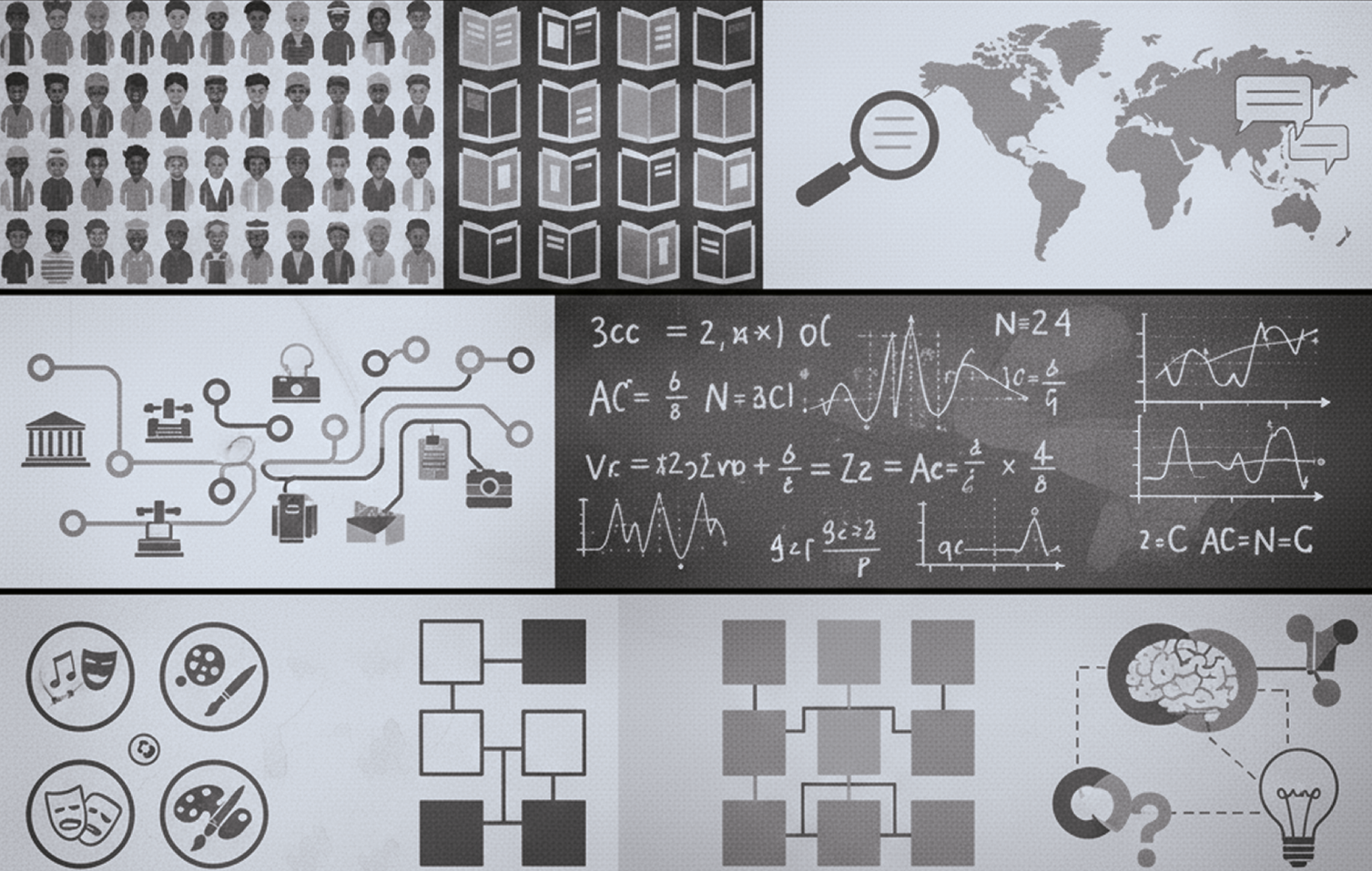




Colección
Construye. Estudios Humanísticos y Sociales

Perspectivas humanistas y crisis contemporáneas: sociedad, ciencia y salud

David Estrada Johnson
Alberto Issac Herrera Martínez
 Coordinan



PUEBLA
 Gobierno del Estado
 2024 - 2030

**Ciencia y
 Tecnología**
 Secretaría de Ciencia, Humanidades,
 Tecnología e Innovación

**Pensar
 Grande**

**POR AMOR A
 PUEBLA**

Colección
Construye. Estudios Humanísticos y Sociales

Perspectivas humanistas y crisis contemporáneas: sociedad, ciencia y salud

David Estrada Johnson
Alberto Isaac Herrera Martínez
Coordinan



PUEBLA
Gobierno del Estado
2 0 2 4 - 2 0 3 0

**Ciencia y
Tecnología**
Secretaría de Ciencia, Humanidades,
Tecnología e Innovación

**POR AMOR A
PUEBLA**

**Pensar
Grande**
ene

Colección
Construye. Estudios Humanísticos y Sociales

Perspectivas humanistas y crisis contemporáneas: sociedad, ciencia y salud

David Estrada Johnson
Alberto Isaac Herrera Martínez
Coordinan

El contenido, las opiniones y el estilo de esta obra son responsabilidad exclusiva del autor y no reflejan necesariamente la postura oficial de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación del Estado de Puebla

Discapacidad: sistemas de interdictos y problemáticas escolares, familiares y sociales

David Estrada Johnson
Alberto Isaac Herrera Martínez
| Coordinadores ©

© 2025, las personas autoras retienen la totalidad de los derechos morales y patrimoniales sobre esta obra.

Primera edición, México

Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación
Calle 33 Sur 2301, Col Santa Cruz Los Ángeles, Puebla, Pue. C.P. 72400

| ISBN SECIHTI PUEBLA: 978-607-69288-7-5

Alejandro Armenta Mier
| Gobernador Constitucional del Estado de Puebla

Celina Peña Guzmán
| Titular de la Secretaría de Ciencia, Humanidades,
Tecnología e Innovación

Coordinación editorial:
Luis Gerardo Aguirre Rodríguez
Mariana Baez Muñoz
Alexander Andrade Posadas

Diseño de interiores y portada:
Luis Gerardo Aguirre Rodríguez

La información contenida en este documento puede ser reproducida total o parcialmente por cualquier medio, indicando los créditos y las fuentes de origen respectivas.

Esta obra fue sometida a un proceso de dictaminación por pares en la modalidad doble ciego.

Índice

Capítulo 1. Una pedagogía de la globalización: reflexiones a partir del Encuentro Estudiantil sobre Responsabilidad Social y Educación Ambiental	2
<i>Aiora Pagoaga Uriguen</i>	
Capítulo 2. El universo en el contexto del tiempo y de la evolución: una reflexión del equilibrio de la vida. Encuentro Estudiantil sobre Responsabilidad Social y Educación Ambiental	8
<i>Ulises Estevez Del Rosario y Fabiola Huitzil Parra</i>	
Capítulo 3. Los <i>Cuentos de la selva</i> de Horacio Quiroga, un acercamiento a cuestiones humanas y animales	13
<i>Sara Domínguez Bautista</i>	
Capítulo 4. Psicoanálisis de la creación artística que trasciende como cambio alquímico	21
<i>Alberto Isaac Herrera Martínez</i>	
Capítulo 5. Discurso sobre el <i>ethos estético</i>. Revalorar los oficios para una vida significativa frente al consumismo capitalista	36
<i>Alexis Uriel Montes Tufiño</i>	
Capítulo 6. Erich Fromm y la enfermedad del progreso como fruto del miedo a la libertad	48
<i>Tomas Arenas Ortiz</i>	

Capítulo 7. De la rivalidad fraternal a la rivalidad entre estados: un estudio desde la patología comunicacional	55
<i>Mariana Juárez Reyes</i>	
Capítulo 8. Rendimiento, técnica y modelo biomédico: hacia la desaparición del sujeto	64
<i>Sebastián de Jesús Martínez Reyes y David Estrada Johnson</i>	
Capítulo 9. Vulnerabilidad humana y salud mental	78
<i>David Estrada Johnson</i>	
Capítulo 10. La fisicoquímica y el sufrimiento: breve análisis de Peter Atkins	90
<i>José Antonio Benavides Paredes</i>	
Capítulo 11. La resiliencia de la química. Breve comentario a la obra de historia y filosofía de la química de Bernadette Bensaude-Vincent	99
<i>Yesica Vargas Juárez</i>	
Capítulo 12. Marie Curie. La mujer que cambió la historia de la química en el siglo XX	107
<i>Cristina Pérez Zayas</i>	
Capítulo 13. Rostros que no duelen: medios de comunicación, deshumanización y ética en el contexto del narcotráfico en México desde la ética de Emanuel Levinas	118
<i>Víctor Merino Galicia</i>	

Capítulo 14. Pensar o someter:	
la urgencia de la filosofía en la educación latinoamericana.	
Un diálogo entre Colombia y México	130

Kenny Ayrton Peña Ramírez

Capítulo 15. Del teocentrismo al influencerismo:	
cambios en el poder y control en la sociedad	147

Juan David Espinoza Escobar

Capítulo 16. Necropolítica y envejecimiento:	
una mirada desde la bioética	158

María Inés Jaqueline Juárez Díaz

Capítulo 17. Ciudadanía en Adam Smith	
como sistema moral de la naturaleza humana	168

Nathaly Hernández Barrientos



Resumen

Los trabajos aquí presentados se reúnen en torno a la preocupación del fenómeno humano y su modo de actuar, desde una conciencia ética que permita verse reflejada en nuestra capacidad de avanzar de la mano de las ciencias, la tecnología y las humanidades. Nos encontramos por todos lados evidencia de la barbarie y bestialización que el ser humano está padeciendo, paradójicamente, por él mismo. Es importante desarrollar la conciencia del peligro que esto conlleva además de plantear un quehacer conjunto para que las generaciones futuras de mujeres y hombres puedan llevar una vida humanamente vivible, digna y con esperanza, porque la amenaza de nosotros mismos y del entorno es innegable por la falta de conciencia, en la mayoría de las veces por nuestras acciones tecnocientíficas.

Este compilado de reflexiones y análisis que aquí se presenta invita a la reflexión y al diálogo entre disciplinas. Las y los autores que colaboraron en su creación, creen firmemente en que el uso de la palabra escrita y hablada podrá generar la semilla de la recuperación de lo humano para una vida mejor para todas y todos, en forma equitativa, justa y dignificante no sólo para nuestra especie, sino también para el entorno en que vivimos. Todo esto sin olvidar que la transversalidad en la ciencia ayuda a reformular y a brindar nuevas formas de análisis para la mejora de los instrumentos, de las perspectivas de observación de los objetos de estudio y sobre todo para hacer conciencia de que en última instancia toda esta labor se inserta en miras del bienestar social y de nuestra especie.

Palabras clave: humanismo, ciencia, tecnología, salud mental, interdisciplinariedad

Abstract

The contributions gathered in this volume are united by a concern with the human phenomenon, examined from the standpoint of an ethical awareness of advancing in concert with the sciences, technology, and the humanities. Contemporary society provides abundant evidence of the processes of barbarization and dehumanization that humanity paradoxically inflicts upon itself. In this regard, it becomes imperative to cultivate an awareness of the risks associated with such processes and to articulate a collective endeavor to ensure that future generations of women and men may lead lives that are dignified, viable, and imbued with hope. The threats posed both by humanity itself and by its surrounding environment are undeniable, frequently exacerbated by the absence of critical awareness—an absence often linked to techno-scientific practices.

This compilation of reflections and analyses is intended to promote critical thought and foster dialogue across disciplinary boundaries. It rests on the conviction that the spoken and written word retains the capacity to nurture the possibility of a renewed human condition, enabling a more just, equitable, and dignified existence, not only for our species but also for the environment upon which it depends. At the same time, it must be emphasized that the transversal orientation of contemporary science makes it possible to reformulate perspectives, to propose novel modes of analysis, and to refine methodological instruments. Such an approach broadens the observation of objects of study and, above all, reinforces the awareness that scholarly and scientific endeavors are ultimately directed toward the pursuit of social well-being and the flourishing of humankind.

Resumen Narrativo

Desde que el ser humano habita la tierra tuvo prácticamente, de manera innata, la sospecha de qué todas las cosas que existen en su entorno y con él mismo, están vinculadas entre sí. Esta sospecha se materializó en la juventud de nuestra especie, y en el desarrollo de nuestra propia historia, hacia la magia, el misticismo y la religión. Maduró también, una vez que las explicaciones mítico-mágicas no fueron suficientes, en la primera ciencia que elaboró (*episteme*), es decir, de qué vivimos en una misma realidad unida, o sea, vivimos en el *uni*-verso. Sin embargo, en el camino que siguió la ciencia, se fue dejando de lado la perspectiva unitaria, para profundizar en el saber, todo aquello que no fuera objeto de su estudio.

El mundo requiere que, tanto las disciplinas científicas, **técnicas, y humanistas, puedan generar una integración de lo que el ser humano hace y produce de sí y de los espacios en la tierra que habita. Esto ayuda a entender lo que está construyendo** en su entorno, así como las consecuencias de su proceder. Por ello es importante la vinculación de las ciencias y las humanidades para reflexionar los desafíos que enfrentamos como personas, como comunidad, como pueblo y como colectivo humano. Sin embargo, no es sencilla esta empresa, ya que muchas ciencias parecen ser opositoras las unas con las otras, no solo por el objeto que estudian sino por los métodos y los modos de conocer de cada una de ellas. Gracias a lo anterior es importante buscar el diálogo, la crítica y la propuesta de vinculación entre ellas para entender que hay un punto en común en toda esta apuesta, esto es, el bienestar de la vida humana en su conjunto. Por lo anterior este trabajo busca acercar áreas del saber diversas como la química, la psicología, la teoría de sistemas, política, filosofía, psicoanálisis, pedagogía, etc., en sus acuerdos, en sus diferencias, en su modo de comprender su objeto de estudios y cómo pueden ayudar al bienestar en general de las mujeres y los hombres en la vida en nuestro planeta.

Presentación

Célida Godina Herrera

La humanidad atraviesa una encrucijada en la que la ciencia, la cultura y la vida social se ven cuestionadas por múltiples crisis: ambientales, éticas, de salud, de subjetividad y de lazos comunitarios. Esta obra se enmarca en dicha tensión, considerando que pensar lo humano requiere de dar lugar a una reflexión crítica donde sea posible el diálogo de distintas disciplinas. En este sentido, se realiza lo que Paul Ricoeur señalaba que las crisis permiten volver a repensar lo humano. Uno de los ejes centrales es la pregunta por la relación entre cultura, naturaleza y entorno vital. La globalización, con sus múltiples posibilidades de interconexión, ha producido también formas de homogeneización que tienen amenazada de muerte la diversidad cultural y ecológica. Edgar Morin alertó que en nuestra época estaríamos expuestos a grandes desafíos en caso de no poder pensar los medios complejos de este sistema. La destrucción ambiental, el consumismo sin medida y la pérdida de equilibrio entre lo humano y lo natural exigen, hoy por hoy, nuevas pedagogías que reivindiquen la responsabilidad social y ecológica como valores fundamentales.

Cabe señalar que la crisis de la subjetividad se experimenta como consecuencia del predominio de la técnica y del rendimiento, erigidos en criterios absolutos del valor humano. Como advirtió Heidegger, la técnica moderna no es únicamente un conjunto de instrumentos, sino un modo de desvelar que transforma todo -incluido el ser humano- en recurso disponible. A su vez, Byung-Chul Han ha mostrado que, en la sociedad del rendimiento, la aparente libertad se convierte en una trampa: el individuo se autoexige sin límites, convirtiéndose al mismo tiempo en víctima de su esfuerzo y agente de su propio desgaste. El precio de vivir bajo esta lógica es el deterioro de la salud mental, la erosión de los lazos comunitarios y una creciente vulnerabilidad existencial. Allí donde el ser humano se somete a la mera funcionalidad, pierde también la capacidad de compartir con otros momentos de alegría, debilitando la esfera de lo común. Reconocer lo humano implica aceptar que, lejos de ser autosuficientes, somos seres frágiles y expuestos, cuya verdadera fortaleza reside en el cuidado recíproco.

La relación entre ciencia y humanismo conforma otra parte substancial del libro. Frecuentemente el desarrollo científico no piensa en sus fines, que a todas luces debe ser éticos, creando avances tecnológicos que no siempre responden al bienestar de la vida. Como recuerda Martha Nussbaum, el campo de las humanidades nos devuelven a la reinención de la otredad, sin esta dimensión la ciencia se deshumaniza. La pregunta por los fines de

la investigación científica y por el lugar de las mujeres en la historia del conocimiento son cuestiones inaplazables para colocar a la ciencia al servicio de la vida y no del mercado.

En el ámbito social, la violencia es signo de nuestro tiempo: el otro ha sido deshumanizado, su rostro ya no dice nada, y la ética se encuentra en crisis. Este vacío de sentido remite al nihilismo que Nietzsche ya había anunciado como destino de la modernidad, donde ‘Dios ha muerto’ y con ello se derrumban los fundamentos trascendentes de la vida. A la par, la secularización ha desplazado las referencias últimas de lo sagrado, dejando al individuo en un horizonte fragmentado en el que la técnica y el poder ocupan el lugar del sentido. Así, la violencia, el silencio del rostro y la fragilidad ética se inscriben en un tiempo marcado por la pérdida de horizontes comunes. Emmanuel Levinas nos recuerda que “el rostro del otro me ordena”, y en esa exhortación ética se juega la posibilidad misma de resistir la deshumanización. Sin embargo, si los lazos comunitarios siguen debilitándose, si la educación persiste en reducirse a mera herramienta productivista y el pensamiento se encamina hacia nuevas formas de dogmatismo digital, el escenario resultante hace aún más urgente rescatar la filosofía como ejercicio crítico y liberador.

El envejecimiento poblacional, la persistencia de la desigualdad de género y el desplazamiento de las formas de poder configuran nuevas jerarquías simbólicas, al mismo tiempo que evidencian la fragilidad social y cultural. En este contexto, retomar el humanismo resulta esencial para reinstaurar la dignidad como fundamento de toda vida social. Como sostiene Amartya Sen, el desarrollo debe entenderse como una ampliación de las libertades, y en esa tarea las ciencias, las artes y la filosofía están llamadas a converger.

Los trabajos aquí reunidos coinciden en que el porvenir de la humanidad dependerá de nuestra capacidad para reavivar los lazos entre ética, ciencia y sociedad. En medio de un mundo amenazante, deshumanizado, se vuelve indispensable sembrar esperanza en las niñas y los niños de hoy, así como en las generaciones que vendrán. Este libro no solo invita a reflexionar, criticar e imaginar, sino que se ofrece como un acto de confianza en que el pensamiento y la palabra todavía pueden abrir caminos hacia una vida más justa, solidaria y digna.

Prólogo

**Alberto Isaac Herrera Martínez, David Estrada Johnson
y Sebastián de Jesús Martínez Reyes**

Esta obra es el resultado de un trabajo colectivo y multidisciplinario que reúne las colaboraciones de investigadoras e investigadores universitarios dedicados a la docencia, así como a la profundización en temas concernientes a lo más urgente de la cultura humanista contemporánea. También convoca a estudiantes que realizaron estancias de investigación de licenciatura y posgrado, con el propósito de impulsar sus respectivos proyectos de tesis.

La fuerza de la invitación consistió en proponer escribir con libertad y rigor sobre aquellos asuntos que exigen una mirada crítica, a la altura de las posturas científicas y humanistas actuales, pero también en diálogo con las que han sobrevivido a lo largo de los siglos y siguen aleccionando al ser humano. Este último es, indiscutiblemente, el objeto de estudio en los capítulos que conforman esta obra: interpretado unas veces como agente político, espectador de la naturaleza, sujeto enfermo o ser social que se interroga científicamente por el mundo y sus dificultades.

Precisamente, será sobre su condición, sus narrativas, sus esfuerzos teóricos y sus acciones públicas de donde parten los textos que aquí se presentan, concebidos con el interés genuino de despertar la atención y la claridad acerca de cómo recobrar los lazos, vínculos y caminos

que conducen al bienestar, al cuidado de la Tierra, al trato ético con nuestros semejantes y con las demás especies, para habitar, de una buena vez, como seres que se copertenecen.

No obstante, desde el principio supimos que esta tarea no sería sencilla. Enfrentamos muchos retos para llegar a estas páginas introductorias. ¿Cómo abarcar tantas líneas de reflexión sin perder de vista que las y los colaboradores coincidimos en lo fundamental? En lo esencial, buscamos dar alternativas y, casi siempre, señalar fracasos, cancelaciones y proyectos inacabados a lo largo de la historia. Alzamos la voz para cuidar del planeta, advertimos sobre las prácticas perversas del sistema económico opresor y esperamos pacientemente que las verdades construidas por nuestros predecesores se reflejen vivamente como esperanza en nuestra propia conciencia.

Cada autora y autor ha sido inspirado por la obra de filósofos, médicos, matemáticos, poetas, psicólogos, científicas, pensadoras, literatas e historiadoras. En cada capítulo se reconocen las aportaciones pasadas y presentes de estas figuras, en quienes se apoya la reflexión. Respetando la estructura tradicional del ensayo, aspiramos a que cada texto sea comprensible y pueda ser discutido, refutado o defendido, de modo que propicie lecturas críticas sobre la realidad que enfrentamos. Nosotros, al final, solo hemos dado el pretexto para que continúe la reflexión y el diálogo.

La importancia de la vinculación entre ciencia y humanidades se hace evidente en la medida en que habitamos un mundo que, por un lado, se muestra despiadado contra la vida humana y el planeta; y, por otro, impulsa un proyecto de nación que apuesta por la dignidad personal, comunitaria y nacional. Esta conjunción está produciendo cifras históricas en la reducción de la pobreza en México, al mismo tiempo que reivindica la vida frente al poder denigrante de lo monetario —que, sin reflexionarse, suele supeditarse a la existencia humana—, y propone poner la tecnología al servicio de lo comunitario. Este intento de unificar ciencias y humanidades constituye un retorno a sus propios orígenes, pues en un inicio ambas estuvieron siempre ligadas.

