no puedan brindar los parámetros epistemológicos de explotación requeridos para mantener la tendencia económica de la producción industrial, se les tiene que anteponer la racionalidad necesaria a modo de homogeneizarlas y adaptarlas a las necesidades estructurales del modo dominante de producción. Esto puede entenderse, en términos prácticos, como un vaciamiento de las cualidades simbólicas e interpretativas del mundo.
- Cada elemento de la vida, a partir de ese momento, puede presentarse de manera independiente de su contenido cualitativo, de modo que, en el momento requerido, podrían disociarse de sus respectivos índices matemáticos y estadísticos de productividad, y ser vistos desde el ángulo de una medida homogénea, externa a ellos mismos, y simplemente ser considerados como herramientas productivas. A dicha disociación entre el contenido cualitativo y cuantitativo del trabajo, es decir, a la disociación entre el productor y el producto de su trabajo, a partir de la cual se optimiza técnicamente la producción y la explotación de la naturaleza en su conjunto, se le puede definir como cosificación.
- La legitimación histórico / apologética de este modo de ser social y de esta forma social como tal, depende de una limitación epistémica muy característica, la cual sucede al seno mismo de la percepción histórica del sujeto moderno. Ésta versa en que dentro de la conciencia lineal del individuo típico la formas fenoménicas de la realidad sólo se muestran de manera inmediata, lo cual no le permite observar los múltiples mecanismos y relaciones subyacentes a las formas sociales dadas y, por tanto, se vuelve incapaz de

dar cuenta de las consecuencias concretas de la recursividad práctica de esta forma de vida. Esto último puede definirse como enajenación.

- Ahora bien, si por enajenación puede entenderse un proceso de desfase histórico tanto en el conocimiento cotidiano o común como en el especializado, el cual eterniza en categorías abstractas los conceptos inmediatamente imperantes dentro de un estado social específico, y por cosificación la homogenización de los contenidos cualitativos con base en una medida externa a ellos mismos, la cual no sólo los racionaliza y contabiliza independientemente de sus contenidos cualitativos, sino que los valoriza exclusivamente con miras a su producción y reproducción industrial, con todo ello puede verse entonces que dentro de la enajenación existe una cosificación: “la del pensamiento” al eternizarse en categorías ahistóricas, y dentro de la cosificación una enajenación: la del contenido substancial de los objetos producidos respecto al trabajo invertido en ellos.
- Como consecuencia de lo apuntado hasta ahora, se tiene que la representación inmediata de las categorías sociales en la mente del individuo típico, al estar abstraídas de sus orígenes históricos, genera una manifestación cognitiva estancada en el mundo aparential de lo inmediato, de modo que dicha representación se torna simple apología de un determinado tipo de relación social. Ahora bien, la separación de las bases históricas del pensamiento con respecto a sus representaciones conceptuales y categoriales, implica no sólo un proceso erróneo de representación de la realidad, sino que además tiene su correlato en aquel proceso de fragmentación social que le es inherente a aquella maquinaria social que Max Weber definió como la jaula de hierro del mundo moderno, la cual refiere a aquellas sociedades que han elevado su técnica científica e industrial a tal punto que han automatizado racionalmente cada uno de los elementos que las componen, de forma tal que la religión, el mercado, el Estado, la cultura, la educación, el arte, la moral, entre otras, operan como entidades separadas, restringidas en sí mismas, hecho el cual termina restringiéndolas tan sólo al código

racional que les corresponde como formas especializadas de conocimiento y pensamiento.

- La fragmentación del mundo en diferentes ámbitos independientes normaliza la percepción desgarrada del individuo típico, es decir, el desfase histórico de su percepción inmediata. De esa forma, la conciencia social tanto general como individual queda despedazada dentro del mismo proceso de racionalización y descomposición productiva que le es inherente a la alta especialización de la división social del trabajo de la producción mercantil.
- La fragmentación absoluta de la totalidad significativa del mundo de vida, implica, al mismo tiempo, que la distancia entre el lenguaje y la cosa se haga infranqueable, y que el sujeto, por consecuencia, no pueda desdoblarse dentro de representaciones integrales de la realidad su propio pensamiento, lo cual lleva consigo el que su personalidad se disocie de su propio contexto histórico. El lenguaje, en este sentido, quedaría restringido a su función conceptual, lo que provocaría que perdiera, aunque sólo teóricamente, su función metafórica y simbólica, es decir, poética y artística.
- A la fragmentación de la conciencia del sujeto le corresponde, en el mismo sentido, una concepción ética específica -una ética racional-, la cual sobrepone la mundanidad de la vida, es decir, su carácter netamente económico / material a la interioridad simbólica / emotiva de su propia personalidad. Esto se puede traducir en la sumisión de las manifestaciones simbólicas de la vida, entre las cuales destaca la religión como ejemplo típico, a un interés material externo a ella misma, no sin que por ello, dicha concepción, deje de existir. Lo que resulta es una ideología ascética, artificiosa y altamente individualista, que se ejemplifica típico / idealmente en el protestantismo y el judaísmo práctico, los cuales reproducen el esquema de una relación social basada en el parámetro o forma exclusiva de los medios y los fines.