El ser humano surge en esta tierra buscando dar sentido a las cosas que lo rodean. Explicar lo que hay en la existencia implica brindar a la especie humana una comprensión de sí misma. Comprender el mundo y comprenderse a uno mismo son ámbitos íntimamente ligados. Antes de la instrumentalización de la ciencia —cuando las disciplinas se especializaron y perdieron de vista parte de su esencia, que es el bienestar de lo humano y de lo que lo circunda— esta conexión era más evidente.

Por ello, este trabajo busca matizar el vínculo entre ciencias y humanidades, para transmitir que todo saber sobre las cosas, el mundo y la sociedad es, de algún modo, una profundización de un aspecto de nosotros mismos. Las ciencias, lo reconozcamos o no, abren caminos no

solo en el conocimiento de la especie humana, sino también de cada cual, en la medida en que reflejan lo que hemos llegado a vislumbrar en nuestro ser interior y, por extensión, en las cosas que estudiamos.

Vivimos en tiempos paradójicos. La humanidad dispone de un sinfín de herramientas tecnocientíficas que parecen abrir una vía clara hacia el denominado progreso y la conexión humana; sin embargo, la realidad nos muestra pruebas de lo contrario.

Las reflexiones que siguen son producto de un sentir común, de una inquietud que nos habita y nos incomoda desde distintos frentes. Sea al pensar en la reducción del sujeto a objeto, en la pérdida de un sentido auténtico, en la crisis de la alteridad y del vínculo social, o en la instrumentalización del saber y la cultura, en todas estas preocupaciones asoma una pregunta por lo humano y por cómo recuperar al sujeto frente a aquello que lo reduce.

Desde la interrogante sobre la libertad frente a sistemas que homogenizan el pensamiento, hasta la denuncia contra la instrumentalización de la educación con fines productivistas, o la crítica a las nuevas formas dogmáticas de la era digital que evangelizan al sujeto, emerge la denuncia de una “normalidad” patológica. En ella, el individuo pierde autenticidad para convertirse en un engranaje social de una maquinaria que, lejos de ser equitativa, exhibe múltiples formas de desigualdad y deshumanización.

La crisis del sujeto atomizado es también la crisis de la desaparición del rostro del otro: un otro reducido a estadística sin historia, o a un cuerpo que puede ser intervenido. En este límite de lo humano emerge un agotamiento anímico, físico y espiritual que, paradójicamente, abre paso a la conciencia de nuestros límites y revela nuestra vulnerabilidad frente al mundo. Y es precisamente en esta vulnerabilidad donde puede vislumbrarse una vía alternativa frente al sufrimiento del sujeto tardomoderno.

En la conciencia del límite y en la aparición de nuestra vulnerabilidad se perfila la posibilidad de acceso a la alteridad: en la pausa, la contemplación, el arte y la alquimia como vías de comprensión del espíritu humano. El sujeto se ve entonces obligado a un retorno a lo esencial frente a un mundo que le exige anular su humanidad y su historia.

La compilación de ideas que aquí se presenta no solo busca evidenciar el padecimiento del sujeto contemporáneo, sino también replantear un retorno a lo humano, incluso desde las estructuras tecnocientíficas que, en cierto sentido, han atentado contra él.

Primera Parte:

cultura, naturaleza y entorno vital

La pedagogía entendida como formación y construcción de lo humano, si pretende ser el desarrollo de éste, tiene que contemplar todo lo que lo implica. Se habla que la salud para ser tal, así como lo define la OMS por ejemplo, debe abarcar el entorno, la parte psicológica y la social. Es en el primero donde la vinculación con la tierra y con otros seres sintientes tiene que ver reflejada su apuesta. Ahora bien, considerarse como “ser humano” implica reconocer que hay más en todas y en todos nosotros; motivaciones, emociones, conductas y esferas que no se pueden reducir a un saber tecnológico o meramente científico en el sentido del método que utilizan las ciencias para revelar lo que las cosas son. Es por eso importante concebir el arte y las formaciones imaginarias, como parte de ese otro “continente” que nos habita y que algunos han denominado inconsciente. Considerando lo anterior, en esta parte del libro encontraremos aspectos pedagógicos con orientaciones de una ciudadanía global que incluye al entorno más allá de un recurso a disposición meramente de la especie humana en algo que bien podría denominarse bioética del cuidado. Es ahí donde veremos las cercanías con todos los seres vivos para encaminarnos a reflexionar que el paso de la humanidad por el planeta tierra o cualquier otro entorno, tiene que considerar todo lo circundante. Esto no puede ser unilateralmente por vía del pensamiento analítico, pues el arte y otras formaciones de la interioridad humana también caminan con nosotros en el desarrollo de la vida humana.

Capítulo 1.

Una pedagogía de la globalización: reflexiones a partir del Encuentro Estudiantil sobre Responsabilidad Social y Educación Ambiental¹

Aiora Pagoaga Uriguen

Para empezar este análisis me parece interesante comenzar por lo que explica el escritor y ecologista brasileño Leonardo Boff (1938), quien aborda la necesidad de reeducar a la humanidad en un contexto de interdependencia global.

¹ Dicho Encuentro es organizado permanentemente por la Dra. Leonor Escalante Pla, Profesora del Colegio de Procesos Educativos de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, espacio en el que incentiva la participación internacional coordinando el diálogo entre estudiantes, docentes y ONG's donde se profundiza en la perspectiva humanista de la educación, haciendo de la responsabilidad social uno de sus pilares centrales.

Boff sostiene que para enfrentar los desafíos ecológicos y sociales que plantea la globalización es fundamental adoptar una nueva cosmología que reconozca la Tierra como un ser vivo y no como un simple recurso explotable.

Este enfoque pedagógico implica enseñar a las personas a verse no como seres separados de la Tierra, sino como parte integral de ella. La educación debe fomentar una nueva subjetividad colectiva que inspire comportamientos que promuevan el bienestar de todos los seres vivos y del planeta. Esta pedagogía debe introducirse en todos los ámbitos de la vida, desde las familias, hasta las instituciones educativas, para crear un nuevo tipo de ser humano, solidario y consciente de su papel dentro de un proceso evolutivo global.

Nos parece de vital importancia recuperar algunos puntos mencionados por nuestro autor. En la educación ambiental es fundamental la idea de pensar a la humanidad como un colectivo integrado, oponiéndose a la visión mercantil de los últimos años que ha privilegiado el individualismo; desafortunadamente tal concepción predominante trajo como consecuencia olvidar que podemos convivir en armonía en sociedad. Por ello, hoy en día muchos jóvenes tienen problemas para interrelacionarse, sin mencionar que el ser humano dominado por el deseo de tener vela por su propio beneficio. La tendencia es crecer individualmente, a costa del bienestar de otros, ya sea académica o económicamente, causando daño a nuestros semejantes, restando importancia a todo aquello que nos rodea, y evadiendo el potencial de trabajo y aprendizaje grupal.

El rechazo de la otredad, o creer que los otros son diferentes a uno mismo, ha producido un sentimiento de ruptura y separación. Frente a dicha situación, Fernández (2008) explica que en las prácticas pedagógicas se distinguen tres discursos relacionados con las diferencias. El primero es el discurso humanista de la igualdad, que evita cuestionar el modelo cultural hegemónico y presenta a la escuela como transmisor de tal hegemonía. En este marco, la igualdad entre personas se asume como una obviedad sostenida únicamente en la noción de pertenencia a la especie humana y promueve la tolerancia de las diferencias.

Un segundo discurso, el de la diferencia, propone una postura opuesta a la anterior. Argumenta que es esencial basarse en la diferencia y cuestionar si un sistema hegemónico puede realmente generar mecanismos de igualdad.

Finalmente, el tercer discurso es el de la relación diferencia-semejanza que enfatiza la construcción de la relación a partir del dominio de un término sobre otro. Este enfoque denuncia el modo como uno de sus polos ha sido relegado a un lugar de negación y exclusión, construyéndose subsidiario, mientras que el otro término emerge dominante.

Los discursos mencionados rompen con la idea que antes se tenía de un sentimiento de pertenencia con la comunidad o sociedad, por lo que el individualismo ha ganado mucha fuerza en los últimos años.

Es importante empezar a trabajar comunitariamente para que las personas, ya sea que vivan en comunidades o, más aún, en las grandes ciudades, vean a la sociedad necesitada de cambios urgentes. Estos cambios se pueden llevar a cabo si se educa con un sentimiento de comunidad que nos una a todos los seres vivos del planeta, pues también hay que contemplar a los animales y plantas, entre otros.

Es interesante en este punto recuperar las ideas de Fumagalli (2004); ella explica el concepto de comunidad de aprendizaje como un programa de base local y comunitaria que parte de la necesidad de concentrar esfuerzos en comunidades y áreas determinadas. Su iniciativa tiene por premisa que toda la comunidad posea recursos, agentes, instituciones y redes de aprendizaje operando, que es preciso identificar, valorar, desarrollar y articular con el objetivo de construir un proyecto educativo y cultural. Posee una visión amplia de lo educativo abarcando todas las áreas posibles de aprendizaje; involucra agentes de distintas edades, niños, jóvenes y adultos, dándole valor al aprendizaje intergeneracional. Con ello se hace evidente que, a través del esfuerzo común entre diferentes agentes, como el hogar y la escuela, puede ser posible una genuina educación para todos, y alcanzar un aprendizaje permanente, relevante y de calidad.

Por otra parte, estimula la búsqueda y el respeto por lo diverso e intenta mostrar la importancia y el potencial que tiene el desarrollo de sistemas endógenos de aprendizaje surgidos y desarrollados a nivel comunitario. Por último, este enfoque busca influenciar los modos tradicionales de tomar decisiones en el campo educativo (Fumagalli, 2004).

Es necesario recalcar la relación entre comunidad y bienestar individual, ya que una mayor conciencia comunitaria podría ayudar a resolver problemas psicológicos y de socialización en un contexto donde el individualismo no termina de reproducirse.

En primer lugar, uno de los efectos más evidentes del individualismo es el aislamiento social, que se ha relacionado muchas veces con problemas de salud mental. El enfoque en el éxito individual y el crecimiento personal han creado la tendencia de aislar a las personas. Es por esto que tenemos que reconectar con la comunidad, ya que el individualismo se convierte en una barrera para el bienestar.

En segundo lugar, la comunidad ofrece a las personas un espacio de pertenencia y respaldo emocional, lo cual es de vital importancia para la salud emocional. Y, en tercer lugar, al formar parte de una comunidad las personas son más conscientes de cómo sus acciones afectan a

los demás. Tal sentido de responsabilidad compartida es esencial para enfrentar problemas sociales y ambientales, promoviendo una actitud de colaboración, en lugar de competencia.

Por último, las comunidades que desarrollan una conciencia colectiva son más resilientes y están mejor preparadas para enfrentar diferentes crisis, pues cuentan con redes de apoyo y colaboración efectivas.

Otro aspecto fundamental es el cambio de perspectiva que necesitamos hacer acerca de la Tierra. Hoy en día la consideramos un recurso, una fuente ilimitada de recursos; tenemos que comprender que “los recursos” no son ilimitados, aunque algunos todavía tienen un futuro largo por delante, pero también una fecha de caducidad. Además, muchas veces causan un gran impacto en el bienestar del planeta, como sucedió con el petróleo.

Relacionado con tal escenario, está la sobrepoblación que sufre la Tierra; mientras algunos expertos dicen que es alarmante el decrecimiento de la tasa de natalidad, otros explican que es un aspecto positivo para nuestra especie. A principios del siglo XX había alrededor de 6.000 millones de habitantes y se preveía que para el 2005 habría 3.000 millones más. Aunque este crecimiento ha sido más paulatino, hoy en día somos alrededor de 8.000 millones de habitantes en la Tierra, fenómeno que ha agravado los problemas que se tenían al principio con respecto al agua, la atmósfera, el suelo agrícola, la flora y la fauna. Además, independientemente de los problemas sociales, ocurre irreversiblemente el calentamiento global. Si la humanidad sigue este camino, provocará el derretimiento de los círculos polares y padeceremos un ascenso del mar de graves consecuencias (Lugo, 2004).

Nuestra sociedad industrializada ha lastimado a la naturaleza. Otra de las consecuencias terribles de ello es el efecto invernadero que cada día es más notorio. Se ha creado el concepto de *sostenibilidad* para intentar equilibrar nuestro consumo y producción. El biólogo Elostegi explica lo siguiente en una entrevista publicada con el artículo *Distribución de la biomasa en la tierra* (2019): los datos de la biomasa demuestran que los humanos somos demasiados y que debemos empezar muy seriamente el control de la población humana. Ese es el verdadero reto. Resulta curioso escuchar en el País Vasco, o en Europa, que el principal problema que existe es la caída de la natalidad. Pero ¿dónde se originó el problema? Frente a tantos problemas ecológicos, la descendencia de la tasa de natalidad es una posible solución, según el científico vasco.

Tenemos que encontrar soluciones; con relación a los problemas de biomasa y ecología, Irigoien explica que hay que contemplar el mar como alternativa. Por ejemplo, la acuicultura del salmón no es una solución real para alimentar a 11.000 millones de personas, pues es demasiado caro y no es una solución viable. Pero existe otro camino más útil: la acuicultura de filtrantes. Criar mejillones tiene un impacto menor, se alimentarían del fitoplancton que se forma rápidamente en el mar; hoy en día para criar peces se necesita de pequeños peces, o

de soja. Alguien razonará del siguiente modo: “Al fin y al cabo hay que explotar la tierra para poder alimentar a los peces”. Sin embargo, Irigoien se muestra pesimista: “Al fin y al cabo, el problema es que no que queremos cambiar nuestra forma de vida. No queremos renunciar a nada. Pues no sé si eso y la biosfera sean compatibles.”

Irigoien propone plantar en los mares en lugar de explotar la Tierra, pero esto se debería hacer con una estructura colectiva, ya que, si únicamente una persona cambia su alimentación, no se consigue nada. El autor asume que ampliar la conciencia a nivel individual es importante para crear más estructuras y llevar a cabo acciones de manera eficaz (Agirre, 2019).

Asimismo, la pedagogía tiene un papel preponderante en estos temas, porque puede ser la herramienta decisiva que nos haga cambiar la perspectiva que tenemos acerca de la Tierra. La pedagogía y la educación son dos aliados para el cambio en la sociedad. Se puede ayudar a crear un pensamiento crítico en la población, implementar una visión humanista desde las aulas hasta los aprendizajes cotidianos; no tenemos que olvidar que aprendemos en las clases escolares y en el ámbito informal donde se da un porcentaje alto de nuestros aprendizajes. Hay que reflexionar y aplicar nuevos estilos de enseñanza, desde una perspectiva pedagógica relacionada con la concientización ambiental y social.

Así como ocurre con la pedagogía, los medios de comunicación también juegan un rol indiscutiblemente importante. Ellos pueden tener un papel crucial en la creación de una conciencia ambiental global, especialmente al influir en los comportamientos colectivos y promover prácticas sostenibles. Pero debemos tener cuidado ya que algunos de estos medios de comunicación están muy politizados, muchas veces promueven el consumismo dejando totalmente de lado la responsabilidad ambiental.

Para terminar, quisiéramos recalcar que tenemos que ser conscientes y consecuentes con nuestros actos, ya que todo lo que hacemos trae consigo alguna consecuencia positiva o negativa en la Tierra.

Debemos hacernos cargo de nuestros actos y aprender a actuar de manera responsable. Cada acto cuenta, es parte de un complejo proceso de concientización. No hay que caer en el falso argumento de acusar a los grandes empresarios, claramente ellos tienen una mayor responsabilidad ya que su impacto en el medio ambiente es mayor. Sin embargo, cada cambio y cada acto cuenta, si todos luchamos por mejorar la situación actual medioambiental esto tendrá un impacto mayor y notorio.

Referencias

- Agirre, A. (2019). *Biomasaren banaketa Lurrean*. Elhuyar aldizkaria. <https://zientzia.eus/artikuluak/biomasaren-banaketa-lurrean/>
- Fernández, M. (2008). *Hacia una pedagogía de las diferencias desde los aportes de la propuesta de Paulo Freire. Paulo Freire. Contribuciones para la pedagogía*. Moacir Godotti, Margarita Victoria Gomez, Jason Mafra, Anderson Fernandes de Alencar (compiladores). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, (341-348) Buenos Aires.
- Fumagalli, L. (2004). Gestión de proyectos de desarrollo educativo local: Reflexiones en torno a un programa de formación. IIPE – UNESCO.
- Lugo, J. (2004). *Reseña de “La Tierra explota” de Sartori, G. y G. Mazzoleni*.

Capítulo 2.

El universo en el contexto del tiempo y de la evolución: una reflexión del equilibrio de la vida.

Encuentro Estudiantil sobre Responsabilidad Social y Educación Ambiental

Ulises Estevez Del Rosario y Fabiola Huitzil Parra

2.1. Si el mundo se acaba, ¿el universo también?

Leer *El universo en el contexto del tiempo y de la evolución* de Leonardo Boff (2000) nos deja una profunda lección, así como ciertas preguntas cruciales sobre la manera en que percibimos el mundo en la actualidad.

Como futuros agentes educativos, reconocemos la importancia de incorporar temas como la responsabilidad social, la ecología y la educación ambiental a los programas de estudio en el país, los cuales, según González-Gaudiano (2001), permiten formar sujetos críticos y conscientes de su relación con el entorno y el medio que los rodea.

En este caso, no hay que dejar de lado que Boff tiene como base de su pensamiento ecológico a la teología y la filosofía, lo cual le permite cuestionar tanto a la ciencia, como a la filosofía y la teología misma; y es con base en estas tres perspectivas que Boff cuestiona, reflexiona e invita a todos a pensar ¿qué estamos haciendo en nuestro rol como parte de la naturaleza?

El escritor brasileño aborda la relación entre el ser humano y el universo, así como su complejidad; es por ello que hablar del universo es un reto sin igual.

El cosmos es un elemento tan complejo, ya que evoca el todo en el todo. Por tanto, el universo, así como la naturaleza, tienen historia propia, que se desarrolla a través de un proceso cósmico llamado “cosmogénesis” (Boff, 2000).

En ese proceso es donde el ser humano y los ecosistemas emergen de forma compleja, en etapas históricas e irreversibles, pero con el propósito de continuar en movimiento y permitir la evolución, es decir, que la evolución no solo se limita en cambios biológicos o de épocas, pues este afecta al cosmos y viceversa, contribuyendo a la evolución entre naturaleza y universo.

Hablar de “cosmogénesis” es referirse a que el mundo y universo se crearon a través del Big Bag, sin dejar de lado el equilibrio de universo/naturaleza. Boff (2000) argumenta que, si el orden en el que se encuentra el planeta Tierra fuese otro, no existiría vida alguna; el planeta sin el equilibrio entre estrellas y el Sol no tendría condiciones adecuadas para la vida y la preservación de esta. Nuestro autor deducía por lo tanto que:

Todos dependemos de las estrellas pues son ellas las que convierten el hidrógeno en helio y de su combinación provienen el oxígeno, el carbono, el nitrógeno, el fósforo y el potasio, sin los cuales no habría aminoácidos ni las proteínas indispensables para la vida. Sin la radiación estelar liberada en ese proceso cósmico, millones de estrellas se enfriarían, el sol posiblemente no existiría y, sin él, no habría vida en nuestra Tierra. Sin la preexistencia del conjunto de los factores propicios para la vida que se fueron elaborando a lo largo de miles de millones de años de tiempo y, partiendo de la vida, la emergencia de la vida humana jamás hubiera surgido el individuo personal que somos cada uno de nosotros (Boff, 2000, p. 16).

Abriéndonos paso a cuestionar la relación entre el tiempo, el espacio, la vida y los factores que contribuyen a la evolución de estos, dándonos a entender que todo existe por algo y que

nada es fruto de la espontaneidad, ya que cada ser tiene un propósito y una función fija para contribuir a su entorno.

2.2. Entonces, ¿qué quiere decir Boff?

Con base a la postura anterior, Boff cuestiona la teoría del fisicoquímico y filósofo belga Ilya Prigogine (1917-2003) sobre el tiempo lineal clásico, ya que este sugiere que el universo es un sistema abierto en constante cambio, el cual pone en duda el concepto de tiempo lineal; donde el tiempo juega no como un parámetro del movimiento, sino la medida del desarrollo en un cambio constante, por lo que, se entiende que la naturaleza está en un proceso de “autotrascendencia” (Boff, 2000); lo que nos deja en claro que no solo va de un punto A, a un punto B, sino que puede tergiversar dinámicamente y acorde a las necesidades o contexto que se presente o sitúe.

La autotrascendencia de la naturaleza permite la apertura de un intercambio de diálogo entre la visión eco-cosmológica y la teología, proponiendo que el proceso pudiese estar relacionado con las religiones y tradiciones espirituales, que han nombrado como la trascendencia absoluta, la armonía y la vida, es decir, Dios (Boff, 2000), lo que nos hace pensar que al realizar un intercambio de saber/conocimiento entre seres, ayuda y favorece a la preservación de uno con el otro y el otro con el uno, donde si el humano evoluciona y toma en cuenta la naturaleza, ella le provee el entorno necesario para que el humano se pueda desarrollar en plenitud.

Con lo anterior se puede entender que el ser humano no es un ente aislado, sino el resultado de un proceso cósmico que comparte su origen y destino con todos los seres del universo, por lo que el antropocentrismo es desafiado, es decir, la visión de que el ser humano es el centro de todo no es una verdad absoluta, ya que el antropocentrismo no deja ver que la vida del ser humano es posible gracias a los procesos cósmicos relacionados entre sí; al cual debemos conocer y actuar desde una visión íntegra y respetuosa, con el propósito de considerar nuestra conexión con el universo y la complejidad de la vida.

Aunque el ser humano es único en su capacidad de poseer la reflexión sobre el cosmos y del origen de su formación, así como de su creación; sin la separación de los demás seres vivos, por este principio se refuerza la singular conexión con todo el universo y su complejidad. Todo en el cosmos está interconectado a través de los sistemas complejos que permiten la creación de una obra de arte; el caos y el desorden no son un problema, más bien permiten generar nuevas formas de orden y dan paso a la evolución, es por ello que los organismos y seres vivos en el cosmos funcionan en constante evolución (Boff, 2000).

A través de esta perspectiva, la ecología busca entender la totalidad del cosmos para conocer la relación entre los seres vivos, su historia, entorno y la evolución; cuyo propósito es intentar

conocer el funcionamiento dinámico de los sistemas y preservar las distintas formas de vida entre las especies.

Las funciones dinámicas hacen que se continúe con un proceso de equilibrio, que nada es porque sí y el todo está por algo, retomando lo antes dicho, todos tenemos un motivo y una función en específico que permite contribuir al universo, es por eso que cuando Leonardo Boff (2000) habla de “ecofeminismo”, empezando con una explicación en la cual afirma que tanto la naturaleza y la mujer son agentes de explotación y opresión por parte de agentes de poder, donde se busca tener un control y dominio sobre estas para el beneficio de unos cuantos, haciendo alusión a la semejanza que hay entre patriarcado y androcentrismo, por lo que Boff propone (2000) el reconocimiento en el rol de la mujer en la comprensión intuitiva de la complejidad y la conexión con la naturaleza, detallando que el ecofeminismo ofrece una ética en el cuidado esencial para una convivencia en armonía con el cosmos.

Desde esta perspectiva, la naturaleza es entendida analógicamente como una madre: una entidad que gesta da vida y garantiza su continuidad. Así como una madre procura el bienestar físico y emocional de sus hijos, la naturaleza nutre, protege y sostiene la vida a través de sus frutos; también se propone una relación respetuosa y equilibrada entre los seres humanos y su entorno. Lo que nos abre el panorama hacia esta profundidad espiritual, determinando que el universo no sólo es un elemento físico sino también espiritual. Esta perspectiva espiritual se manifiesta en la autoconciencia humana, donde la evolución cósmica encuentra expresión en las emociones, la creatividad y la búsqueda del sentido.

En esta analogía, la mujer y la naturaleza comparten una complejidad y una estética profundamente ligadas a la creación; donde el ecofeminismo no solo se limita a una crítica a las estructuras patriarcales y/o antropocentristas, sino que propone una ética del cuidado, del respeto a los tiempos naturales y a la diversidad de formas de vida, sin tener que abusar, explotar o aprovecharse de estas. Tal como lo plantea Gregory Bateson (2000), la ecología del pensamiento implica reconocer las conexiones invisibles entre todos los sistemas vivos, y cuidar esas relaciones como parte de un equilibrio mayor.

Desde este ángulo se toma una conciencia crítica respecto al cuidado de la naturaleza, así como asumir un rol menos egocéntrico, pues es necesario sensibilizar en que tarde o temprano los recursos se terminarán y no habrá algo que lo pueda sustituir.

Finalmente, Boff nos exhorta a reflexionar y tomar acción activa desde el enfoque de la cosmocéntrica y reconocer el ecocentrismo como un fundamento esencial para la preservación de toda vida dentro de la naturaleza; así como también la integración de la ciencia, la espiritualidad y la ética del cuidado (ecofeminismo) con el objetivo de preservar el equilibrio que existe en la naturaleza, para generar una relación con base en el respeto y armonía con el universo.

2.3. Entonces, si la naturaleza se acaba ¿el universo también?

Después de todo lo planteado anteriormente, sí, el universo también puede acabarse si la naturaleza también se termina; ya que desde la perspectiva de Boff (2000), todo está interconectado: la vida en la Tierra depende de equilibrios cósmicos delicados, y cada una de nuestras acciones contienen un impacto más allá de la inmediatez. Pues recordemos que todo está hecho con un perfecto número de átomos que permiten el adecuado funcionamiento en el desarrollo de la vida en cualquier ser; es decir, no tenemos que abusar del medio que nos rodea para satisfacer excentricidades, pues tenemos que ser más conscientes de todo aquello que consumimos y de esas acciones que nos hacen descuidar o cuidar de nuestro entorno; así como también entender que el ser humano no es el centro del universo y que existen más especies que necesitan del mundo mismo para subsistir.

Como plantea Capra (1996), el conocimiento ecológico exige una nueva visión del mundo, donde el cuidado, la cooperación y el respeto por la vida sean los principios rectores. No contribuyamos más a este rompimiento y alteración del equilibrio, mejor, tomemos conciencia de lo que está ocurriendo a nuestro alrededor, en nuestro entorno, y el cómo esto se relaciona, perjudica o beneficia a nosotros por seres que pertenecen a la naturaleza.

Finalmente, al igual que Boff, invitamos a que todos pensemos en esas acciones, rutinas y/o costumbres que hacemos todos los días, en que reflexionemos qué tanto estamos contribuyendo al deterioro o preservación de la naturaleza, quizás no vamos a cambiar de un día para otro, sin embargo sí podemos hacer pequeños cambios que sean significativos para nosotros e impacten un poco a nuestro entorno, y esto a su vez genere un poco de conciencia en los demás, que se atrevan a preguntar y a preguntarse del ¿por qué se hace? ¿para qué se hace?, y si es que ellos también lo hacen y de qué manera; quizás no podemos obligar a las personas a cambiar, pero desde nuestras acciones si podemos hacer que se cuestionen.

Referencias

- Boff, L. (2000). *El universo en el contexto del tiempo y de la evolución*. En *La voz del arco iris: el universo, la tierra, la vida, el ser humano, el respeto*. Trotta.
- Capra, F. (1996). *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Anagrama.
- González-Gaudio, E. (2001). *Educación ambiental y desarrollo sustentable: una visión crítica*. Paidós.
- Prigogine, I. (1996). *El fin de las certezas: Tiempo, caos y las leyes de la naturaleza* (3.^a ed.). Tusquets Editores.

Capítulo 3.

Los *Cuentos de la selva* de Horacio Quiroga, un acercamiento a cuestiones humanas y animales

Sara Domínguez Bautista

3.1. Introducción

En el presente trabajo realizaremos una reflexión sobre los animales en los *Cuentos de la selva* de Horacio Quiroga. Dividiremos el presente trabajo en tres partes: primero, la literatura y su papel en la sociedad; segundo, desarrollaremos las tres vías de análisis sobre los animales que se proponen en *El otro radical, la voz animal en la literatura hispanoamericana* de Alejandro Lámbarry y finalmente, retomando la reflexión sobre el animal satírico para complementarlo con la consideración de la fábula, desarrollaremos la sección sobre la relación animal-humano en los *Cuentos de la selva* de Horacio Quiroga.

3.2. El papel de la literatura en la sociedad

El ser humano a lo largo de su historia ha gestado diversas maneras de relacionarse, como parte de estas relaciones se han creado diversos ámbitos que responden a la consideración de las naciones, literatura, política, economía, arte, etc. En lo consiguiente veremos la relación entre literatura y política, como lo señala el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels, el estado moderno representativo actual surgió de la actuación de la burguesía en la sociedad feudal (2017, p. 317); el paso a un estado representativo con posibilidades democráticas trajo consigo también la división de la sociedad en burguesía y proletariado, pero también el surgimiento del capitalismo.

La organización social bajo este esquema dependerá de dos estructuras:

Según Marx la estructura de toda sociedad está constituida por “niveles” o “instancias” articuladas por una determinación específica: la infraestructura o base económica (“unidad” de fuerzas productivas y relaciones de producción), y la superestructura, que comprende dos “niveles” o “instancias”: la jurídico-política (el derecho y el Estado) y la ideológica (las distintas ideologías, religiosa, moral, jurídica, política, etcétera). (Althusser, 1987, p. 8).

En este sentido, para que se pueda sostener la sociedad son necesarias tanto las condiciones materiales de la producción y la reproducción de la fuerza de trabajo; las primeras pensadas como materias primas, instalaciones fijas, edificios, máquinas, mientras que las segundas se refieren a los trabajadores (1987). Los trabajadores, como parte de la fuerza de trabajo, son educados por diversos sectores que Althusser engloba en el *aparato represivo de Estado*. Sirviéndose de la represión física e ideológica. Distintos aparatos ideológicos del Estado funcionan en la sociedad, ejemplo de ellos son la familia, la religión, la educación, lo cultural, lo político y lo jurídico. Curiosamente Althusser afirma que dentro de los aparatos ideológicos del Estado hay un adiestramiento por la escuela y la religión, mientras que la censura es una forma del aparato ideológico del estado cultural.

No es gratuita la aparición de la censura en relación con la cultura pues a lo largo de los siglos se ha experimentado una represión dentro de los contenidos culturales, desde la represión política hasta la literatura, lo cual muestra la importancia de esta en la implementación de ideas y modelos. El libro, como espacio material y cumple de la representación literaria, es una herramienta cultural que como vehículo de ideas (Darnton, 2003, p. 220), se ha enfrentado a diversas agresiones tanto en su condición material como en las ideas que transporta.

Si bien, como señala Even-Zohar (2017), existe un mercado en el que se presentan factores de compraventa de productos literarios, se toma en cuenta que los mismos son modos de realidad de la sociedad que se usan para conservarla y estabilizarla. Todo esto desde el

ámbito educativo, recordemos que la educación es una manera de reprimir en la medida que encamina a ciertas prácticas y no a otras, pero ¿pueden ser los productos literarios desestabilizadores de la sociedad? Si bien los libros transportan ideas que estabilizan, también han existido la desestabilización en los productos literarios, de ahí también la práctica de la censura en ese ámbito.

Un ejemplo de lo anterior es el que encontramos en el capítulo *Leer, escribir, publicar* donde Robert Darnton nos da un acercamiento al mercado literario del siglo XVIII en París, donde surgió un conflicto entre los libreros parisinos y provincianos por la reglamentación de la producción, venta y distribución de libros que hizo necesaria la presencia de la piratería como modo de resistencia a las normativas del mercado. En medio de este clima editorial surgió también la censura sobre los productos literarios que circulaban. La distribución de libelos afectaba a la opinión pública, sobre todo en el reinado de Luis XVI, tanto que “era una propaganda más peligrosa que la del *Contrato social* pues seccionaba los vínculos de decencia que unían al público con sus gobernantes” (Darnton, 2003, p. 225).

Es interesante cómo un producto literario desestabiliza aun si sólo depende de su lectura y el alcance de su distribución. Los textos mencionados tenían una finalidad política porque a través de ellos se buscaba crear una distancia de los gobernados con los dirigentes, y todo a partir de los relatos sexuales. El efecto de los productos literarios tuvo éxito porque, como lo plantea Manuel Asensi, la literatura es también un discurso modelizante que no es tan diferente del discurso ético, político o religioso.

En la lectura entra en contacto la subjetividad con una realidad propuesta por el texto, misma que se le presenta al lector para su aceptación o rechazo (Asensi, 2011, p. 37). Que un texto proponga al lector qué hacer y determine su actuar se logra por su función silogísticas (Asensi, 2011, p. 29) y que junto a la analogía pueden acerca al lector a canjear parte de su realidad por la propuesta en su lectura.

Desarrollando un poco más la idea anterior, tenemos que, por medio de un silogismo, que se conforma de premisas y conclusión, donde el razonamiento es aceptado como válido y junto con la analogía, que nos muestra las similitudes, se permite al lector enfrentarse al texto y al tener contacto con el contenido que se le presenta como similar llega a la conclusión de retomar interpretaciones y actitudes de la lectura a la realidad. En cada lectura nos encontramos en un conflicto “entre un texto y un lector o [un] acuerdo entre dos o más modelizaciones del mundo tanto en el interior como en el exterior del texto.” (Asensi, 2011, p. 40).

Por un lado, tenemos la modelización de la literatura a través de su propuesta de realidad hacia el lector, pero también aquello que nos presenta está delimitado parte de una ideología, es decir, nos presenta algo así como nos oculta otra cosa.

¿Qué tanto se representan dentro de la literatura temáticas que no refuercen el discurso imperante sobre la locura, el género, las infancias o los animales? ¿Qué se necesita realmente para la atención a pacientes, mujeres, minorías, infancias y animales? Con los animales surge una cuestión interesante: por un lado, tenemos que han sido retomados a lo largo de la literatura; por otro, han sido representados alejados de su naturaleza, “más que un animal, el narrador o personaje representa un tipo humano. Lo cerdos son políticos corruptos; las ratas, obreras explotadas; los perros, individuos ingenuos,” (Lámbarry, 2015, p. 14). Para tener un acercamiento al tema de los animales retomaremos los *Cuentos de la selva* de Horacio Quiroga.

3.3. De animales y humanos, un acercamiento a los *Cuentos de la selva* de Horacio Quiroga

Para desarrollar el tema de los animales en Horacio Quiroga retomaremos el libro de Alejandro Lámbarry *El otro radical, La voz animal en la literatura hispanoamericana* para analizar, por un lado, la representación antropomorfa de los animales y, por otro, responder qué tanto se puede apelar a otra representación que se interese por estos personajes más allá de su uso típico dentro de la literatura.

Para Alejandro Lámbarry (2015) la representación de los animales se puede delimitar de tres modos que se resumen en el animal satírico, el animal político y el animal posmoderno. Tanto el animal satírico como el animal político son críticos con la sociedad humana, salvo que la crítica del animal político abarca la situación animal en esta organización humana. El animal satírico se limita a mostrar la incongruencia de valores en la organización humana, como en el caso de *Indiscreciones de un perro gringo* donde Buddy, un perro, critica la censura sobre las posibles relaciones sexuales entre Bill Clinton y Mónica Lewinsky porque “para él la naturaleza de todo ser (canino o humano) es fundamentalmente sexual” (Lámbarry, 2015, p. 25), lo cual desde su perspectiva no es censurable y dista de la perspectiva social humana.

El animal político por otro lado hace una crítica a la sociedad humana y va más allá, visibiliza la condición de explotación de los animales, mientras que para el animal posmoderno solo es relevante su propia condición, solo le interesa describirse y construirse (Lámbarry, 2015, p. 16).

De las perspectivas mencionadas, los *Cuentos de la selva* de Horacio Quiroga pueden analizarse desde la perspectiva del animal satírico, es decir, desde el animal que hace una crítica a la sociedad humana, aunque también encontramos la perspectiva de la comunidad entre humanos y animales, así como el uso de fábulas:

Quiroga escribió ocho relatos para entretener y enseñar a sus hijos, Eglé y Darío, a los que pretendía adiestrar en el arte de sobrevivir al peligro y convertirlos en personas templadas, seguras y resistentes. Utilizó como protagonistas a animales, portadores de vicios y de virtudes, siguiendo la antigua tradición fabulística (López y Bueno, 2008, p. 21).

Ocho son los relatos que contiene el libro de Quiroga y tres las perspectivas que se pueden analizar: el animal satírico, la comunidad entre animal-ser humano y la fábula. La perspectiva del animal satírico y la comunidad entre animal-ser humanos se ve claramente en *La tortuga gigante*, *Historia de dos cachorros de coatí y dos cachorros de hombre*, *La gama ciega*, *El paso de Yaberirí* y *La guerra de los yacarés*. La fábula se encuentra más trabajada en *El loro pelado* y *La abeja haragana*, mientras que en *Las medias de los flamencos* encontramos una historia sobre las características patas de estas aves, que desde la perspectiva mitológica se ubica en un tiempo y espacio independientes de los seres humanos.

De los cuentos mencionados ahondaremos en *Historia de dos cachorros de coatí* y *El loro pelado*, para reflexionar el lugar del animal satírico y la relación humano-animal.

3.4. Animal y ser humano, una comunidad posible

De los diversos cuentos que podemos desarrollar retomaremos la *Historia de dos cachorros de coatí y dos cachorros de hombre*. Regresando a Alejandro Lámbarry, tenemos que la crítica en la voz de los animales deviene de la valoración que hacen estos de la organización social de los seres humanos; en el caso del presente cuento encontramos que la voz del animal marca una diferencia entre vida y muerte, como dicotomía, el actuar del ser humano se enmarca en la muerte y del animal desde la vida.

Que los seres vivos necesiten comer para crecer es un hecho y una necesidad, por eso, que exista una mamá coatí que aconseje a sus cachorros sobre dónde y cómo buscar comida para su supervivencia también es natural. La sabia madre les advierte que deben buscar su propia comida, pero también los alerta sobre los peligros:

Coaticitos, ustedes son bastante grandes para buscarse la comida solos. Deben aprenderlo porque cuando sean viejos andarán siempre solos, como todos los coatíes... [pero] hay una sola cosa a la cual deben tener gran miedo. Son los perros ... Detrás de los perros vienen siempre los hombres con un ruido que mata (Quiroga, 2018, pp. 91-92).

El lugar del ser humano se ubica en la muerte, como si no pudiese existir una convivencia entre animales y humanos. La distancia entre animales y humanos no es total pues, así como los coatíes pasan por ser cachorros, lo mismo sucede con los seres humanos: en los cachorros

humanos encontrarán otro signo que no es la muerte, encontrarán una convivencia que puede ser también posibilidad de cariño.

Si, como lo desarrolla Florencia Garramuño en *Región compartida. Pliegues de lo animal-humano*, entre animales y seres humanos existe la posibilidad de comunidad, es porque al compartir el estrato de la vida no hay distinción entre ambos, no hay jerarquía entre los humanos y los animales, según lo piensa Garramuño desde Lispertor (Asensi, 2011, p. 3). Como parte del mismo fondo que es la vida, cachorros animales y humanos conviven en el cuento de Quiroga, tanto que al ser apresado un coatí los niños de la familia lo salvan de la muerte y lo cuidan: “él y las criaturas se querían mucho, y los mismos coatis salvajes, al ver lo buenos que eran aquellos cachorritos de hombre, habían concluido por tomar cariño a las dos criaturas” (Quiroga, 2018, p. 99).

La vida y la muerte van más allá de las que provee el ser humano, por eso cuando el pequeño coatí mascota de los niños acaece por razones naturales, pues es atacado por una serpiente, su muerte es tomada como una parte natural y propia.

La familia de coatis, lamenta la pérdida de un integrante, pero también siente pena por los pequeños cachorros humanos que ahora se quedarán solos, por eso se decide que otro coatí de la familia tome su lugar, para salvarlos del dolor. El surgimiento de este acompañamiento animal, de una amistad que se funda en el cuidado y retribución es algo que se ve también en *La tortuga gigante* y *La gama ciega*, ambos casos son encuentros entre animales y seres humanos que se acompañan y abriendo la posibilidad de una amistad silenciosa.

Otro cuento que lleva consigo la relación entre seres humanos y animales es *El loro pelado* que en forma de fábula nos muestra un conflicto, una resolución y una evaluación de la acción (García, 2016, p. 30). Al convivir en comunidad, y también por las actividades que arrasan el espacio natural, el ser humano ha trastocado las relaciones de los animales con su hábitat.

El loro de esta fábula, un principio salvaje, es domesticado. La domesticación va de la alimentación hasta los hábitos, hasta pasar al nombre. El loro Pedrito, mimado en casa de sus amos y señores un día decide visitar la selva e inicia un conflicto, que no puede comprender por su costumbre de relacionarse con humanos. En resumidas cuentas, invita un té a un tigre y es atacado. Según García Gual, la evaluación del comportamiento es algo característico de la fábula y puede ser calificada de inteligente o necia. En el caso del loro, es una actitud necia porque ignora la actitud del tigre hacia la invitación:

El loro se había olvidado de que los bichos del monte no toman té con leche, por esto le convidó al tigre. (...)

—¡Rico té con leche! —le dijo— ¡Buen día, Pedrito!... ¿Quieres tomar té con leche conmigo, amigo tigre?

Pero el tigre se puso furioso porque creyó que el loro se reía de él, y, además, como tenía a su vez hambre (...) El pobre loro se acercó aún más, y en ese momento el tigre dio un terrible salto, tan alto como una casa, y alcanzó con la punta de las uñas a Pedrito. No alcanzó a matarlo, pero le arrancó todas las plumas del lomo y la cola entera.

—¡Toma! —rugió el tigre—. Anda a tomar té con leche...”

(Quiroga, 2018, pp. 50-51).

En el enfrentamiento entre dos animales uno es más fuerte que otro o se encuentra en posición ventajosa frente al otro (García, 2016, p.48); si lo pensamos desde el tigre y el loro de esta fábula vemos que el tigre es más fuerte y tiene la ventaja sobre el loro domesticado porque este no es ni fuerte ni salvaje, por lo tanto, el loro domesticado pierde sus plumas y por poco la vida. En un carácter que toma de los humanos, como lo es la venganza, el loro domesticado al reponerse sus plumas regresa con el tigre para otro enfrentamiento, pero lo que fue una desventaja, ser domesticado, ahora será un elemento a su favor que le permitirá enfrentar al tigre y salir victorioso:

Y el tigre saltó, en efecto. Dio un enorme salto que el loro evitó lanzándose al mismo tiempo como una flecha en el aire. Pero también en ese mismo instante el hombre, que tenía el cañón de la escopeta (...) apretó el gatillo, y nueve balines (...) entraron como un rayo en el corazón del tigre, que lanzando un bramido que hizo temblar el monte entero, cayó muerto (Quiroga, 2018, p. 55).

Si como dijimos anteriormente, los cuentos nos proponen una valoración sobre el ser humano también encontramos la consideración de la comunidad entre los seres humanos. Si tenemos a personajes humanos muy cómodos con los animales, como los que hay en este libro, es porque también en este nos muestran las relaciones humanas como en el caso de *La abeja haragana* donde nos habla del deber y la felicidad de la mayoría (Quiroga, 2018) que se aprendió por miedo. A ninguna abeja se le ocurriría no trabajar, dudar es cosa de seres humanos por eso solo el miedo funciona para la organización.

3.5. A modo de conclusión

De las tres posturas de análisis sobre la voz animal, los *Cuentos de la selva* de Horacio Quiroga se ubican en el animal satírico porque no llegan a visibilizar la subordinación de los animales hacia el ser humano, ni se trata de mostrar el animal para sí mismo.