- Este individualismo práctico de la ética racional del hombre moderno es, al mismo tiempo, la extensión universal de la vendibilidad de todos los aspectos de la vida y, en ese sentido, de la cosificación del mundo. Al no existir ya ningún impedimento simbólico incluso a la enajenación de la propia personalidad —lo cual sería, de hecho, el atributo subjetivo máspreciado—, *todo*, en ese caso, incluso lo más sagrado, podría ser despojado o apartado de su productor original en aras de conseguir ya si no algún beneficio económico, sí, por lo menos, los medios de subsistencia necesarios. Esta condición de enajenación absoluta, exclusiva del mundo moderno, es representada por el recurso jurídico del contrato, a través del cual, voluntariamente, el hombre se vende a sí mismo.
- Por otro lado, la unidad ontológica de la conciencia, en sí misma, a pesar de partir de la limitación epistémica de su propia fragmentación al estar inmersa dentro del contexto histórico altamente racional y especializado del mundo moderno, está conformada de modos reflexivos polivalentes y multisignificativos, es decir, autotrascendentes, a partir de los cuales se puede subvertir al propio proceso de la enajenación y cosificación.
- Los medios reflexivos del hombre son de hecho igualmente multisignificativos en la misma medida tan contingente que conforman sus propias formas culturales dentro del despliegue histórico a través de la interacción dialéctica entre el pensamiento y la naturaleza, es decir, entre la teoría y la práctica. De esta forma, al menos desde su carácter más esencial, escapan a la aprehensión total del concepto mecanizante y matemático de la razón moderna y nos muestran la complejidad e inmensidad inabarcable del mundo.
- La cultura surge dentro de este proceso histórico que relaciona transformativamente al hombre con la naturaleza. De aquí se deduce que el hombre y la naturaleza son las partes integrantes de una misma totalidad omnicomprendiva y que, en esencia, se pertenecen mutuamente dentro del proceso del cambio cultural. De esa forma, la única

distancia que se les pudiera oponer sería de hecho antinatural al propio proceso significativo de la transformación histórica, es decir, sería simplemente un artificio que concierne a un proceso particular de racionalización.

- La tarea del arte, en este sentido, es reconstruir la totalidad significativa del mundo de vida y de la conciencia mediante un ejercicio creador que despierte los medios multisignificativos y metafóricos inherentes al lenguaje como categoría histórico cultural, y a la capacidad reflexiva del pensamiento como categoría ontológica.
- Es el lenguaje el elemento que permite establecer una mediación entre el hombre y la naturaleza, ya que no sólo es un simple medio comunicativo, sino que, además, posee el mismo grado de universalidad y de desarrollo histórico que posee la cultura, ya que es el correlato necesario de esta última; es, en todo caso, su vehículo transmisor por excelencia. Por esa razón, cada una de sus manifestaciones, en todo caso, es la autoconciencia inmediata de un proceso cultural y, a grandes rasgos, del grupo humano que lo emplea de determinada forma. No hay, en este sentido, sociedad alguna que carezca de lenguaje.
- En cada uno de los sujetos que se exponen al espectro simbólico de la reproducción indeterminable e irracionalizable de la cultura, existe, en alguna medida, una parte de toda esa universalidad, a partir de la cual edifican, por un lado, su propia personalidad, pero por el otro, si me valgo de un concepto esencial de la Sociología interpretativa de Alfred Schutz, el *acervo de conocimiento a mano* a partir del cual construyen sus propias relaciones intersubjetivas, sus afinidades y sus aversiones. En este sentido, el lenguaje no sólo es la base del desarrollo universal de la cultura, sino también del entendimiento y la comprensión social.
- El lenguaje, al operar entonces mediante un conocimiento subjetivo compartido, se entiende entonces que posee una inmanencia simbólica natural en tanto que exige

representaciones compartidas entre diferentes sujetos. Es por ello que, antes de ser conceptual, es simplemente metafórico o, en todo caso, multisignificativo.