La propuesta es una crítica hacia la sociedad humana, sin olvidar la comunidad entre animales y humanos. La valoración que se hace sobre los seres humanos es que somos seres de destrucción, seres que provocan muerte, claro que también hay excepciones y por ellas

podemos llegar a pensar en una comunidad entre todos los seres vivos, más allá del rostro de muerte que representamos como especie.

Enfrentarnos a la valoración que se hace desde la voz animal es también repensar una vez más la situación de lo humano, de cómo actuamos en el mundo. Si bien es claro que los animales son seres a los que no lograremos representar conforme a su naturaleza, aunque tampoco lo necesitan, los cuentos de Quiroga nos dan la posibilidad de un extrañamiento para maravillarnos una vez más ante los animales y también nos permite, como lo sugiere Asensi, estar de acuerdo o no con la crítica hacia la sociedad humana y sus prácticas.

Referencias

- Althusser, L. (1987). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Quinto sol.
- Asensi, M. (2011). *Crítica y sabotaje*. Anthropos.
- Darnton, R. (2003). Leer, escribir, publicar. *Edición y subversión, literatura clandestina en el antiguo régimen* (pp. 187-229). FCE.
- Even-Zohar, I. (2017). El sistema literario. *Polisistemas de cultura* (pp. 29-48). Laboratorio de investigación de la cultura. https://www.tau.ac.il/~itamarez/works/papers/trabajos/polisistemas_de_cultura2007.pdf
- García, C. (2016). *El zorro y el cuervo, estudio sobre las fábulas*. FCE.
- Garramuño, F. (2011). Región compartida. Pliegues de lo animal-humano. *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, 16, 1-14.
- Lámbarry, A. (2015) *El otro radical, la voz animal en la literatura hispanoamericana*. Universidad Iberoamericana Puebla.
- López, C y Bueno J. (2008). Vida y obra de Horacio Quiroga. *Anaconda y otros cuentos de Horacio Quiroga* (pp. 9-28). Edaf.
- Marx, K. y Engels F. (2014). Manifiesto del partido comunista. *Marx* (311-384). RBA coleccionables.
- Quiroga, H. (2018). *Cuentos de la selva*. Mirlo.

Capítulo 4.

Psicoanálisis de la creación artística que trasciende como cambio alquímico

Alberto Isaac Herrera Martínez

Yo trazo en torno a mí círculos y fronteras sagradas; cada vez es menor
el número de quienes conmigo suben hacia montañas cada vez más altas,
yo construyo una cordillera con montañas más santas cada vez.

Zaratustra.

Mientras [la paciente] pintaba esta imagen, sentía que en la visión [refleja]
se mezclaban dos sueños anteriores. Eran los dos “grandes” sueños de su
vida. Conocía ella el [sentido del] atributo “grande” a través de mis narra-
ciones de la vida onírica de los primitivos africanos que yo había visitado. Se
ha tornado [entre nosotros] una especie de *colloquial term* para denominar
sueños arquetípicos que, como se sabe, poseen una numinosidad especial.

Carl G. Jung (2011, p. 68)

4.1. Introducción

En este ensayo expondré la relación que el psicólogo suizo Carl Gustav Jung estableció entre el inconsciente y el arte. Considero que buscar las raíces de la creación artística en la vida onírica, definida como una manifestación significativa de la vida espiritual, permite trabajar con posibilidades de obtención o generación de sentido, para hacer frente al tedio y el ocio que en este tiempo suponen el rechazo de una conciencia ligada al dolor, la culpa o el sufrimiento, la mayoría de las veces por temor velado con indiferencia. Este fenómeno ha hecho del arte un medio de entretenimiento, unido a los procesos de digitalización y aislamiento. Problematizo entonces que dicha realidad tenga que ser el destino de la creación artística; en otras palabras, mi intención es mostrar que la tarea vital del arte no radica en entretener, en cambio, transforma las “formas” de la percepción y la sensibilidad que permiten descubrir, en último término, cuál es el propósito de existir, de ser, tal como en su momento lo expuso el filósofo Friedrich Nietzsche. Para ejemplificar mi cometido, expondré el caso del psico-dinamismo alquímico, estudiado por Jung en diversas obras, y posteriormente me apoyaré en la investigación del físico español Jorge Wagensberg. Concluyo mi reflexión proponiendo alcanzar nuevas formas de quietud, lentas y contemplativas en esencia, como sucede con las fases del cambio de la materia onírica, dentro o fuera de nuestra psique que, a mi modo de ver, trascienden la crisis ligada al miedo a la muerte y se convierten en un destino donde es mucho más real el deseo de plenitud de vida.

4.2. El inconsciente y el arte

Jung (1875-1961) fue uno de los máximos intérpretes de los mitos primitivos y las artes crípticas que emanan y dirigen de vuelta al inconsciente, trabajo que ganó un destacado respeto y reconocimiento por parte de la generación de importantes pensadores europeos de la primera mitad del siglo XX. Las múltiples inquietudes de Jung abarcaron desde la ciencia y la filosofía académicas, hasta las prácticas esotéricas y mágicas rechazadas por los criterios occidentales de objetividad y verdad. Esto lo puso en contacto con la riqueza espiritual de otras concepciones de mundo, apoyándose en la sabiduría del oriente antiguo, China e India, pero también Mesopotamia y Egipto, y con las culturas originarias que mucho antes de Grecia y Roma habían estudiado los astros y los sueños, encontrando en ambos la comunicación directa entre los muertos y los vivos; y en esta experiencia poético-religiosa comprendió que todo ha nacido del devenir y a él vuelve. Pero a él no le interesó la comparación o la oposición de interpretaciones; mejor, buscó destacar las visiones mitológicas de los pueblos, incluidos los continentes africano y americano. La sesuda obra de Gustav Jung no podría representarse con la balanza, donde Oriente es más espiritual que Occidente, o viceversa. Su investigación se asemeja, más bien, a la de un arqueólogo o un descifrador de misterios, va de las puntas de un árbol hasta sus raíces profundas usando herramientas modernas como antiguas con la misma pericia. A veces nuestro autor apeló a la física, a la biología y a la medicina, otras al

horóscopo, al tarot y a la alquimia. Tenía como medio de unión de sus vastas inquietudes la trascendencia psíquica del inconsciente, que definió como la unidad de “las reminiscencias personales” donde habitan las imágenes primordiales de la humanidad (Jung, 1998, p. 83).

De ese horizonte perenne se desprende la existencia de cada individuo, portador tanto como engendrador de nociones arquetípicas ligadas a modos de expresividad en los que toman pleno significado los relatos ancestrales, asimilados por los progenitores más lejanos. Es una intuición metafísica que llevó a Jung a explicar el origen de la religión, de la filosofía y también el origen del arte. Apoyándose en la psicología, cuyo proceder epistémico era partir de la experiencia consciente, de un hecho traumático, y desentrañar sus múltiples manifestaciones en el espacio del sueño, hizo del concepto de *alma* su objeto de análisis más importante, porque “El alma es en verdad la madre y el vaso de todas las ciencias, así como de cada obra de arte. La ciencia del alma debería, conforme a ello, estar en condición de señalar y explicar la estructura psicológica de la obra de arte, por un lado, y las condiciones psicológicas del hombre artísticamente creativo, por el otro” (Jung, 2011, p. 9).

En otras palabras, Jung atribuyó al inconsciente el poder de manifestar su lenguaje a través del arte, porque expresa lo más originario de la humanidad; al mismo tiempo, vio en el lenguaje del arte la dimensión inconsciente del artista, dando lugar a una teoría sobre los impulsos creadores de quien puede aprehender la realidad en su devenir. Con ello, obtuvo una doble teoría que ejemplificaremos con el siguiente esquema:

Esquema 1. La obra de arte y su creador de acuerdo con Jung.

La obra

Lo inconsciente → proyecta su lenguaje → en el arte =
(donde habita) lo más originario de la humanidad



Su creador

El lenguaje del arte → devela la dimensión inconsciente =
(que produce) una teoría de la realidad en su devenir

Conforme sentimos todo tipo de crisis, ligadas al miedo a la muerte en nuestra condición de sujetos particulares y sociales, caracterizados por una compleja estructura psicológica, nos convertimos en seres extraños a nuestro propio destino, es decir, no sabemos “qué hacer con la vida”, aun decidiendo ser o seguir siendo trabajadores, ingenieros, maestros, padres, etc. Por ello, cada vez nos reconocemos menos en el arte, o en la religión, a pesar de las facilidades

que da el mundo tecnológico; nos alejamos de la literatura y la música, por ejemplo, ante la insaciedad que provoca el actual sistema político y económico y nos convierte en depredadores del espíritu, esa dimensión indivisible que ningún humano puede ignorar, pues todo lo que atraviesa por la percepción o la sensibilidad está dotado de valor o de propósito, de otro modo le sería *asignado*, tal y como lo refiere la palabra asignar, del latín *assignare*: “señalar hacia alguien”, poner en dirección a una mirada el sentido de algo, dar un signo para su interpretación.

Que el arte sea para Jung una ventana al alma, para ir hacia lo profundo del ser, así como una creación que permite a lo más íntimo del sujeto exteriorizar la vida onírica, enfrenta en este momento la dificultad de una extendida pérdida de conciencia, optando por la simulación y el sometimiento. Tomándonos la libertad de interpretar en sentido jungiano lo que podría estar sucediendo, diríamos que, agotada el alma, ha despertado en el individuo moderno una fascinación enfermiza por la sombra, oscuridad y negación que reviste o envuelve su psique, al punto de sentirnos distantes o escépticos para buscar la Verdad que necesitamos; sí que importa, mientras el pasado nos exija encontrar el lugar al que pertenecemos. Por preocuparnos tal origen es que debemos descifrar si el ser indiferentes, ocultando la angustia que causa estar expuestos a la finitud, ha ocasionado la pérdida de conciencia que asoma en todas partes, concretamente en los campos del arte y la religión.

4.3. Las fases alquímicas: transformaciones desde el Zaratustra

Planteo a continuación un terreno de ricas analogías entre el lenguaje nietzscheano y el de la antigua alquimia medieval, abarcando de manera breve algunos puntos de diálogo y encuentro con el *Zaratustra* del pensador Friedrich Nietzsche (1884-1900). Siendo un conjunto de máximas, enunciados y aforismos de difícil penetración, nos abriremos camino libremente a través del psicoanálisis de Freud, la literatura de Joyce, el arte de Picasso y principalmente como hilo conductor, de la filosofía de Carl Jung. Aclaro que, en lugar de una revisión al pie de la letra propongo un acceso introductorio y concreto al texto de *Realidad del alma* (Jung, 2005) donde se expone ampliamente lo que sintetizamos ahora *grosso modo*. La crítica al último punto, a la validez de una filosofía jungiana, común entre filósofos y psicoanalistas ortodoxos, no ha de perder de vista lo que aquí podemos entender por la filosofía de Jung un saber metafísico de valor inconsciente desde el símbolo, que opera como fundamento de la literatura, el arte y la filosofía misma, en tanto son los caminos que conducen al ser; y si se comprende que el asunto esencial no consiste en aclarar el sinnúmero de prejuicios contra Jung, o su lectura de Nietzsche, como sucede contra Freud a propósito de sus ideas en general también sobre F. Nietzsche (Assoun, 1986). Entonces nuestra posible aportación consistirá en tomar, o, mejor dicho, trasponer, el método de interpretación de símbolos detallado en *Psicología y*

Alquimia (Jung, 2007), y así poder considerar específicamente *Así habló Zaratustra*, logrando en nuestra travesía la recuperación e idealmente el engendramiento de nuevas formas de quietud en el alma, cuyo estado creador puede trascender su estado doliente.

A) *Primer cambio alquímico o “nigredo”. Cómo la lectura de Nietzsche y Freud lleva a identificar al “predicador de la muerte”*

Sigmund Freud (1856-1939), “maestro de la sospecha” al igual que F. Nietzsche (Ricoeur, 1969, p.101), convirtió la psicología del siglo XIX en un método y una teoría negativa, antipositiva y antipositivista, de la existencia humana. Negativa porque -y ésta es la tesis fundamental de Freud- todo lo que devino consciente en la actividad psíquica de un sujeto, tuvo que ser primero inconsciente: “Où «Ça» était, «Je» dois devenir.” (Ricoeur, 1969, p. 121).

El psicoanálisis, al apelar a los recursos científicos del lamarkismo y el darwinismo, adoptando las ideas de prehistoria y evolución, apoyándose también en el modelo de la economía mecánica de la física y tiempo después, desde la apropiación contemporánea de Jacques Lacan (1901-1981), en el de la lingüística, se convirtió en una *metapsicología* que antepuso a la realidad -mental o física- *lo que es o está indeterminado*, y a toda reducción biológica privilegió en cambio la preeminencia anticipada de lo que existe en estado inorgánico; concepción fundamental para el trabajo psicoanalítico porque “lo que no se desliza libremente, vendría después de la energía libre. Lo libre antes que lo ligado, lo muerto antes que lo vivo; y Freud no se abstendrá de decirlo en otras ocasiones, particularmente en *Más allá del principio de placer*: la materia inerte antes que la materia organizada” (Laplanche, 2001, p. 48).

Jung identificó este origen en lo inerte con la *nigredo* o ennegrecimiento alquímico, la transformación inicial de la *prima materia*. Indeterminación que incluso anticipa al caos, pues existe mucho antes de la *massa confusa*. Lo vivo emanado de la materia inorgánica, conlleva sufrimiento, “anhelos de fatiga y de renuncia” como escribe Nietzsche en *De los predicadores de la muerte*. Tal es en el fondo la concepción del propio Freud sobre su mayor descubrimiento, el inconsciente: un espacio de deseos reprimidos, gobernado por el conflicto entre pulsiones de conservación y de destrucción, cual si fuera un animal salvaje al interior del hombre gobernado por la ilusión del autocontrol, cuando él siempre es un “ahí ignorado” desde el que no pueden elegirse “más que o placeres o autolaceración”.

Sin duda, Freud fue uno de los “precursores de la muerte” por recorrer la vía prohibida de acceso a la oscuridad del alma y, por consiguiente, de todo lo humanamente creado; al mismo tiempo, defendió una contundente postura sobre la vida que, haciendo eco del *Zaratustra*, sostendría: “¡tonto es el que continúa viviendo, mas también nosotros somos así de tontos! ¡Y ésta es la cosa más tonta en la vida! - ‘La vida no es más que sufrimiento’- esto dicen otros, y no mienten: ¡así, pues, procurad acabar vosotros! ¡Así, pues, procurad que acabe esa vida que no es más que sufrimiento! Y diga así la enseñanza de vuestra virtud: ‘¡tú debes matarte a ti

mismo! ¡Tú debes quitarte de en medio a ti mismo!” Declaración extraída del pensamiento nietzscheano que podría interpretarse como la máxima del masoquismo primario, “estado en el que la pulsión de muerte todavía se dirige sobre el propio sujeto, aunque ligada por la libido y unida a esta” (Laplanche, 1993, p. 219).

La oscuridad del inconsciente, la *nigredo*, o *melanosis* según los griegos, provoca la subdivisión de la *massa confusa* cuando fija su meta en la *unión de los contrarios*. Sigmund Freud hablará precisamente del principio de placer como la fuerza que reúne y separa lo psíquico y lo biológico (Laplanche, 1993, p. 218). Más tarde, Lacan ensayará en su Seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (2005) la hipótesis de una separación violenta entre el placer, “eso Real dado”, y la realidad “construida” (Žižek, 2008, p. 69) que habrá de sufrir *divisio*, *putrefactio*. Sólo en la unión, traducida por la alquimia como el *coniugium*, el *matrimonium*, “se produce la muerte del producto de la unión: *mortificatio*, *calcinatio*, con el correspondiente ennegrecimiento” (Jung, 2007, p. 271).

El producto de la primera fase de la *nuptiae chymicae*, en sentido nietzscheano se corresponde con el camello que carga “cosas pesadas para el espíritu”; describe el estado traumatizado del sujeto, o en la terminología lacaniana, es el acto histérico de nombrar en vida luchando para volver a la muerte, y durante la madurez queriendo recordar la infancia olvidada. De igual modo, el orden social, la filogénesis, vuelve necesariamente al orden individual, la ontogénesis, y la existencia simple del sujeto al entramado imaginario del deseo de los progenitores. Pero este caótico devenir ya lo experimenta el inconsciente colectivo, porque:

Nada influye espiritualmente con más fuerza sobre el ser humano, y en particular sobre los niños, que la vida de los padres que no ha llegado a ser vida... Todo cuanto el padre perdió o renunció, el éxito, el buen nombre, la fama, la vida y la independencia en el inmenso mundo, el hijo deberá reconquistarlo y, cumpliendo una trágica ley, tendrá que distanciarse también de sus amigos como consecuencia inevitable de su unión con el único amigo, el padre, pues la endogamia del alma es susceptible de los grandes castigos del destino. (Jung, 2005, p. 95).

B) El “albedo, la segunda fase del proceso alquímico: Ulises y Zaratustra, “los sublimes”

Como sabemos, cada proceso psicoterapéutico deja ver que el sufrimiento psíquico clama por alivio, anhela iluminar la oscuridad, sublimar el malestar. Al respecto, escribió Jung:

Silencioso es el fondo de mi mar: ¡quién adivinaría que esconde monstruos juguetones! Imperturbable es mi profundidad: más resplandece de enigmas y risas flotantes. Hoy he visto un sublime, un solemne, un penitente del espíritu: ¡oh, ¡cómo se rio mi alma de su fealdad! Ya en la labor alquímica es necesario el lavado -*baptisma*- para pasar de la *nigredo* al *albedo*,

o *leucosis*. No se trata de un cambio de actitud. Consiste, más bien, en la “superación de [uno] mismo”, cree Nietzsche. La meta es brillar como *lapis albus*. (2007, p. 271).

La expresión “De los sublimes” aparenta ser una poderosa fórmula para justificar las pretensiones de un vacío existencialismo, o peor aún, de una psicología apresurada que garantiza la cura rápida del trauma. Nosotros optamos por la interpretación de Jung, cuando sostiene lo siguiente:

Ese miedo y esa resistencia que todo hombre natural experimenta frente a un descenso demasiado profundo en sí mismo son en el fondo el miedo al viaje al Hades [o como dice poéticamente Nietzsche, el fondo de mi mar]. Si tan sólo se experimentara resistencia, la cuestión no sería tan grave. Pero, en realidad, de ese fondo psíquico oscuro, desconocido, emana de una atracción fascinante, que amenaza hacerse tanto más dominadora cuanto más profundamente se penetra [como en el caso de Zaratustra o en *Ulises*, de Joyce]. El peligro psicológico que esto entraña consiste en una disolución de la personalidad en sus componentes funcionales, tales como funciones individuales de la consciencia, complejos, unidades hereditarias, etc. (Jung, 2007, p. 396).

Que se clame por alivio podría entenderse con la frase del filósofo francés Henri Bergson: “*faire violence à l’esprit*”. Al conducirse de un estado alquímico a otro, Jung pasará de Freud, el camello, un predicador de muerte, al *Ulises* de J. Joyce, el tigre, el sublime de Zaratustra, de mente poderosa, velozmente imaginativa. Pero acaso, ¿Ulises no es lo contrario? Pues en tal obra “nada sale al encuentro al lector, todo se le desvía, dejando en su espíritu esa vaga curiosidad con que contemplamos lo que se va” (Jung, 2005, p. 121). Así como el blanco es el color que los contiene a todos, Ulises es precisamente *cauda pavonis* (Jung, 2007, pp. 263 y 482), el pavorreal que en la simbología alquímica es igual al tigre, porque hace de la curiosidad del lector una actividad frenética, “irónica, sarcástica, virulenta, despreciativa, triste, desespera y desazona, y por esta causa atrae perversamente [-vorazmente-] la simpatía del lector... El carácter vermiforme [multicolor, *omnes colores*] que crea una cola para la cortada extremidad de la cabeza, y una cabeza para la cola, impregna todo el libro”. Pero ésta no es la razón principal por la que vale la pena pensar a Ulises como un sublime, un “penitente del espíritu”, ni siquiera que Joyce supersensibilice los sentidos -y efectivamente un felino logra hacerlo-, es decir, que “pensamientos y sentimientos [se experimenten] viscerales [al saber de Ulises] a consecuencia de una intensa opresión de la actividad cerebral, que, en su caso, se encuentra reducida esencialmente a la percepción” (Jung, 2005, p. 122).

El resultado de la blancura de la percepción al leer *Ulises* es semejante al estado mental de la locura creadora, “... intensificación en la actividad de la observación, la memoria fotográfica para las percepciones, la curiosidad de los sentidos hacia adentro y hacia afuera, la preponderancia de los sentidos retrospectivos y de los resentimientos... una exposición literaria que, con sus neologismos, sus citas fragmentarias, sus asociaciones motoras de sonidos y palabras,

bruscas transiciones e interrupciones de sentido... El *Ulises* es todo, menos monótono...” (Jung, 2005, p. 128). De él salen “enigmas y risas flotantes”. Bastaría comparar este análisis con el estudio del genio artístico del pintor van Gogh (Jaspers, 2003).

¿Cuál es finalmente la relación catártica que ve Jung entre *Ulises* y Zaratustra? Ambos plantean al lector la cuestión esencial de cómo alcanzar la superación de sí mismo. Hay que llegar a la conclusión de Nietzsche: “Y de nadie quiero yo belleza tanto como precisamente de ti, violento: sea tu bondad tu última superación de ti mismo.” Como en *Así habló Zaratustra*, Jung cree que de *Ulises* “sería malquerencia querer buscar en él cualquier clase de síntesis o ‘forma’ pues -si se llegase a mostrar tales tendencias no modernas- se habría señalado un sensible defecto de belleza.” Sin embargo, continúa Jung, “todo lo indomable, inabordable que bulle en la dionisiaca superabundancia de Nietzsche y desbordó su intelecto psicológico se revela al fin con los modernos en toda su pureza.” (Jung, 2005).