- En este sentido, respecto al lenguaje, se puede decir que tiene una función comunicativa de carácter inmediato, la cual sirve para reproducir las relaciones sociales del mundo cotidiano; pero también se puede decir que tiene una función mediata, de carácter poético, la cual, mediante su asociación natural a la representación simbólica, puede condensar el flujo del desarrollo cultural. De esta forma el lenguaje, el arte y la cultura pueden definirse por compartir exactamente el mismo grado de universalidad y por conectarse entre sí a través de él.
- Es así es que existe una diferencia de grado al seno mismo de la representación del lenguaje —entre su uso pragmático inmediato y su uso creador o mediato—, diferencia la cual, dentro del contexto histórico de mundo moderno, a través de la especialización absoluta que requiere su producción industrial para poder mantenerse, se ha agrandado al punto de que el lenguaje poético se ha cerrado en demasía sobre sí mismo y por tanto apartado *casi* por completo del mundo inmediato.
- La reconstrucción del arte como categoría histórico / cultural, en este sentido, depende de un uso técnico del lenguaje, el cual en todo caso le permita liberarse a sí mismo hasta el punto que logre reconquistar aquella polivalencia significativa que le es inherente, y que dentro de la inmediatez práctica del mundo moderno fragmentado simplemente no existe. Es por ello que el concepto de técnica no sólo tiene una acepción negativa, es decir, la de funcionar como medio concreto y racional de optimización y actualización de los medios productivos y de explotación del modo de producción imperante, sino también la de fungir como la forma lúdica de un develamiento esencial, tras el cual se lograrían divisar la serie de formas simbólicas que componen los ámbitos substanciales de la vida misma. En este sentido, a causa de la practicidad de su propia forma técnica,

puede decirse que la creación artística es inversa al mismo proceso de tecnificación, especialización y fragmentación del mundo moderno.

- El lenguaje, el arte y la cultura, en tanto que son categorías que se predisponen de manera natural a la formación de símbolos, puede decirse que llevan en sí mismas un carácter mítico que les brinda una trascendencia absoluta al volverlas las creaciones arquetípicas o representativas de una determinada configuración cultural. Ahora bien, la universalidad a la que se adscribe la obra de arte al ser un elemento configurado por una serie de asociaciones simbólicas y culturales, en realidad explica el que perduren indefinidamente dentro de la historia, y el que sean netamente trascendentes.
- Con Goethe tan sólo ejemplifiqué el camino que había trazado desde el inicio de esta tesis mediante la crítica al mundo moderno, hasta el proceso de superación de esa misma crítica mediante el ejercicio creador. De él sólo quiero decir, a modo de conclusión general, que en sus concepciones tanto artísticas como filosóficas logró evitar dos errores primordiales. Por un lado, el desprecio de los componentes materiales del mundo, es decir, de aquellos elementos fácticos que portan en sí mismos el molde de la vida. Por el otro, la clásica tensión irresoluble entre la idea y la materia.
- Evitó así la pugna infinita entre una idealidad que exige de la materia algo que jamás podrá ser, y de una materia rebelde que se expresa mediante la contingencia y la fractalidad de su propia indeterminación, y logró la unión de ambos niveles. Para Goethe, estos dos aspectos de la comprensión (tanto el material como el abstracto) son al mismo tiempo uno solo y el mismo (en ese mismo sentido superó epistemológicamente la fragmentación del mundo y de la conciencia que deviene con la alta especialización de la división social del trabajo del mundo moderno).
- De esa forma Goethe estaba demostrando que el arte o, mejor dicho, la experiencia artística va mucho más allá de una simple apreciación subjetiva, sino que, ante todo,

existe para rescatar todos los peldaños de la vida que han sido vedados por el mundo inmediato de la cotidianidad o que, sencillamente, no se pueden observar a simple vista. De esa forma Goethe buscaba reencontrarse con la esencia universal que se encuentra detrás de cada objeto y dilucidar el lugar que cada uno de ellos ocupa en el universo. La intención final era encontrar el equilibrio cósmico de la naturaleza a través de los múltiples niveles que la componen

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor (1984), *Crítica cultural y sociedad*, Trad. Manuel Sacristán, España, Ed. Sarpe.

ADORNO, Theodor W. y Max HORKHEIMER (2006), *dialéctica de la ilustración*, España, Ed. Trotta.

BAJTÍN, M.M (2009), *Estética de la creación verbal*, Trad. Tatiana Bubnova, México, Siglo Veintiuno Editores.