Ulises -y Zaratustra- es un “*document humani* de nuestro tiempo y más aún: es un secreto. Es muy cierto que puede desatar a los espiritualmente atados y que su frialdad hiela hasta la médula el sentimentalismo, e incluso el sentimiento normal. No obstante, estos efectos saludables no agotan [en ambos casos] su esencia” (Jung, 2005, p. 137). No debe enviarse al espíritu, enseñó Zaratustra. Sería exagerado ver en las obras de Nietzsche, Joyce y Goethe -porque Jung introduce al *Fausto II*- la meta última de la transformación, la corona de un sí mismo liberado, pues “todavía falta elevar el estado argénteo o lunar a estado solar. La albedo es en cierto modo alba, pero sólo la *rubedo* representa la salida del sol.” (Jung, 2007, p. 271). Incluso el mismo Nietzsche lo exige: “A la virtud de la columna debes aspirar: más bella y más delicada se va tornando, pero en lo interior más dura y más robusta, cuanto más asciende.” (Jung, 2007).

C) Tercera fase del cambio en la materia onírica: “rubedo”, o de cómo Picasso y Nietzsche convalecen

Se han descrito las dos primeras fases alquímicas representadas por los colores negro y blanco, en ese orden, las dos transformaciones enunciadas por Nietzsche en el Zaratustra, y a los autores que, de acuerdo con los comentarios de Jung, podrían servirnos de ejemplo. A continuación, voy a analizar en un espacio muy corto la cuestión del arte con la tercera sección de *Así habló Zaratustra*, en específico, “El convaleciente”. Ahí Nietzsche hace una recuperación fundamental de la actividad artística -en su forma escrita- como único medio para superar la distancia abismal entre el *sujeto*, tema central de la psicología, disciplina que alcanza, según Laplanche, su verdadera complejidad epistemológica con el psicoanálisis, y el *objeto*, ubicado directamente en la obra literaria, filosófica o de cualquier índole, para ser tomado por real, hasta cuando es leído. La relación entre el objeto de conocimiento y su textualidad, que dice algo sobre el objeto en sí mismo, fue abordada por Jaques Lacan

en *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*. El psicoanalista francés introducirá la sesión con unas palabras de Da Vinci:

Oh ciudades del mar, veo en vosotras a vuestros ciudadanos hombres y mujeres con los brazos y las piernas estrechamente atados con sólidos lazos por gentes que no comprenderán vuestro lenguaje y sólo entre vosotros podréis exhalar con quejas lagrimeantes, lamentaciones y suspiros, vuestros dolores y vuestras añoranzas de la libertad perdida. Porque aquellos que os atan no comprenderán vuestra lengua cómo tampoco vosotros los comprenderéis (Lacan, 2007, p. 184).

El arte no recibe nada esencial de ambos, ni del sujeto ni del objeto de conocimiento; excede a la razón y a la imaginación, pues se abre a la liberación del ser humano creador. Bastará con escuchar nuevamente a Zaratustra, específicamente en “El convaleciente”: Hacia ese destino va el hombre que exclama: “¡Sube, pensamiento abismal, de mi profundidad! Yo soy tu gallo y tu crepúsculo matutino, gusano adormilado: ¡arriba!, ¡arriba! ¡Mi voz debe desvelarte ya con su canto de gallo! ¡Desátate las ataduras de tus oídos: escucha! ¡Pues yo quiero oírte! ¡Arriba! ¡Arriba! ¡Aquí hay truenos bastantes para que también los sepulcros aprendan a escuchar!”

Debe resaltarse que Freud con Jung, como Nietzsche con Joyce, o si se quiere, en las combinaciones posibles de estos nombres, tenían algo en común. Sin poder decir a ciencia cierta de que se trata, a cada uno de ellos le quedan bien aplicadas las palabras de Tehobald de Hoghelande:

A la piedra [*lapis aethereus*] se le dieron asimismo distintos nombres, a causa de la maravillosa multiplicidad de las figuras que aparecen en el curso de la obra [o *labor alquímica*], pues con frecuencia surgen al propio tiempo colores que son cual los que imaginamos en las nubes o en el fuego: extrañas figuras de animales, reptiles o árboles. Y así encontré yo también algo parecido en un libro atribuido a Moisés: Cuando el cuerpo se disuelve se dice que a veces aparecen dos ramas, a veces tres o más y a veces también figuras de reptiles; en ocasiones parece asimismo que se manifiesta un hombre con cabeza y con todos sus miembros sentado en una cátedra (*De Alchemiae difficultatibus* citado en Jung, 2007, p. 292).

No parece que el autor esté sugiriendo una evolución sino la recuperación de una Unidad. Tampoco da a entender que se hayan disipado u olvidado las diferencias, los estilos, las prioridades, el mismo Jung reconoce que, por ejemplo, Ulises va más allá del Zaratustra. Él mismo, Jung, podría decirse, va más allá de Freud.

Dejemos que sea Jaspers quien nos señale la debilidad y fortaleza del pensamiento de Nietzsche:

la verdad última está, para Nietzsche, en la muerte. Zaratustra es el símbolo, pues el anuncio de su verdad suprema -la plenitud de su esencia y el destino de su necesidad- se unifica con la ruina de Zaratustra. ¿Acaso no ocurriría que el hombre quiere la muerte, porque ella es la verdad, y no se quisiera separar de la muerte, por ser ella la no-verdad? La abismal ambigüedad de la muerte en la verdad y de la verdad en la muerte, no ha sido aclarada por Nietzsche (Jaspers, 1963, p. 336).

La debilidad a la que nos referimos es el paso a la tercera fase de la alquimia y encontramos esta vez una similitud entre Picasso y Nietzsche. En primer lugar, aclaremos de qué modo la materia inerte se dinamiza según la labor de los alquimistas. El *albedo* anuncia la salida del sol. Astro rey que no necesita escoger con quien ha de celebrar las nupcias celestes. El primer libro de *Psicología y Alquimia*, “Introducción a la psicología religiosa y a la problemática de la alquimia”, trata precisamente el parangón entre el cristianismo y las prácticas alquímicas. La frase “nupcias celestes” hacen recordar las “bodas del Cordero -Cristo-” según el libro del Apocalipsis. El elemento del rey es el fuego, aquel que regalando luz ciega la razón. El fuego es inestabilidad, pura energía imaginativa, por ello busca complementarse, o bien, asegurar límites que lo contengan, el “anillo del ser” o la “casa del sol”. Seguro que la palabra “débil” no es la más apropiada, sin embargo, en tanto el sol se presenta como incompleto, la fragilidad de la luz media entre la locura, la muerte, la verdad y el entendimiento.

De acuerdo con el comentario de Jung sobre la vida de Picasso, ella no dista mucho de esta descripción. Su obra y su visión del mundo son un tercer modo de entender la naturaleza de las cosas. Tienen por principio la indicación de Nietzsche: “Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar. Para mí - ¿cómo podría haber un fuera-de-mí? ¡No existe ningún fuera! Más esto lo olvidamos tan pronto como vibran los sonidos; ¡qué agradable es olvidar esto! ¿No se les han regalado acaso a las cosas nombres y sonidos para que el hombre se reconforte en las cosas? Una hermosa necesidad es el hablar: al hablar, el hombre baila sobre todas las cosas.” Sobre la afirmación de “no existe exterioridad” Jung va a mostrar que “el arte no objetivo extrae sus contenidos esencialmente de ‘dentro’” (Jung, 2005, p. 152). Este “dentro” no corresponde a lo consciente, pues contiene trasuntos de los objetos generalmente vistos, los cuales, necesariamente han de presentar al menos un aspecto que responda a lo que generalmente se espera de ellos. Pero el objeto picassiano revela algo tan opuesto que puede llegar a parecer que ni siquiera alude la experiencia exterior. No existe ningún fuera, dice Nietzsche y “dentro es invisible e inimaginable”.

La realización alquímica, en este caso, no podría quedar sujeta ni al encaprichamiento del literato, ni a las exigencias del analista. El *rubedo* es el color del autogobierno y la guerra, la pasión y la enfermedad. El *drame intérieur* de Picasso consiste, a la vista de Jung, en ser un “héroe para atravesar los abismos del Hades” Dice: “Me recuerda demasiado a aquel gayo camarada, semejante a un bufón”, del Zaratustra de Nietzsche, que saltó sobre el acróbata que nada presentía, matándolo. Aquí pronuncia Zaratustra aquellas palabras que se cumplieron

en Nietzsche con precisión espantable: “Tu alma morirá antes que tu cuerpo: ¡no temas ya nada!”

D) Última fase alquímica: “citrinitas”. Nietzsche y Jung o el encuentro de Zaratrustra con “el más feo de todos los hombres” al alejarse del ocio

“¡Quédate! Toma asiento aquí cerca de mí, no será inútil.” Invitación de los “iluminados”, escribe Jung, entre ellos: Buda, Cristo, Zaratrustra, Mahoma. ¿El planteamiento de este trabajo nos ayudaría a entender por qué deberíamos “quedarnos”, por qué hacer caso de la invitación? Dificilmente. Tal vez sólo tenga sentido la invitación si nos ponemos a prueba como dijo Nietzsche.

El proceso alquímico concluye necesariamente con la *citrinitas*, el amarilleamiento, la obtención de oro en la forma del máximo conocimiento. Necesariamente de la obra no acabada tenía que venir lo nuevo, lo que no pudo ser dicho, atravesando otra vez las fases de transformación de la *prima materia*. Freud es como el elemento tierra, frío, duro, inerte, Joyce como el agua que no deja de fluir, a veces violentamente, a veces con calma. Así podríamos creer que hemos descubierto la razón de su *Ulises*. Picasso es fuego que lucha. Jung tenía la idea de ser como el aire, sus pinturas nos inducen a suponerlo. No ha sido muy común hablar de las pinturas de Jung como poco se sabe de la música de Nietzsche.

Así habló Zaratrustra es una obra difícil y tal vez sus fuentes originarias que pensó Jung, las que motivaron a Nietzsche a escribirlo, tengan su raíz en la antigua alquimia. Los alquimistas hablaban del quinto elemento y, cerrando el círculo que dibujamos, bien quedaría en Nietzsche. Jung resume así su posición filosófica: la intuición extática de Nietzsche quería arrancar el secreto del superhombre precisamente a la piedra en cuyo interior ese secreto había dormido hasta entonces.

4.4. El ocio como pérdida de la conciencia

En esta segunda parte, mi interés es mostrar que aquello que Jung entiende por arte puede ayudarnos a pensar las expresiones más comunes de la pérdida de conciencia en sí mismo y principalmente, a superar tal pérdida. Ya se han subrayado mucho las crisis del ser humano por alejarse de la vida espiritual, un fenómeno que no es reciente y seguramente volverá a surgir en el futuro; lo que también hace falta es un estudio riguroso sobre cómo se ha interpretado la categoría de lo espiritual antes, durante y después de tales crisis, ocultando con indiferencia el miedo a la muerte.

Podríamos estar ahora mismo en medio de un acontecimiento renovador, del modo como Jung habló del arte, o de la religión o la filosofía, viendo en estos horizontes el resurgimiento

de la contemplación y la cura, despejando nuestras dudas sobre qué es esencial y qué no, por ejemplo, recreando los mandalas, los sueños de bosques o jardines que todo individuo ha experimentado fundamentales; pero se ha adoptado por otro criterio, más que estético es comercial, de vincular el sentido de la creación artística con el ocio del creador-comerciante o el tedio del espectador-consumidor, cuya grave consecuencia, cuyo malestar en la cultura moderna, es definir el arte como producto de entretenimiento, eficaz señuelo del endeudamiento y la insaciedad material que caracterizan al siglo XXI.

Adoptar la perspectiva jungiana podría ser en este instante un comienzo hacia el descubrimiento de nuevas formas de percibir y sentir, devueltas a la pasividad originaria de ser, a la lentitud contemplativa, a la quietud del cambio, por medio del arte. Si éste posee el poder de curar como sostuvo Jung, es porque la conciencia vuelve a su actividad originaria y transformadora: ser en pasividad.

El ocio, al aludir al tiempo libre, expresó al menos en la antigüedad un fin deseable de la actividad humana, algo que experimentar por placer, descanso o diversión. Con la modernidad Occidente sufre una serie de importantes cambios que amplían el significado de las prácticas cotidianas, de los hábitos fuertemente arraigados a la cultura. Después de esto el tiempo libre se vivió como la acción de adquirir para disfrutar, conseguir cosas o hacer cosas cuyo fin era aprovecharse o beneficiarse de ellas. Tenemos un claro ejemplo con los juegos, esos ritos de comunión que entrelazan varios destinos; los juegos que están prohibidos durante el trabajo o el estudio y sólo se permiten en el descanso, recreo o esparcimiento bajo la responsabilidad de quien los propone o los busca. Podemos decir que hoy se juega por ocio, pero el juego cumple una finalidad que ya no es únicamente disfrutar del tiempo libre. Si el ocio ha adquirido otro significado actualmente es porque ahora no hay nada tan evidente en él y por él como la pérdida de la conciencia. Entiendo por conciencia, además del prestar atención a lo que pasa en el mundo, como el contacto con las formas que integran la realidad. Peligrosamente, la falta de conciencia que se convierte en simulación y a lo opuesto a la libertad, es decir, en sometimiento, conduce a definir el arte como entretenimiento, y este hecho es a mi modo de ver una de las posturas que deben discutirse si vemos las cosas de otro modo, si concebimos el arte como un acceso libre a la contemplación y la cura.

A) ¿Entretiene el arte?

Si de acuerdo con Jung, el arte puede curar el alma y despertar la contemplación de la realidad en sus formas más simples, entonces será discutible decir que la finalidad del arte sea entretener si puede alcanzar un mayor horizonte, independientemente de si lo vemos o no. Esto implica aceptar del mismo modo que se debate la postura de los que defienden el canon tradicional de la estética. Jung estaba al tanto desde el siglo pasado que no pude haber un ideal universal de belleza. Me parece que para él hablar del arte implicó inevitablemente volver a la búsqueda de lo espiritual. Nos preguntamos cómo puede el arte curar y despertar

la contemplación si al entrar en contacto con él sólo sentimos que nos entretiene. Dependerá entonces por principio de saber qué es arte y qué no es. En lugar de proponer una técnica específica o un conjunto de acuerdos y consensos entre expertos, Jung habló del arte del que no queda duda en nuestro ser que es creación de nuevas formas con las que entendemos mejor cuál es nuestro papel y lugar en medio de todo. Está claro que no podría dejarle al criterio comercial la última palabra sobre la creación artística. Hay arte donde puedo verme a mí mismo y este fenómeno de proyección y recogimiento abarca tan pocas obras, como a pocos individuos con tal condición, o en determinada necesidad; lamentablemente se nos ha dicho que el arte responde a las capacidades de apreciación únicas en los especialistas y no a las exigencias vitales de cualquier individuo que desea respuestas sobre su situación concreta, por ejemplo, qué hay más allá de la muerte, cuál es el sentido de ser, por qué las cosas son tan efímeras, etc.

B) Entretenimiento contra inteligencia

Parece que la inquietud por las crisis que atraviesa el ser humano encontró en la celeridad y la obsolescencia una salida para ser silenciada. No es común que se acepte discutir el verdadero propósito del arte, el hombre moderno se rinde fácilmente al poder de la propaganda mediática y le convence el papel artificial del arte que se vende, se publicita o se altera. Es una manifestación de su complejidad como producto humano, pero esto es un asunto que trasciende, de ahí sus posibilidades y que haga de sus medios de expresión la principal fuente de renovación de su ser mismo. Los que han buscado acceder al arte para obtener consuelo y alguna mínima tranquilidad ante la enfermedad y la muerte han recurrido a la apreciación directa o indirecta que sigue unida a los grandes museos del mundo. Pero la mirada del alma capta, además de la obra resguardada, las condiciones que hicieron posible la creación de dicha obra; el alma sabe del arte pues está unida a la creación.

En dicha experiencia no cuesta trabajo renunciar al entretenimiento, y la inteligencia puede hacer más al pedir detenernos un momento para ver la propia vida como obra de arte inacabada, como *labor alquímica*. El arte que es para satisfacer el entretenimiento ha dejado de ocultar el misterio de una obra y solo se exhibe como el pedazo de determinado material con precio.

El arte actúa, pues, como hipnosis: adormece nuestra conciencia, pero despierta nuestros impulsos creadores. Con todo, la obra producida por sublimación suscita en el espectador no solamente el deseo de producir, sino además el goce de superarse a sí mismo. Superarse a sí mismo significa no solo crear una obra, sino crearse a uno mismo al crear una obra (cf. Nasio, 2016, pp. 113-114). Una cosa es el deseo de producir y otra el goce de descubrirse mejor de lo que uno era, porque ha logrado atravesar la prueba de la creación.

4.5. Conclusión: la rebelión de las formas

Finalmente, podemos aprender ante cualquier crisis a valorar el arte como algo que está por encima del entretenimiento. Si esto es el resultado de la pérdida de nuestra conciencia a causa del ocio, entonces redescubramos la fuerza creadora y transformadora del arte. Lo necesitamos, para experimentar de nueva cuenta la mirada contemplativa, no basta con admirar el arte, debe interiorizarse. Recordemos que esta comprensión la hemos recuperado del pensamiento jungiano cuyos efectos son evitar el determinismo, tener apertura y desear el cambio.

Para reconocer el arte que puede curar y devolvernos al medio espiritual al cual pertenecemos como seres humanos, se necesita poner atención a las formas elementales del arte. Lograrlo implica ir contra la celeridad y la obsolescencia, implica recobrar nuestro pensar en quietud y concentración. ¿Cómo hará la conciencia para no caer en el engaño de la simulación, es decir, creerse libre cuando realmente es esclava? ¿No es esta la lección, luego de aceptar que, al final, quien dicta la sentencia es el inconsciente? Son preguntas que tal vez deban responderse más allá de lo que puede hacer el arte, pero es seguro que a través de él encontraremos la manera de trascender en manos de la “rebelión de las formas”, expresión insuperable hasta ahora, me parece, del físico Jorge Wagensberg. Decir lo mínimo de su libro *La rebelión de las formas o cómo perseverar cuando la incertidumbre aprieta*, (2004), a favor de la hipótesis que aquí planteamos, supone aceptar por principio que donde existen formas captadas por la conciencia se da un acto natural de creación, de liberación de energía, de coordinación e integración entre pensamiento y realidad.

Tomado a la naturaleza como el espejo de lo que somos, el autor recorre entre ideas científicas, artísticas y filosóficas las formas simples que expresan el tiempo de vida del universo y de todo lo que en él habita, así como sus alternativas de perseverar. Ninguna obra artística supera a la vida como cúmulo de formas simples que han logrado armonizar funciones, acrecentar capacidades, crear horizontes. Pero destaca del texto, al menos en mi lectura, que las formas que se han rebelado al control y la previsión, al cálculo y al determinismo, son las formas de la quietud, lentas y contemplativas en esencia, logradas de un momento inicial de transformación, dentro o fuera de nuestra psique. Ante la zozobra por el fin de la vida, surge la imperiosa tarea de pensar el ritmo acelerado de las cosas, intentando redescubrir el sentido de dejar que ellas se den a su tiempo. Tal vez es hoy mismo cuando debemos estar dispuestos a apreciar todo aquello que implique calma, lentitud y quietud. Sorprendentemente la evidencia empírica muestra la velocidad de las reacciones fisicoquímicas que alteran la realidad, pero del mismo modo prueba que la vida es un fenómeno que se mantiene en constante cambio. Arte y vida comparten así el mismo punto de la manifestación: en la creación lenta y serena llegan a la plenitud de su ser.

En efecto, los objetos de la naturaleza exhiben una armonía y un ritmo. La geología, por ejemplo, traduce el espacio y el tiempo. Cuando la erosión del viento y el agua descubre una pared vertical de una montaña de roca sedimentaria, se pueden observar los finos estratos horizontales. [...] Se puede seguir la sedimentación de materiales en el fondo del mar o de un lago, estación por estación durante cientos de miles de años, a lo largo de unas decenas de metros, cada año, unos pocos milímetros. [...] La biología está repleta de simetrías y de periodos temporales. Las plantas desparraman su fractalidad en hojas, raíces y ramas. Es la interacción de un modelo simple para crear complejidad en niveles de observación progresivamente reducidos. Son ejemplos de ritmos y armonías del entorno dentro del cual se ha fraguado la mente. (Wagensberg, 2013, pp. 288-289).

Defender esta imagen sospechosa, más para quien se sujeta de la rapidez de los cambios, requiere de inteligencia, de tiempo y de esperar la libertad del propio pensamiento, al que le hemos atribuido el poder de acción y poco hemos advertido que pensar integra las formas de la pasividad de ser. A mi modo de ver, ellas trascienden las crisis y se convierten en nuestro más real deseo de vida en plenitud.

Referencias

- Jaspers, K. (1963). *Nietzsche*.
- Jung, C. (1998). *Lo inconsciente. En la vida psíquica normal y patológica*.
- Jung, C. 2011. *Formaciones de lo inconsciente*. Paidós. Psicología Profunda.
- Jung, C. G. 2005. *Realidad del alma*. Losada
- Jung, C. G. 2007. *Psicología y Alquimia*. Tomo.
- Lacan, J. 2007. *Escritos 1. Siglo XXI*. México.
- Laplanche, J. 2001. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*. Amorrortu.
- Laplanche, J. y Pontalis J.-P. 1993. *Diccionario de Psicoanálisis*.
- Nasio, J.-D. 2016. *Arte y psicoanálisis*. Paidós.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*.
- Ricœur, P. 1969. *Le conflit des interprétations*. Seuil. Paris.
- Wagensberg, J. 2013. *La rebelión de las formas o cómo perseverar cuando la incertidumbre aprieta*. Fábula Tusquets Editores.
- Žižek, S. 2008. *Cómo leer a Lacan*. Paidós.

Capítulo 5.

Discurso sobre el *ethos estético*.

Revalorar los oficios para una vida significativa frente al consumismo capitalista

Alexis Uriel Montes Tufiño

5.1. Introducción

He decidido nombrar este texto como “discurso” porque la primera sección que presenta el problema principal tiene bases sólidas, pero la propuesta de solución expuesta en el segundo momento se basa en elucubraciones que cualquier filósofo riguroso podría poner a prueba y desarmar fácilmente. Sea esta advertencia el principal motivo para considerar que este texto es tan solo un ejercicio que intenta pensar la relación entre la enajenación que experimentan los obreros del modelo capitalista y la posibilidad de alcanzar una vida auténtica y llena de significado gracias a las experiencias estéticas vividas preferentemente desde ciertos oficios.

En la primera sección explico brevemente el concepto *enajenación* y su vigencia en las sociedades contemporáneas bajo la figura del consumismo, además de su relación con lo que llamamos una “vida sin sentido”.

En la segunda sección hablo sobre mi propuesta, el ethos estético. Desarrollo lo que entiendo tanto por ethos como por estética, retomando a Yuriko Saito, y lo propongo como un camino para significar la vida desde la cotidianeidad.

En la última sección ofrezco la declaración más radical de mi propuesta: quienes ejercen un oficio están en una posición privilegiada para llevar una vida según el ethos estético: llena de experiencias estéticas y de significatividad, una vida auténticamente humana que vale la pena ser vivida.

5.2. El problema: enajenación y vida sin sentido

El modelo económico bajo el cual se mueven la mayoría de nuestras sociedades contemporáneas es el capitalismo. No es un sistema nuevo, sino que se ha venido engendrando desde la Edad Media y ha atravesado por múltiples etapas hasta llegar a su configuración actual. Es, pues, un fenómeno cambiante. Sin duda el siglo XIX fue testigo de uno de esos cambios en los que, gracias a la Revolución industrial y a los procesos de imperialismo y colonización que se estaban dando a escala global, se expandió de forma agresiva y violenta, y echó raíces en sociedades donde los derechos de los trabajadores no estaban ni definidos ni garantizados. Es en este contexto en el que surge la crítica de Karl Marx, la cual se basa en una amplia mirada del mundo y del hombre. Para nuestros fines, bastará recordar brevemente cuál es la relación que establece Marx entre el hombre y el trabajo:

Para Spinoza, Goethe, Hegel y Marx, el hombre vive solo en tanto que es productivo, *en tanto que capta el mundo que está fuera de él en el acto de expresar sus propias capacidades humanas específicas y de captar al mundo con estas capacidades*. En tanto que el hombre no es productivo, en tanto que es receptivo y pasivo, no es nada, está muerto. *En este proceso productivo, el hombre realiza su propia esencia, vuelve a su propia esencia*, que en lenguaje teológico no es otra cosa que su vuelta a Dios. (Fromm, 1966, p. 41).

En el trabajo, pues, se ponen en juego las capacidades del hombre para aprehender el mundo y, mediante su transformación, realizar su propia esencia. El hombre se realiza a sí mismo en tanto humano a partir de la transformación del mundo que se da en el trabajo. Su obra, hasta cierto punto, comparte su esencia y él se identifica en ella. Esta clave es fundamental para entender uno de los principales puntos que Marx le reprocha al capitalismo de su época: la *enajenación*. ¿En qué consiste esta crítica?

En este modelo económico se suponen dos sujetos libres que celebran un contrato: el capitalista, dueño de los medios de producción, y el obrero, dueño de su propia fuerza de trabajo. Ambos llegan a un acuerdo y el obrero le vende su fuerza al capitalista. Éste, en virtud de su compra, adquiere derecho sobre esta fuerza de trabajo y puede aplicarla según las necesidades de su proyecto. De esta manera el obrero solo ejerce algunas de sus capacidades naturales dentro de los estrechos límites que le marca el patrón en función de lo que se necesita realizar, por lo que su potencial creativo no es necesario y no entra en juego. Más aún, cuando el obrero ha terminado con su jornada laboral, resulta que nada de lo que pasó por sus manos aquel día le pertenece. Este doble “extrañamiento”, el de no sentirse agentes activos de lo creado ni el de reconocerse en el trabajo final, pues ese producto le pertenece al capitalista, es al que se quiere apuntar cuando se habla de enajenación. La enajenación (que se deriva de la palabra “ajeno”, *extraño*, *impropio*) es la experiencia del hombre de sentirse “raro” ante su obra, principalmente porque ni logra identificarse como agente activo ni el fruto de su labor le pertenece. Esto representa una frustración al proceso de autorrealización humana en el trabajo. Es prácticamente como ser pasivo, estar muerto. La enajenación que produce el capitalismo respecto a la actividad laboral y su fruto impide la realización de las sociedades y sus individuos.

Bien se podría objetar que este análisis funcionó para el capitalismo del siglo XIX, pero ya no está vigente, pues hoy en día varias personas se dicen plenas y realizadas con sus trabajos. Es cierto que el capitalismo ha cambiado; las diversas prestaciones de ley en diferentes países como el seguro social, vacaciones, permisos, vales de despensa y acumulación de puntos para casas o terrenos, así como la oportunidad de crecer dentro de una empresa y recibir un salario más elevado, contrastan por completo con las condiciones de los obreros del capitalismo en la naciente época industrial. Sin embargo, de esto no se sigue que las necesidades más profundas del ser humano estén satisfechas. De hecho, la enajenación se mantiene sutilmente oculta por el velo del consumismo:

La sociedad del bienestar ha proporcionado a los trabajadores tiempo de ocio, es decir, tiempo para sí mismos al margen del trabajo. Esto ha hecho que dicho trabajo sea experimentado como una condición desagradable pero necesaria para poder gozar del ocio y de su tiempo, pues es el dinero el que permite entregarse al consumo organizado. De este modo, el trabajador también experimenta que se recupera parte del objeto alineado gracias a su capacidad de consumo. (Pey, 2010, p. 62).

El trabajador sigue dependiendo de las limitaciones que le impone su patrón. Sea trabajando en una línea de producción de autos alemanes o llamando a números de teléfono que se enlistan en directorios para ofrecer servicios de internet y cable a quienes contesten, el trabajador no pone en juego todas sus capacidades y talentos, además de que el fruto de su esfuerzo sigue sin ser suyo. La amplia oferta de productos que intentan seducir al trabajador

y la sensación de libertad para elegir entre todos ellos le hacen aceptar su enajenación con tal de poder acceder al mercado. “No importa la carga de trabajo, lo creativo o alienante que sea; importa que te aporte capacidad de consumo y, en todo caso, el grado en el que te lo proporciona” (Pey, 2010, p. 63). La enajenación se reaviva y se extiende a la alineación de los Otros. Los objetos de consumo se fetichizan y se vuelven medios para “pertenecer” sin necesariamente crear identidades sólidas:

[Hablando de música] Entre los oyentes fetichistas, el aficionado al bricolaje es quizá el más perfecto. Lo que escucha, incluso como lo escucha, le resulta completamente indiferente; a él solo le interesa escuchar y conseguir conectarse al mecanismo público con su aparato privado, sin que por ello él ejerza sobre el mecanismo la menor influencia (Adorno, 2009).

Sin identidad fija, el consumidor tiene la oportunidad de crearse y recrearse en cada producto que adquiere y deviene en un *sujeto líquido* (Pey, 2010, p. 67). Esto, por supuesto, no hace más que llevar el problema de la realización a su cénit, pues “la satisfacción personal no depende de qué consumes, sino de lo que experimentes como una necesidad. Pero sucede que la economía de consumo se fundamenta en la experiencia de una necesidad permanente, una sed inagotable, eternamente apagada y renovada” (p. 72). El consumismo contemporáneo sigue siendo tan enajenante y dañino como hace doscientos años: nos somete a un ritmo vertiginoso de la vida donde lo importante es trabajar para disfrutar y luego reponerse para volver a trabajar; arranca la posibilidad de una vida auténtica, distinta a la propuesta por la lógica del consumo; encandila a las masas con proyectos vitales efímeros que desaparecen tan pronto surge un nuevo producto y las condena a vivir en una perenne búsqueda de plenitud que nunca les satisfará.

Me voy a permitir hacer una digresión con el fin de enfatizar mi preocupación. El escándalo humano, la pregunta por todo lo que es y lo que hace el hombre, se resuelve con la pregunta acerca del sentido. Marx afirma que el ser humano llega a ser tal a través del trabajo y la comunidad, cuando sacia sus necesidades más básicas de homínido y atiende las más propiamente humanas. Si esta labor no se corresponde con sus auténticos deseos y necesidades, es un trabajo raro, extraño, sin sentido. Desde otra postura, el filósofo Ricardo Peter afirma la misma resolución. Para él, toda manifestación cultural —concepto que va más allá de lo que entendemos por “cultura” como “lo culto” o “lo que tiene clase” para abrazar los más mínimos gestos, agradables y desagradables, palabras, ritos, miradas, ciencia, filosofía, religión, comida, armas, etc.... va encaminada a que nos realicemos como seres humanos, esto es, que nos descubramos limitados, que adquiramos la sabiduría del antiguo oráculo de Delfos y nos hagamos responsables de nuestra propia existencia:

La indigencia sustenta el proyecto de realización del hombre como humano. En esto consiste precisamente la originalidad del encuentro del hombre con el límite: en *saberse* desnudo, esto es, necesitado de “abrigo”. En verdad, ser hombre es haber roto con el mundo del no-saber absoluto. (Peter, 2011, p. 60).

Con “límite”, Peter se refiere al umbral existencial y ontológico que tiene el hombre en tanto *Dasein*, ente abierto al mundo y a sí mismo que se exige realizarse mientras ya se está siendo. De alguna manera se encuentra sin fondo y sin un suelo que lo sostenga. Este límite es el que constituye al hombre como un *homo indigens*. “La indigencia es el “logos” de la necesidad. La certeza de la contingencia. La absoluta claridad de la propia incompletud” (p. 50).

Gracias a esta indigencia el hombre es capaz de dotar de sentido a su vida. De hecho, todos sus esfuerzos, entiéndase, todos los productos culturales, se le van en ello:

La indigencia permite al hombre trazar planes, diseños sobre sus necesidades al punto de llegar a manipularlas y crear nuevas necesidades. Es más, a través de las nuevas necesidades, el hombre puede manipular a sus semejantes, a la vez que puede someterse a ellas y ser, asimismo, esclavo, adicto y manipulado por las necesidades creadas. El tabaquismo, el alcoholismo y tantas formas de dependencias hablan de manera sencilla de esa especie de *cultivo* o cultura chatarra que termina afectando al hombre (Peter, 2011, p. 55).

Con este fragmento se encuentran Peter y Marx. En efecto, es por la indigencia que el hombre puede caer en adicciones como el consumismo. Éste sería una forma de cultura chatarra que, en tanto humana, nos dice algo de nosotros mismos, pero no contribuye a nuestra realización humana. En ambos autores se destaca la importancia de que el sujeto cree su propio sentido vital. En el caso de Marx, el trabajo no puede ir desvinculado de las necesidades internas y profundas del trabajador. La transformación del entorno es la manera adecuada para que él también se desarrolle. En el caso de Peter, no solo el trabajo, sino todo gesto que realicemos debe ir encaminado a este objetivo. Podríamos afirmar que el blanco en el que hay que clavar la flecha es en el de la búsqueda y construcción de sentido. De eso va la vida y quien por enajenación o por cualquier otra distracción abandone su autenticidad, será un hombre muerto. Ante este escenario, ¿Qué hacer? ¿Qué puede hacer este aspirante a filósofo que no cuenta ni con los medios ni las fuerzas para revolucionar el sistema económico, pero desea plantar cara al discurso tradicional del capitalismo que ofrece la realización en el éxito económico, la abundancia y la novedad? La propuesta que desarrollaré en el siguiente apartado es la adopción de un *ethos estético*.

5.3. La propuesta: el *ethos estético*

Retomo el concepto *ethos* de la reconstrucción etimológica que hace Juliana González de esta palabra (ἦθος) en la introducción a su libro *Ethos, destino del hombre*. En estos párrafos, González descubre la multiplicidad de aristas que tiene este concepto y la riqueza de sus significados:

El *ethos*... es un modo habitual, continuo, de comportarse, de *ser* en el tiempo; forma de estabilidad y persistencia temporal. Revela también que la “manera de ser” depende de una acción (hábito) y, por tanto, no es algo dado, sino creado, generado por la propia acción (*ethos* se opone, en este sentido, a *physis* y a *pathos*: a la mera naturaleza y al mero “padecer” o a la simple “pasión”). El *ethos* lleva sin duda la idea de estabilidad, consistencia, permanencia, fidelidad a sí mismo e “identidad” temporal. Pero en tanto que acción, el *ethos* implica también dinamismo, movimiento; el *ethos*-hábito no es inerte, sino al contrario, es actividad permanente, libre creación y recreación, libre renovación de sí mismo, desde sí mismo. Es *praxis* y *póiesis*. (González, 1996, pp. 10-11).

Como lo señala en el texto, el *ethos* es un comportamiento, lo que implica una disposición ubicada en el espacio y en el tiempo, es decir, en el cuerpo. El *ethos* no puede quedar reducido a su elemento mental o anímico y realizarse en nuestra habitación con la puerta cerrada, ahí en lo secreto donde solo ve el Padre. El *ethos* es de por sí una forma de habitar el mundo, y si se da en mi cuerpo, tiene necesariamente un impacto en mi dimensión social. Es también una determinada inclinación hacia nuestro constante “estar abiertos al mundo” que adquirimos por voluntad propia, es decir, se vive por elección. Nadie puede imponerme vivir un *ethos*, pues entonces sería *pathos*. En este sentido, adoptar un *ethos* es una manifestación de autenticidad y libertad, de toma de postura ante mi mundo y de resolución de mi persona. Por eso el *ethos* requiere conciencia y compromiso. En efecto, si es una forma de *ser* en el tiempo, entonces es un proyecto a largo plazo, un “sí” a esforzarse por vivir de tal o cual forma. Finalmente, diré que el *ethos* es fecundo. En tanto posicionamiento frente al mundo, el *ethos* no puede dejar las cosas tal como están. Requiere de una transformación del entrono (*póiesis*) que pone cosas donde no las había y que abre mundos hasta entonces cerrados. El *ethos* es el resultado de las felices nupcias entre una disposición interna de ver (vivir) el mundo y de interactuar con él en miras a una vida llena de significado.

Todo lo que he comentado (toma de conciencia de mi ser, resolución libre y auténtica de asumir el sentido de mi vida, transformación del mundo) ha sido la justificación respecto a la cuestión de haber elegido la adopción de un determinado *ethos* como solución al problema que presenté en el apartado anterior. Ahora bien, ¿por qué estético? Porque en las experiencias estéticas encuentro una oportunidad perfecta para cargar de sentido la vida. De esta forma, al hablar de un *ethos estético* me refiero a *la disposición atenta a vivir las experiencias estéticas* cotidianas. Permítanme explicarme.

Cuando pienso en estética tengo en mente algo parecido a lo que pensaba Yuriko Saito en su propuesta de la estética de lo cotidiano (2007, p. 9). Sin embargo, difiero en las experiencias a las que hay que ponerles atención y el porqué. Saito apuesta por reflexionar sobre aquello que normalmente no consideramos como experiencias estéticas y que, sin embargo, pueden llegar a tener implicaciones morales, políticas, económicas, sociales, etc. Se detiene en estudiar aquello que pasamos desapercibidos, como los motivos por los que preferiría apoyar una campaña en favor de la conservación de los delfines o de las ballenas, pero no de las hormigas, o el cómo es que las maneras en las que experimentamos lo limpio y lo sucio, lo acomodado y lo desordenado, entre otras categorías, influyen directamente en la construcción de nuestros juicios morales. (Saito, 2007).

Por mi parte, yo concibo al menos tres sentidos en los que se entiende *experiencia estética*, a saber:

1. Toda percepción que pueda recibir en mi sensibilidad. En este sentido todo se puede entender como experiencia estética, desde la comezón que me causa la etiqueta de mi playera hasta el sabor de un taco, pasando por la sensación de ganas de ir al baño, de sonidos como el del motor de un carro, el frío de mis dedos en una tarde de invierno, el dolor de espalda después de cargar una maleta, etc.
2. Determinada vivencia que de forma inesperada acontece y me eleva a lo sublime, marcando un antes y después en mi vida. Estas experiencias pretenden ser únicas e irrepetibles, prácticamente místicas, de modo que caen en el otro extremo respecto al sentido anterior, a saber, que casi nada puede ser una experiencia estética.
3. Acontecimientos que irrumpen en la cotidianidad a través de nuestros sentidos y abren claros para cargar de significado momentos, proyectos, sentimientos, acciones, sueños, deseos, etc. No se diluyen entre la multiplicidad de estímulos de cada instante, pero tampoco se retrotraen a las Islas Afortunadas donde solo algunos pocos las pueden vivir unas cuantas veces.

Las experiencias estéticas en este tercer sentido, que son de las que yo hablo, están más presentes en nuestro día a día de lo que nos damos cuenta. Suelen ser de distintas intensidades, pero nunca son ni lo tan insignificantes como para no notarlas ni tan maravillosas como para constituir puntos de inflexión en nuestros proyectos de vida. Son esos momentos donde determinado estímulo nos desborda y nos arrebatada de nosotros mismos, lanzándonos a un mundo distinto donde nos damos cuenta de que estamos vivos, de que tenemos seres amados y seres que nos aman, de lo mucho que lamento haberle hablado en cierto tono a un amigo, de lo cómico que se ve en retrospectiva un roce que tuve con un compañero de trabajo y que ahora, más tranquilo, me hace querer perdonarlo y pedir perdón, a la vez que pienso “es parte de la vida, somos humanos”.

Los estímulos pueden ser múltiples y son inesperados: un rayo de luz cayendo sobre mi rostro en determinado ángulo, una canción en el camión rumbo a casa, el olor a ponche en invierno o el del perfume de un amigo, el roce de un material con cierta parte de mi cuerpo, el zumbido de un mosquito en mi oreja, un calambre inesperado a medianoche...

En fin, que difiero de Saito respecto a las experiencias en las que ella se detiene y prefiero éstas porque anteriormente he dicho que “abren claros para cargar de significado” la vida. Vivir experiencias estéticas, pues, nos permiten darle un sentido más profundo a nuestra cotidianidad. No deben ser espacios para responder las preguntas últimas de la existencia, o al menos no necesaria ni definitivamente, sino que basta con que nos ayuden a valorar eventos que en su momento dejamos pasar o nos permitan reinterpretar sucesos que habíamos experimentado de cierta forma. Y si tomamos por cierto lo que dijimos en el primer apartado, a saber, que nos hacemos más humanos, más auténticos y libres en cuanto nos tomamos en serio el darle sentido a nuestra vida, veremos que vale la pena vivir más experiencias estéticas por el simple hecho de amar nuestra vida y nuestra humanidad.

Ahora, si bien las experiencias estéticas están ligadas a estímulos imprevisibles e incontrolables, no por eso no podemos hacer algo para vivirlas más frecuente e intensamente. De hecho, lo mejor que podemos hacer es mantenernos atentos. A esto me refería cuando anteriormente dije que el *ethos estético* es *la disposición atenta a vivir las experiencias estéticas*. Hablo de una tendencia a darme cuenta de lo que sucede en mi cuerpo y mi entorno. Aquí quiero conectar lo que desarrollé en el primer apartado. Muchas veces el ritmo vertiginoso que nos impone la lógica cotidiana del capital nos hace terminar agotados, con la atención puesta en el mañana, en otro lugar. Nos mantiene fuera de nosotros, desconectados, *enajenados*, siempre en busca de un consuelo efímero que nos permita recargar fuerzas para volver a comenzar el ciclo.

El *ethos estético* nos invita a vivir el momento, el instante, a concientizarnos sobre nuestro ahora. Esta pausa nos permite ver el mundo de cerca, más aún, sentirlo a conciencia. La concentración puesta en él ahora nos permite ver detalles que no vemos entre las prisas, apreciar tonos que de otro modo habríamos pasado por alto. De esta manera, el *ethos estético* abre nuestro campo de estímulos y, por probabilidad, aumenta la posibilidad de que tengamos una experiencia estética, lo que se traduce en más oportunidades de significar nuestra cotidianidad.

Respecto a lo que podemos hacer para vivir más intensamente estas experiencias pienso (y esto es solo una elucubración) que la “carga teórica” (por usar frívolamente el concepto de Hanson) con la que interpretamos las experiencias estéticas tiene mucho que ver con la profundidad con la que nos sumergimos en ellas. Me atrevería a decir que mantenernos en una saludable consulta de libros, textos, música, pláticas y demás fuentes de imágenes, analogías y metáforas contribuye a aumentar la fuerza con la que interpretamos y significamos nuestra vida, básicamente porque enriquecen la conciencia de la experiencia, la cual se realiza

menos mientras menos se perciba. No importa si la carga teórica que recibimos es científica, filosófica o religiosa. ¡Cualquiera puede ser buena para llenar de sentido la cotidianidad!

Toca ahora plantear la pregunta que me conducirá a presentar la forma más radical de mi propuesta respecto al ethos estético: ¿Hay algún estilo de vida en el que este ethos se viva de forma más adecuada?

5.4. Los oficios creativos y el ethos estético

De antemano afirmo que todas las personas, en la medida en que tienen sensibilidad y capacidad perceptiva, ya sea en mayor o menor grado, tienen la posibilidad de tener experiencias estéticas. Sin embargo, ya he señalado que este ethos nos invita a llevar un estilo de vida con un ritmo no tan acelerado. Por eso, aunque las personas que viven en la ciudad o en algún otro espacio donde se reproduce la lógica cotidiana del capital y del consumo pueden tener experiencias estéticas, afirmo que será más sencillo mantener esta disposición en contextos donde la lógica de producción sea distinta.

También afirmó que las experiencias estéticas pueden ser más complejas y significativas en estilos de vida que resulten estimulantes, no en el sentido de viajar por todo el globo buscando vivir diferentes sensaciones, sino en tanto que todos nuestros sentidos participen en nuestras actividades cotidianas. De esta manera, un gamer o un integrante de la burocracia no están tan estimulados como un campesino o un pescador.