BENJAMIN, Walter (2007), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica en conceptos de filosofía de la historia*, Argentina, Ed. Terramar.

BENJAMIN, Walter (2007) “15 tesis sobre el concepto de historia” en *Conceptos de filosofía de la historia*, Argentina, Ed. Terramar.

BENJAMIN, Walter (1972), *Ursprung des deutsches Trauerspiel*, Francfort del Meno / Alemania, Ed Suhrkamp.

BERMAN, Marshall (2011), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Ed. Siglo XXI.

CASSIRER, Ernst (2011), *Antropología Filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, México, Ed. FCE, Trad. Eugenio Ímaz.

ECHEVERRÍA, Bolívar (1997), *15 tesis de modernidad y capitalismo en las ilusiones de la modernidad*, México, Ed. UNAM / el equilibrista.

- ECHEVERRÍA, Bolívar (2008), Un concepto de modernidad, en *contrahistorias* núm. 11.
- FOUCAULT, Michel (1999), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- FOUCAULT, Michel (2010), *Historia de la locura en la época clásica* T. 1, Trad. Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica.
- FRITZ VON RINTELEN, Joachim (1955), *Der Rang des Geistes: Goethes Weltverständnis*, Alemania / Tubinga, Ed. Max Niemeyer.
- , GOETHE, Johann Wolfgang von (1944) *Gedankenlyrik und Westöstliche Diwan*, Goethes Werke zweiter Band, Suiza, Ed Birkhäuser Basel.
- GUNDOLF, Friedrich (1962) *Goethes neue Lyric en Dem lebendigen Geist.*, Alemania, Ed. Lambert Schneider.
- HEINZ HOLZ, Hans, Leo KOFLER, y Wolfgang ABENDROTH (1971), *Conversaciones con Lukács*, España, Ed. Alianza.
- HEINZ HOLZ, Hans (1979), *De la obra de Arte a la mercancía*, España, Ed. Gustavo Gil
- JAKOBSON, Roman (1975), *Ensayos de lingüística general*, España, Ed Seix Barral.
- KANT, Emmanuel (2008), *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica.
- KOSIK , Karel(1967), *Dialéctica de lo concreto*, México, Ed. Grijalbo.
- LUDWIG, Emil (1966), *Goethe: historia de un hombre*, trad. Ricardo Baeza, México, Ed..Diana.

- LUKÁCS, Georg (1969), *Historia y consciencia de clase*, Trad. Manuel Sacristán. México, Ed. Grijalbo.
- LUKÁCS, Georg (1971), *Faust und Faustus: vom Drama der Menschengattung zur Tragödie der Modernen Kunst. Ausgewählte Schriften II*?. Alemania, Ed. Rowohlt.
- MARX, Carlos (1980), *El capital: crítica de la economía política* T. 1, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, Trad. Wenceslao Roces.
- MARX, Karl (2008), *El proceso de producción del capital, El capital* Tomo 1 México, Ed. Siglo Veintiuno Editores.
- HORKHEIMER, Max (2000), *Teoría tradicional y teoría crítica*, España, Ed. Paidós.
- MÉSZÁROS, István (1978), *La teoría de la enajenación en Marx*, México, Ed. Era.
- NIETZSCHE, Federico (2004), *Así hablaba Zaratustra*, México, Ed. Porrúa.
- NIETZSCHE, Friedrich (2005), *El nacimiento de la tragedia*, España, Ed Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003) *El ocaso de los ídolos*, España, Ed. Edimat Libros.
- PAZ, Octavio (2003), *EL arco y la lira en Obras Completas* tomo I, México, Fondo de Cultura Económica.
- PROUDHON, Pierre J. (2002), *¿Qué es la propiedad?*, España, Ed. Folio. Trad. Rafael García Ormaechea.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2009), *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, México, Ed.

Tusquets. Trad. Raúl Gabás Pallás.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1982), Las ideas estéticas de Marx, México, Ed. Era

SCHILLER, Friedrich (2009), Lírca de pensamiento, España, Ed Hiperión, Trad. Martín Zubiría.

SIMMEL, Georg (2005), Goethe, Trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Argentina, Ed Prometeo.

STEINER, Rudolf (1963) Goethes Weltanschauung, Suiza, Editorial Rudolf Steiner Nachlassverwaltung.

WEBER, Max (2004), Sociología de las religiones, México, Ediciones Coyoacán.

WEBER, Max (2008), Economía y sociedad, México, Ed. Fondo de Cultura Económica Trad. José Medina Echeverría.