Además, afirmo que las experiencias estéticas serán más profundas en tanto que se den en contextos que ya de por sí contribuyan a darle sentido a la vida. De esta manera, la experiencia estética que ocurra mientras estoy realizando una compra innecesaria (es decir, mientras esté sumergido en el consumismo) no tendrá la misma profundidad que la que ocurra mientras estoy trabajando en un proyecto cuyo fruto me pertenecerá.

En fin, afirmo, sin demasiado sustento más que la fuerza de las declaraciones que he venido enunciando, que el ethos estético se verá privilegiado en aquellos que vivan en una comunidad no tan inmersa en las relaciones vertiginosas del mercado, que trabajen creando productos con los que se identifiquen y puedan vender para sostenerse y, además, involucren diversos sentidos en esa creación. En mi opinión, no hay individuos más privilegiados para llevar un estilo de vida como el que propongo que los panaderos, los carpinteros y los jardineros; los alfareros, los agricultores y los dulceros; los neveros y los albañiles, etc. Ellos en su labor creadora están sumergidos en diversos estímulos (olores, sabores, texturas, colores, formas, tamaños, temperaturas, sonidos, silencios...) sin verse necesariamente presionados por la lógica del capital. Llevan una vida “modesta” para quienes anhelan vivir en palacios rodeados de lujos y suelen ir “sucios y sudados” para quienes pretender oler a perfume y crema todo

el día. ¡No se imaginan todo el sentido vital que hay detrás de las manos y la frente llenas de tierra, signo de la comunión profunda y estrecha entre el hombre y su mundo!

Como lo comenté en la introducción de este trabajo, mi propuesta no tiene alcances universales. En efecto, no todos pueden ser panaderos, carpinteros y jardineros. Los profesionales van a seguir existiendo, el consumismo seguirá engullendo masas de hombres muertos y el ritmo vertiginoso de las ciudades no se detendrá ni un poco. Lo importante es que se abran nuevas posibilidades de repensar nuestra vida, y una vida buena. Formarse en un oficio, salir de la ciudad y vivir de él se presenta ahora como una posibilidad atractiva y significativa.

Referencias

- Adorno, W. (2009). “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión. En R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Morss & K. Schultz” (Eds.). *Disonancias. Introducción a la sociología de la música. Obra completa, 14*. Akal.
- Fromm, E. (1966). *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- González, J. (1996). *El ethos, destino del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Peter, R. (2011). *El escándalo humano. La verdad de la existencia.*, Dirección de Fomento Editorial.
- Pey, J. (2010). “Alineación y consumo”. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*. (No. 51).
- Saito, Y. (2007). *Everyday Aesthetics*. Oxford University Press.

Segunda Parte: bienestar y salud mental

Los problemas que enfrenta el mundo y México en el desarrollo de nueva tecnología, en torno a la salud pública, la diplomacia internacional, las nuevas exigencias de un mundo globalizado en las relaciones laborales, así como el vínculo de nosotros mismos, etc., deben ser considerados desde una óptica transversal para entender que ahí no solo se juega una cuestión de seguridad e integridad personal o económica, sino es un eje constitutivo del bienestar y la salud mental. Ya hemos mencionado que éste tiene que ser considerado como mínimo desde enfoque biopsicosocial. Las dificultades que atravesamos en las enfermedades o padecimientos con nosotros mismos y en nuestra relación con los demás, así como con las instituciones que el ser humano ha constituido en la historia para su sustento y progreso de sí, tienen que ampliarse a una mirada humana que a veces es olvidada por la rigidez científica, así como las prácticas burocráticas. Los afectos, el cuidado de los demás y las formas de comunicación intra e interpersonal requieren disposiciones y métodos distintos para poder entrever en ellos nuevos retos y probablemente nuevas vías de resolución ante las muestras del dolor humano. No olvidemos que la salud en sus más altos objetivos se propone la bien estancia de lo humano en todas sus esferas y en relación con el mundo que habita. Es por ello que en este apartado se intenta lograr un diálogo de las problemáticas antes mencionadas para la dignificación de toda la vida. Incorporando la afectividad, la fragilidad y la vulnerabilidad humana que a todas y a todos nos constituye.

Capítulo 6.

Erich Fromm y la enfermedad del progreso como fruto del miedo a la libertad

Tomas Arenas Ortiz

6.1. Introducción a la patología de la normalidad

Erich Fromm desarrolla la idea de patología de la normalidad en su obra *Psicoanálisis de la sociedad* publicada en 1955, en la cual retoma la postura freudiana ya que hay que entender que Freud fue el primero que dilucidó cómo la modernidad se percibía optimista del progreso, es decir, que hay un camino libre para el pensamiento racional.

En tal sentido, Fromm señala que esta confianza en la razón puede llevar a ignorar aspectos fundamentales de la naturaleza humana, como la dualidad de nuestros deseos y miedos. Al hacerlo, las personas tienden a rechazar las implicaciones de sus decisiones y su compromiso

con la verdad, tanto para sí mismas como para los demás y por esta verdad ignorada, es que somos sujetos sin propósito ontológico y tendemos a la muerte.

Por su parte, Freud, al desarrollar su enfoque clínico en psicología, enfatiza que vivimos en una cultura que valora la razón, pero hay aspectos fundamentales de nuestra naturaleza humana que provienen de conflictos y luchas primordiales, es decir, tarde o temprano descubrimos que carecemos de propósito. Según el padre del psicoanálisis, estas tensiones y conflictos no pueden ser eliminados de nuestra psique, pues son parte de lo que somos, desde el nacimiento somos herederos de una gran incógnita: ¿cuál es el sentido de ser humano?

Si bien Fromm retoma la idea de Freud, propone avanzar más allá del psicoanálisis clásico, puesto que Freud critica cómo la modernidad tiene implicaciones en nosotros, qué nos hace comportarnos según los cánones establecidos donde el hombre ha diseñado su propia prisión. En otras palabras, el psicoanálisis clásico no se centra en cómo rechazamos la verdad de nuestro ser y nos entregamos a las prácticas patologías. Por ello Fromm propone una alternativa más positiva basada en la fraternidad y la justicia.

6.2. Patología de la normalidad

La sociedad contemporánea en la que nos movemos en todo momento afecta al individuo valiéndose de los discursos que permean el entorno; por ejemplo, el argumento que avala el consumismo en el cual los individuos están constantemente orillados a comprar, puesto que están dispuestos a lograr determinada forma de vida.

Las exigencias nunca dejan de crecer por parte del tejido social, se espera que el individuo dé todo de sí mismo; podemos poner el siguiente ejemplo: un jefe que pide al trabajador una tarea fuera de su carga habitual, entonces, espera que su subordinado sea eficiente en ambas cosas.

De la misma manera, la comunidad evalúa la prosperidad al tener éxito desde un ámbito económico y material, lo cual provoca que el individuo genere una dependencia hacia el sistema, como indica Fromm en su libro *El corazón del hombre*: “el hombre no es más que el producto de normas culturales que lo moldean” (Fromm, 2015, p. 149), de ahí que surja la dependencia del sujeto al tejido social.

El riesgo de centrarnos en prosperidad material es que omitimos partes esenciales de la condición humana como la salud mental, porque en los sistemas sociales actuales se busca la comercialización de los cuerpos debido a que genera ganancias.

Podemos observar la disparidad entre salud mental y ganancias económicas, sobre todo en naciones “desarrolladas” así como lo indica Fromm en *La patología de la normalidad*:

Nos dicen que en Estados Unidos se gastan unos mil millones de dólares al año en asistencia psiquiátrica y que aproximadamente la mitad de las camas hospitalarias están ocupadas por enfermos mentales. Y tales estadísticas son aún menos halagüeñas, y algo desconcertantes, e incluso significativas, examinando los datos de Europa. Vemos aquí que los países quizá más equilibrados, anclados en la seguridad burguesa, como Suiza, Suecia, Dinamarca y Finlandia, son los países que tienen la peor salud mental, es decir, muchísimos más casos de esquizofrenia, suicidios, alcoholismo y homicidios que los demás países europeos. (Fromm, 2024, p. 17).

El problema de la salud mental conlleva ciertos riesgos tanto para el equilibrio de la normalidad como para la generación de riquezas; por tal razón, ahora se habla del proceso del tratamiento de los cuerpos, es decir, se clasifican en sanos o los que funcionan, y los insanos, los que deben alejarse.

Los cuerpos insanos se presentan como enfermos y deben aislarse del resto de la población, como Fromm menciona, surge todo un movimiento pro-higiene, sobre todo en Estados Unidos y Europa donde por ser países desarrollados, proliferan los colapsos de los individuos y se apartan aquellos que son proclives a romper la normalidad.

La pregunta de mayor peso es entonces: ¿cómo existe la normalidad? Fromm contesta:

Se da por entendido que: 1) toda sociedad es normal; 2) enfermo mental es el que se desvía del tipo de personalidad favorecido por la sociedad y, 3) la sanidad psiquiátrica y psicoterapéutica persigue el objetivo de adaptar a cada uno al nivel del hombre medio, sin preocuparse de que este hombre medio sea o no sea ciego. Solo cuenta que no esté adaptado y no perturbe el tejido social. (Fromm, 2024, p. 20).

La normalidad surge para regular a los individuos de tal manera que existan cuerpos homogéneos, pues es redituable para las sociedades occidentales, por ello nuestro autor señala que hay una presión sobre el individuo al dar lo mejor de sí mismo con un parámetro. En este sentido, la normalidad compara sujetos y a aquellos que no puedan encajar dentro de los parámetros se les aparta puesto que no son favorables para el tejido social. La sanidad psiquiátrica se presenta como lo que puede rehabilitar al sujeto enfermo mental, pero también como lo que puede resguardarlo para que, como bien señala Fromm, no perturbe a las comunidades.

El individuo no aspira a esa normalidad, pero se ha enconado en todos los rincones de la sociedad; es quien determina lo bueno y lo malo: “Lo bueno y lo malo es cuestión de opiniones. En lo esencial, no hacen sino manifestar lo que se hace y se prefiere en una cultura, y no en otras. Lo que en una cultura gusta hacer a la gente lo llaman bueno y, lo que no le gusta, lo llaman malo” (Fromm, 2024, p. 21).

Si la cotidianidad de la sociedad produce un esclavismo, ¿por qué no vamos en contra del sistema? Fromm dirá:

Podría opinarse que toda sociedad viva tiene un interés legítimo y absoluto en cierto grado de conformidad, un interés al servicio de la supervivencia de esa sociedad, que ha de cumplir con su propia estructura y su personalidad social. Lo que ocurre realmente es que se insiste demasiado en esta conformidad” (Fromm, 2024, p. 22).

Pero la conformidad solo es resultado de un miedo profundo a salir de los moldes preexistentes, es decir, el hombre ha dejado de lado la empatía hacia los otros miembros de la civilización que son distintos, hasta convertirse en un autómatas.

El individuo depende en gran medida de la sociedad porque lo protege y consuela en contra del miedo a la realidad. Es por ello que renuncia voluntariamente a su individualidad y se rige por las modas que surgen en la sociedad que lo subsume.

La sociedad le pide que renuncie a su identidad y que se aleje de la naturaleza que tiende a la muerte. En otras palabras, la naturaleza es la que perturba al hombre; por tal motivo, se refugia en el colectivo social, decide ignorar toda identidad y evita buscar la unidad homogénea que le dé consuelo. Por eso, Fromm menciona:

El tercer rasgo característico de la sociedad moderna es haber creado una ciencia y una práctica que nos han permitido combatir, dominar la naturaleza en un grado inaudito. Perfectamente cierto, pero nosotros, los hombres orgullosos que una vez decidimos dominar la naturaleza, nos hemos convertido en esclavos de la maquinaria que hubimos de crear para tal fin (Fromm, 2024, p. 26).

¿Cómo enfrentar la realidad de la muerte sin pervertir el tejido social? Cada persona necesita enfrentar su miedo y ser libre.

6.3. El miedo a la libertad

Antes de responder cómo la sociedad teje la normalidad y cómo el hombre irónicamente se individualiza y entrega a los fines comerciales para colapsarse a sí mismo, hasta la enfermedad mental, debemos ver primero por qué entra en este juego perverso de entregarse a la esclavitud.

Fromm señala cómo es que el ser humano, si bien proviene de la naturaleza, no es un ser que habite tranquilamente en ella, pues los hombres la adaptan para que tenga las condiciones adecuadas y le favorezcan, pero todo el conocimiento que se genera lo aísla, así que “el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo lo hizo un extraño en el mundo, aislado, solitario y amedrentado” (Fromm, 2015, p. 152). Este saber le hace creer que puede trascender su medio natural. A la naturaleza se le concibe como una madre y al humano como un recién nacido desvalido que se gesta dentro de su vientre, pero que al nacer sufre una separación dolorosa, ya no pertenece a la madre y tampoco sabe defenderse del mundo.

La existencia humana empieza cuando el grado de fijación instintiva de la conducta es inferior a cierto límite; cuando la adaptación a la naturaleza deja de tener carácter coercitivo; cuando la manera de obrar ya no es fijada por mecanismos hereditarios. En otras palabras, la existencia humana y la libertad son inseparables desde un principio. La noción de libertad se emplea aquí no en el sentido positivo de “libertad para”, sino en el sentido negativo de “libertad de”, es decir, liberación de la determinación instintiva del obrar (Fromm, 1977, p. 58).

Lo que perturba es la incertidumbre procedente de la manera de actuar en libertad, ella construida y recreada por el mismo hombre. Dada la naturaleza de esa libertad, se entiende que no tiene un rumbo fijo. Diremos que, caso contrario, los animales se rigen por el instinto, donde las crías desde el momento de su nacimiento saben y deben cuidarse del depredador; por otro lado, los hombres aprenden a sobrevivir, puesto que no existe algo biológico que nos motive a existir. Curiosamente, esa misma debilidad marca el desarrollo de nuestra especie:

El problema del hombre es que, al apartarse de los animales, él no encuentra su lugar en la naturaleza, es lo que lo lleva a adaptar a la naturaleza a sus entornos: “modifica su papel frente a la naturaleza, pasando de la adaptación pasiva a la activa: crea. Inventa instrumentos, y al mismo tiempo que domina a la naturaleza, se separa de ella de más en más” (Fromm, 1977, p. 59).

Al adaptar la realidad parece que trascendemos la naturaleza, pero consecuencia de trascender es ignorar nuestro origen, entregamos nuestra seguridad a artefactos, los cuales nos permiten estar en la naturaleza. Como lo explica Fromm, adaptar y trascender la naturaleza es comparable al mito de Adán cuando fue expulsado del Edén, ya que en un principio convivía de manera armoniosa con el jardín divino, pero cuando fue expulsado ganó libertad, más ignora cómo manejarla, como hacerse responsable de ella.

Dimos el primer paso hacia la humanización al transformarnos en individuos. Este es el primer acto de libertad. El mito subraya el sufrimiento que de ello resulta. Al trascender la naturaleza, al enajenarse de ella y de otro ser humano, el hombre se halla desnudo y

avergonzado. Está solo y libre, medroso e impotente. “La libertad recién conquistada aparece como una maldición, se ha libertado de los dulces lazos del Paraíso, pero no es libre para gobernarse a sí mismo, para realizar su individualidad” (Fromm, 1977, p. 60).

6.4. Breve conclusión

La libertad, pese a que aparece como una maldición porque aísla al sujeto, es compensada con una supuesta felicidad, pues todos los hombres “aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo” (Freud, 1968, p.10). Las máquinas que inventó el hombre, las cuales están fuertemente vinculadas con el placer, llevan al sujeto a ignorar su propia prisión, pues el hombre al ser inseguro necesita algo que alivie su preocupación, y el placer lo consigue pues es todo un mecanismo, como lo explica Freud:

Como se advierte, quien fija el objetivo vital es simplemente el programa del principio del placer; principio que rige las operaciones del aparato psíquico desde su mismo origen; principio de cuyas adecuación y eficiencia no cabe dudar, por más que su programa esté en pugna con el mundo entero, tanto con el macrocosmos como con el orden del universo se le opone, y aun estaríamos por afirmar que el plan de la Creación no incluye el propósito de que el hombre sea Feliz. Lo que en el sentido más estricto se llama felicidad, surge de la satisfacción, casi siempre instantánea, de necesidades acumuladas (Freud, 1968, p. 10).

Podemos repensar cómo la libertad del hombre de trascender lo convierte en un sujeto inseguro; no sabe cómo llevar su vida y es una experiencia que le produce conflicto sumergiéndolo en una clase de vacío. Además, no sabe descifrarlo, la normalidad se presenta como una manera inmediata con la que el individuo puede ignorar su falta a través de modelos establecidos. Se espera que en la normalidad no haya diferencias, ni posibilidad de opción, solo esclavitud, escribe Fromm:

Nosotros estamos quizá más dominados por los artificios creados con nuestras máquinas que dominado está el hombre de muchas culturas por la naturaleza que no ha aprendido a dominarla forma en la cual se quiere llegar a la trascendencia es la errónea, pues como diría Fromm el narcisismo es la esencia de todas las enfermedades psíquicas graves (Fromm, 2024, p. 27).

Por tanto, lo que tenemos que buscar no es una prosperidad basada en el narcisismo, sino regresar a la sensibilidad y ser compasivos con lo distinto y lo no humano, dicha práctica nos puede dar un alivio efectivo para recuperarnos del enorme vacío que producen los modelos normativos.

Referencias

- Freud, S. (1968). *El malestar en la cultura. Obras completas volumen III*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Fromm, E. (1964). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fondo de cultura económica.
- Fromm, E. (1977). *El miedo a la libertad*. Editorial Paidós.
- Fromm, E. (2015). *El corazón del hombre, su potencia para el bien y para el mal*. Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2024). *La patología de la normalidad*. Editorial Paidós.
- Ubilla, E. (2009). “El concepto de salud mental en la obra de Erich Fromm”. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, 47(2), 153-162. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272009000200008>

Capítulo 7.

De la rivalidad fraternal a la rivalidad entre estados: un estudio desde la patología comunicacional

Mariana Juárez Reyes

Como preámbulo, Bertalanffy (1986) afirmó que la Teoría General de los Sistemas “es una formulación y derivación de aquellos principios que son válidos para los sistemas en general” (p. 32), de tal manera que, tanto los sistemas familiares, como los sistemas estados comparten principios que son útiles para su comprensión.

Este ensayo busca establecer una comparación entre las relaciones de rivalidad entre hermanos y las que ocurren entre estados; y a partir de dicha comparación se busca poder comprender cómo surgen las rivalidades, los elementos que contribuyen a que se mantengan y preserven; y en algunos casos, cómo se posibilita que escalen a niveles de conflictos y violencia.

En la primera parte de este trabajo se expondrán de manera general las características que comparten ambos sistemas: fraterno y estados; posteriormente se expondrán los resultados de las interacciones inadecuadas en ambos sistemas y las repercusiones que producen; y, por último, se propondrán herramientas que permitan contemplar una alternativa ante los conflictos de la rivalidad con el propósito de frenar una escalada de violencia, hostilidad y deterioro social.

7.1. Introducción

La familia es el primer grupo al que pertenecen las personas, por ende, proporciona a sus miembros las herramientas que le ayudarán al desenvolvimiento general en otros contextos: sea escuela, trabajo, familias extensas, etc., siendo así determinante para el desarrollo individual y social (Acevedo y Vidal, 2019). Por otro lado, los Estados también son una entidad en la que el individuo se forma y adquieren sus principales valores, identidad y desarrollo. Esto es, en ambas construcciones el individuo se forma y adquiere su identidad y pertenencia, por lo que el individuo es primordial en este estudio.

Tanto las familias como los Estados, además, serán analizados en el presente trabajo como sistemas abiertos, puesto que se mantienen en interacción y con influencia externa (Rivas-Santiago 2022), es decir, tanto las familias, como los Estados interactúan con otras entidades de manera constante, de manera que generan interdependencia, mista que es el resultado no sólo de la interacción, sino de las repercusiones que se presentan en ambos sistemas (Floréz y Thomas, 1993).

Del mismo modo, tanto en las familias, como en los Estados podemos encontrar rivalidades, ya sea en un sistema familiar, la rivalidad entre hermanos; ya en un sistema global, la rivalidad entre Estados.

Por tanto, comprender ambos fenómenos nos posibilita para desarrollar estrategias que permitan al menos a alguno de los elementos involucrados en cualquiera de las rivalidades entender lo patológico de la relación establecida, y posteriormente limitar las interacciones que sostengan el potencial avance problemático, razón que hace medianamente posible frenar una escalada de violencia, hostilidad y deterioro social.

7.2. Características compartidas

Minuchin y Fishman (2004) refieren que el individuo analizado como unidad contiene características de sí mismo, pero a su vez otras que surgen de las implicaciones históricas y del contexto social en los que se involucra, de tal suerte que el sí mismo es también producto

de la interacción con lo social; por su parte, Haley (1995); Acevedo y Vidal (2019) y Rivas-Santiago (2022) comparten la idea de que es necesario entender y concebir al individuo como un sistema que si bien contiene elementos únicos, adquiere una importancia diferente, y mayor al ser analizado como parte de un sistema más amplio, esto es, la globalidad: entendida por Floréz y Thomas (1993) son las cualidades del sistema que son mayores a las cualidades que cada uno de los miembros tienen por sí mismos, es decir, las particularidades que cada miembro brinda en pro al sistema estado o al sistema familia, estableciendo así, otra característica de los sistemas que es la organización, o bien, la forma en la que se genera y preserva una determinada estructura tanto de los elementos, como de la totalidad.

Capello (2018), tras llevar a cabo junto con Bejar una interpretación de la psicología política, definen la identidad como: “el sentido de pertenencia de las instituciones del Estado” (p. 1), que es complementada con otras identidades, esto es, la interacción e interdependencia: puesto que tanto los estados, como el sistema familiar son sistemas abiertos, se encuentran en interacción y reciben influencia del exterior, esta influencia genera que se desarrolle una interdependencia, es decir, que las acciones de cada Estado, de cada miembro de la familia, o de cada hermano no sólo tengan repercusiones, sino que retroalimenten las respuestas de ambos en un orden mutuo y continuo.

A partir de lo anterior es posible afirmar que la principal característica con la que podemos analogar al individuo y a cualquier Estado es que si bien son una unidad, esta adquiere matices mayores y más significativos en función de su análisis en un suprasistema, además, cada elemento contribuye a desarrollar insumos importantes para el funcionamiento del sistema, sea contemplar las características del estado, de la familia; como sus ecosistemas y las principales fuentes de desarrollo y mejoramiento.

Moscovici, retomado por Capello (2018) alude a esta misma característica al afirmar que la representación social consiste en valores, ideas y prácticas que involucran dos funciones: 1) establecer la manera en la que el individuo interactúa en el mundo, y 2) posibilitar la comunicación y por ende el intercambio social.

Estas atribuciones que se dan hacia la representación social nos permiten incluir a la familia como elemento de este espectro, puesto que contiene valores, ideas y prácticas, posibilita al sujeto en el mundo y además tiene implícita la comunicación. Waltzlawick *et al* (1967), en la teoría de la pragmática de la comunicación humana, y como sustento de su primer axioma de la comunicación muestran que toda conducta es comunicación, es decir, todos estos aprendizajes que se obtienen en el entorno familiar son el punto de partida del sujeto para vincularse con el mundo fuera del sistema familiar, y también lo son para el establecimiento de todos los aspectos sociales.

En congruencia con ello también Minuchin (1974) menciona que el sujeto es parte del proceso que se establece en lo social, ello puesto que es un miembro no sólo activo, sino reactivo e interdependiente de la sociedad. En conclusión, tanto Capello (2018), como Minuchin (1974) comparten la idea de que es necesario ubicar al individuo como parte de un espectro más amplio, de una sociedad, misma que en intercambio, y más aún, en interdependencia, es modificada por el sujeto, y donde el sujeto se modifica ante ella; Lorenzon (2020) agrega como característica de los sistemas, la búsqueda de objetivo o metas conjuntas, donde podemos identificar que si bien cada estado y/o cada familia tienen metas diferentes, éstas siempre van encaminadas tanto a su progreso, como a su bienestar.

A partir de todo lo anterior, es posible afirmar que todos estos elementos han sido comprendidos por los estados para poder explotar y abrir al máximo sus objetivos y apreciar sus potencialidades; en las familias, la organización que llevan a cabo es la mejor que pueden desarrollar con la cantidad de elementos que el sistema familiar logra identificar como propios.

7.3. Resultados de interacciones inadecuadas

Si bien entonces las características de cada miembro son importantes y únicas en cuanto a las aportaciones que hacen a su sistema, también al ser entendidas como sólo una parte del sistema en completas podrían ser valoradas como más o menos relevantes, esto genera una perspectiva de desigualdad; una desigualdad que emerge como resultado de un contraste entre las diferentes aportaciones de otros miembros.

Es por tanto importante resaltar que todos los Estados y todos los hermanos comparten entre sí, la misma jerarquía, puesto que, sin importar el número de hermano que ocupen o lo recién que sea la formación de un Estado, todos poseen el mismo valor en cuanto a identidad, unicidad, derechos, oportunidades y una repartición equitativa de beneficios y obligaciones.

La desigualdad entonces fundamenta la rivalidad: aquello que no es “justo” o que es considerado una menor contribución o importancia en comparación con el otro, esto es, aunque los Estados compartan características similares en función de soberanía, existencia de monopolios, etc.; esta puede ser etiquetada como menos satisfactoria en comparación con los monopolios o las aportaciones de otros Estados, por ende, las repercusiones monetarias y hasta el reconocimiento mundial son considerados injustos; por su parte, en el ámbito familiar, el hacer manifiesta la “injusticia” en repartición de afecto, obligaciones y concesiones también genera un papel clave por la propia comparación.

Kosík (1967), evidencia las prácticas manipulativas y señala que el hombre no solo es manipulador, sino es objeto de manipulación, es decir, se genera un fenómeno de manipulación

mutua, entendida esta como la absorción del sujeto en el mundo por todo lo que ya está dado y que tiene que asumir, todo ello por mero ejercicio mecánico. Sin embargo, cabe aquí preguntarse si dicho ejercicio mecánico no bien conlleva elementos propios de necesidades afectivas que deben cumplirse para poder obtener beneficios en el microsistema familiar, como reconocimiento, aceptación, favorecimiento, privilegios en comparación con otros miembros de la misma jerarquía, es decir, en el ámbito familiar.

Beck (1997) por su parte refiere a la globalización como aquel fenómeno que se genera también por un favorecimiento, empero, en este caso, a determinadas unidades de la sociedad mediante elementos que le otorgan poder, este mismo fenómeno es observable en las dinámicas familiares ya referidas, pero si bien podemos detectar que en la globalización esta estructura surge en función de dar beneficios a empresarios, estos serían figuras de autoridad muy definidas en comparación con la familia, pero, ¿qué otras implicaciones intervienen para llevar a cabo ese ejercicio del poder?

Ianni (1996), ilustra de manera precisa al capitalismo como desigual y contradictorio en cuanto a la producción, distribución e intercambio, donde se presenta una totalidad global, no equitativa, sino con tendencia a la diferenciación, esto mismo puede también ser analogado en la familia, donde si bien los discursos parentales suelen ir encaminados hacia la igualdad de los hijos en lo que se les brinda o el afecto. Esta no existe en otros ámbitos, como la distribución de las labores, las recompensas, reconocimientos, etc.

Ceceña (2021) por su parte refiere al capitalismo como un orden mundial que busca crear reglas y formas de comportamiento iguales en apariencia, pero que encubren relaciones de poder asimétricas cuyos objetivos se establecen en función de sus intereses creando de este modo los estados imperiales.

Respecto a la forma en la que se establece la rivalidad fraternal, es posible también reconocer el fenómeno citado por Ceceña, donde se establecen entre hermanos relaciones de supuesta igualdad, que, sin embargo, podrían encubrir una comunicación incongruente, con mensajes poco claros o contradictorios entre sí que impidan al individuo saber a cuál dar relevancia.

Dentro del trabajo clínico psicoterapéutico con familias, o en el mismo ejercicio de la psicoterapia individual es posible encontrar como objeto principal o consecuente de trabajo propuesto por el consultante la relación poco o nada satisfactoria con un hermano; generalmente tras indagar un poco, también se hace posible observar que los padres suelen tener un papel activo en esta dinámica fraternal, puesto que desde la perspectiva del paciente suelen estos tener conductas y/o tratos desiguales con los hijos, y en este punto es importante destacar que quien asiste a psicoterapia problematizando esta situación suele ser el menos favorecido en dicha relación fraternal.

Otra característica que fácilmente sale a la luz es la negación por parte de los padres y/o hermanos de dicho favorecimiento, este es un aspecto importante, ya que se pone en duda la percepción del paciente identificado, además de que contribuye a percibirle (por todos los demás miembros de la familia) como poco apegado o “ajeno” a la dinámica familiar grata; ¿cómo sabremos si ello es sólo percepción errada?, ¿es posible que encontremos en los Estados Nación discrepancias que escalan respecto a percepciones erradas?, ¿podrían así comprenderse las guerras?

Watzlawick *et al* (1967) señala respecto a su tercer axioma, que toda comunicación tiene puntuación de secuencia de hechos, esto se refiere a que, si se lleva a cabo un análisis de las percepciones que surgen en cada uno de los involucrados en una interacción o comunicación, y estas son discrepantes, tras un largo periodo de tiempo generan estados de desacuerdo que cada vez irán en aumento, generando así percepción de locura o maldad.

Ahora bien, para referir percepciones es importante entender que todo intercambio o comunicación genera un nivel de compromiso entre los participantes, de tal suerte que el compromiso que involucre a dos sujetos con una adecuada interacción será más satisfactorio que el que ocurra en relaciones hostiles, ¿también con naciones hostiles?, ¿cómo se lleva a cabo la idea de una relación hostil?

Primeramente podemos afirmar que a través de lo que consideramos una relación injusta de una figura de autoridad en la comparación que se establece entre el trato del Estado-hermano con otro Estado-hermano; posteriormente con el desarrollo de ciertas historias que no sólo ubican una situación injusta, sino que conllevan a la progresión de esa injusticia; en el caso de historias entre hermanos una comparación establece el inicio de la secuencia de más comparaciones donde se establecen cada vez más las diferencias entre hermanos, ¿no es análoga esta situación a la forma en la que se ubican los inicios de los conflictos bélicos entre Estados?

Una vez que se han establecido las secuencias, éstas son reiteradas a lo largo del tiempo, situando a cada uno de los involucrados en una posición cada vez más alejada de la posición del otro, además proponiendo una definición tanto de sí mismo, como del otro, proponiendo al Estado- hermano como agresivo, violento, salvaje, y aunque dicha etiqueta puede ser negada o aceptada por el Estado- hermano, las interacciones entre ambos quedan ya determinadas, y por si fuera poco, todo esto es sustentado con la movilización mediática de cada Estado- hermano.

Otra forma en la que las interacciones evolucionan de manera patológica se establece a partir de la negación de los tratos desiguales entre Estados-hermanos: Watzlawick, *et al*, 1967 refiere que hay una patología comunicacional que surge tras realizar una afirmación (en este caso de igualdad), posteriormente una negación a la afirmación anterior (repartición

inequitativa de bienes, servicios, oportunidades, reconocimiento, afecto, etc.) y por último y de manera obvia, un inadecuado funcionamiento del sujeto al relacionarse con el mundo (suprasistema), de tal suerte que se genera una desigualdad basada en la vivencia misma, que brinda no sólo elementos atribuibles a la percepción, sino que son un parteaguas para definir o desarrollar las interacciones propias de la dinámica familiar, y justamente estos son los componentes posibilitadores de lo que referiré como la patología familiar, brevemente expuesta a continuación:

1. Relación poco satisfactoria en una dinámica familiar caracterizada por desigualdad en el trato con los hijos.
2. El hijo desfavorecido se anima a expresar o cuestionar la dinámica familiar.
3. Imposibilidad de definir la relación, esto es: todos los miembros del sistema a excepción del sintomático niegan dicha desigualdad.
4. El miembro sintomático queda inmerso en una relación de la que no puede escapar.
5. El miembro sintomático a su vez interactúa con otros sistemas (laboral, escolar, etc.) a partir de una relación poco clara.

Ahora, si esta situación familiar puede analogar al capitalismo, valdría la pena preguntarse:

¿Puede un sujeto relacionarse satisfactoriamente con un hermano a sabiendas que las condiciones proporcionadas por los padres son desiguales y que ello es negado bajo la declaración de igualdad general para ambos hijos?

¿Puede un estado-hermano relacionarse económicamente con otro de manera satisfactoria si sabe que hay favorecimientos claros respecto a economía, monopolios, etc. y que son negados por el capitalismo bajo la justificación de buscar el bien común?, ¿Esto se puede analogar a la patología social?

Desde mi perspectiva cumple con los elementos para lograrlo, y como prueba de ello se encuentra el grado de violencia desmedida, la falta de identidad nacional, la carencia de empatía hacia el otro: feminicidios brutales a lo largo del territorio nacional, homicidios bajo excusas de amoríos, suicidios masivos de comunidades indígenas para no vender sus territorios por unas pocas monedas, etc.

Todos estos atroces ejemplos mencionados nos indican a mi parecer una maximización de las injusticias llevadas a cabo en un sistema familiar patológico, donde el sujeto desfavorecido repite patrones de injusticia y desigualdad que a su vez también le favorecen en comparación con otros, y que también niega si alguien valientemente los cuestiona: como muestra de ello es la legitimación de la violencia por medio de la institucionalización, referidos por Ravazzola (1997) como sistemas de control, donde una estructura autoritaria enmascara sus decisiones

“como si” fueran tomadas por un sistema completo, ¿esto no es acaso el capitalismo desde la perspectiva ya referida de Ianni?

En conclusión, tanto el capitalismo como su producto directo, es decir, la globalización, son la macro expresión de las patologías familiares, donde es necesario el desarrollo de estrategias que contribuyan a un cambio significativo que impacte lo social, familiar, estados-nación, etc. en el orden más favorable, mismo que es la familia.

7.4. Alternativa a los conflictos de rivalidad Estados-hermanos

Este trabajo propone la necesidad de definir relaciones, esto es, hablar de aquello que podría mantenerse oculto o poco claro, en palabras de Virginia Satir (1976) ahondar en las barreras familiares, con el objetivo de favorecer la apertura en aquellos puntos incómodos y poco satisfactorios de las relaciones familiares, esta característica también engloba la metacomunicación, es decir, la capacidad de comunicarse respecto a las implicaciones que cada uno de los involucrados presentan en un diálogo, estableciendo así, una comunicación clara, confrontando la molestia, el disgusto y las percepciones con el objetivo de promover espacios de libre expresión, y de este modo, la negociación como apertura hacia el otro Estado-hermano, asimilando y reconociendo las deficiencias de cada Estado-hermano y la singularidad de sus aportaciones para el bien común.

Esto es, considero 3 elementos comunicacionales como invaluable en la generación de modificaciones sustanciales en el ámbito de las relaciones de rivalidad:

La capacidad de metacomunicarse respecto a la relación, negociar respecto a los elementos que puedan cada uno contribuir al bien común, y clarificar hechos y posturas cronológicas evidenciando las necesidades inmersas como primer elemento, no los daños generados hacia el Estado-hermano.

Referencias

- Acevedo, L. & Vidal, E. (2019). *La familia, la comunicación humana y el enfoque sistémico en su relación con la esquizofrenia*. MEDISAN. 23(1): 131-145. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1029-30192019000100131
- Beck, U. (1997) *¿Qué es la globalización?* Editorial Paidós.

- Bertalanffy, L. (1986) *Teoría General de los Sistemas*. Fondo de Cultura Económica
- Capello, M. (2018) Reconsideraciones sobre la representación de la identidad nacional. *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*. <https://www.redalyc.org/journal/654/65458498007/html/>
- Ceceña, A. (2021) La soberanía y los cuatro jinetes del apocalipsis. *Revista del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. <https://www.redalyc.org/journal/7223/722376024003/>
- Crespo-Vintimilla, P. (2021). La empresa: una visión desde la teoría general de sistemas. *COLOQUIO*, (66), 84-87. <https://revistas.uazuay.edu.ec/index.php/coloquio/article/view/431>
- Floréz, A., Thomas, J. (1993). Teoría General de los sistemas. *Revista Colombiana de Geografía*. 4, 111-137. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/70711>
- Haley, J. (1995) *Trastornos de la emancipación juvenil y terapia familiar*. Amorrortu Editores.
- Ianni, O. (1996) *Teorías de la globalización*. Siglo XXI Editores.
- Kosík, K. (1967) *Dialéctica de lo concreto*. Editorial Grijalvo.
- Lorenzon, E. (2020). *Sistemas y organizaciones*. Edulp.
- Minuchin, S. (1974) *Familias y Terapia familiar*. Gedisa Editorial.
- Minuchin, S., Fishman, C. (2004). *Técnicas de terapia familiar*. Paidós Terapia Familiar.
- Ravazolla, C. (1997) *Historias Infames: los maltratos en las relaciones*. Editorial Paidós.
- Rivas-Santiago, S. (2022). Artículo histórico sobre la terapia familiar y su evolución en la medicina familiar. *Revista Mexicana de Medicina Familiar*. 9 (3). 93-100. <https://doi.org/10.24875/rmf.21000113>
- Satir, V. (1976) *Nuevas relaciones humanas en el núcleo familiar*. Editorial Pax.
- Watzlawick, P., Beavin, J., Jackson, D. (1967) *Teoría de la comunicación humana*. Editorial Herder.

Capítulo 8.

Rendimiento, técnica y modelo biomédico: hacia la desaparición del sujeto

Sebastián de Jesús Martínez Reyes y David Estrada Johnson

En la actualidad, el término “rendimiento” se emplea de manera frecuente y con un alcance cada vez mayor. Habitualmente, se asocia con la mejora y eficiencia en productos, procesos logísticos o administrativos; sin embargo, también ha sido trasladado al terreno de lo humano, abarcando actividades como el deporte, la medicina e incluso los procesos mentales. Este uso extendido y poco delimitado del concepto respecto a la existencia humana genera implicaciones importantes, como la tendencia hacia la autoexigencia y autoexplotación bajo el amparo de dicho ideal.

De acuerdo con la RAE (2023), el vocablo “rendimiento” proviene del verbo “rendir”, que tiene su raíz en el latín *rendere*. Esta palabra se forma por el prefijo *re*—que alude a la reiteración o a la intensificación—y el verbo *dare*, cuyo significado es “dar”. Originalmente, el verbo “rendir” se vinculaba con la acción de ceder o entregar algo, especialmente en

contextos bélicos, como la rendición de un enemigo o de un territorio. Posteriormente, su uso se amplió hasta incluir sentidos como “someterse”, “ceder ante una fuerza superior” o “entregarse voluntariamente”, nociones cercanas al concepto de “rentarse”, del cual también deriva (Corominas, 1987). Desde esta perspectiva, “rendimiento” remite a la acción y efecto de esa entrega o sometimiento.

En el campo industrial, el rendimiento hace referencia a la productividad, eficacia o resultado alcanzado en diversas tareas. Así, el concepto se asocia con la habilidad para generar, realizar o concretar algo con eficiencia. No obstante, es posible reconocer que la idea de una entrega —e incluso de una cierta sumisión de sí— permanece en la base del término. Desde esta óptica se comprende lo señalado por Byung-Chul Han (2015) en *El aroma del tiempo*, cuando reflexiona sobre las implicaciones del modelo productivo industrial:

El término *industria* proviene del latín *industria*, que originalmente significaba laboriosidad o diligencia. En inglés, *industry* aún conserva esa connotación de esfuerzo constante y actividad. Incluso expresiones como *Industrial School* pueden aludir, en ciertos contextos, a espacios de corrección o reeducación. La industrialización no se reduce a la introducción de maquinaria en los procesos productivos, sino que también implica una transformación de las conductas humanas, mediante dispositivos que buscan regular y optimizar el comportamiento, incluso corporal, conforme a criterios de tiempo y eficiencia laboral (p. 131).

En este contexto, la noción de “rendimiento” cobra especial relevancia. La presión por eficientar todos los aspectos de las organizaciones —desde sus dinámicas internas hasta la gestión del llamado “capital humano”— se vuelve prioritaria. Esto da lugar a prácticas enfocadas en el control emocional del individuo, como ocurre con el *coaching* empresarial o técnicas motivacionales orientadas a incrementar la productividad. Incluso en el campo de la salud, esta lógica se traduce en formas de medicalización que persiguen la optimización del sujeto bajo parámetros de eficacia (Hidruogo y Pucce, 2016). Por ello, estas prácticas de corte industrial-organizacional se han ido consolidando como un esquema que penetra el psiquismo humano, llevando a los sujetos a considerar imprescindible mejorar continuamente sus niveles de rendimiento. Así, buscan convertirse en individuos cada vez más aptos para responder a las exigencias laborales y económicas del entorno, obligándose a una producción ilimitada, donde el tiempo libre sólo tiene valor en tanto se ajusta a un esquema productivo, y las relaciones con los otros quedan subordinadas a los intereses de un yo narcisista.

Autores como Byung-Chul Han y Mark Fisher advierten sobre los efectos que la exigencia productivista del neoliberalismo² genera en los individuos, señalando incluso que dicha

2 El neoliberalismo y el prototipo de persona —homo economicus— que reivindica con prácticas como el egoísmo, la competencia y la libertad personal. En este sentido, Foucault llama la atención sobre la forma en que se configura la técnica de gubernamentalidad en la que se convierte el neoliberalismo: en primer lugar, se crea un discurso que, como ya se mencionó,

demanda da lugar a una nueva forma de subjetividad. En *La sociedad del cansancio* (2012), Han muestra cómo el sujeto contemporáneo no solo deja de resistir la imposición de rendimiento y productividad sin fin, sino que participa activamente en ella. A esta nueva configuración subjetiva, Byung-Chul Han la denomina *sujeto de rendimiento*.

Siguiendo las ideas propuestas por Byung-Chul Han, puede afirmarse que aquel panorama descrito por Michel Foucault sobre la resistencia al poder parece ser ajeno a la realidad contemporánea. Las sociedades de control, según Foucault, se caracterizan por adoptar un modelo comparable al de las enfermedades virales. En este sentido, lo “viral” designa todo aquello que representa una negatividad para el organismo, es decir, algo externo o ajeno a él. Por ello, en este tipo de sociedad, el otro —el extranjero o lo diferente— representa una amenaza que debe ser erradicada, tal como sucede con los agentes patógenos que provocan una respuesta inmunológica.

Sin embargo, el pensador surcoreano señala que esa sociedad inmunológica ha sido sustituida por una “sociedad del cansancio”, que, si nos atenemos a la metáfora médica, se asemejaba más a enfermedades autoinmunes como el lupus (Anaya, 2005). En este nuevo escenario, los tiempos en los que el otro —como negatividad— daba sentido al padecimiento individual han sido reemplazados por una violencia de la positividad: un esquema en el que el exceso de lo mismo es lo que enferma.

En otras palabras, Han resalta que, en la presencia de lo propio, de lo igual, de lo idéntico, no puede surgir ninguna forma de resistencia. Asimismo, cabe destacar que, si bien la violencia de la positividad tiene un alcance más amplio en el pensamiento de Byung-Chul Han, en el presente texto se enfatiza la dimensión de la autoexplotación. Esta se comprende como la internalización de la exigencia de rendimiento, convertida en un deseo propio, y, por tanto, difícil de resistir.

Asimismo, es importante contextualizar este deseo de autoexplotación dentro de un panorama tardomoderno que se orienta hacia ideas como la del “éxito”, entendido habitualmente como la posibilidad de acceder a lujos y consumos sostenidos por el capital. Esta noción se convierte en una meta que el sujeto contemporáneo persigue sin posibilidad de resistencia. En este marco, el sujeto de rendimiento sólo encuentra sentido en su función productiva y en su capacidad de consumir.

deja pensar y decir a las personas que es justo que las dejen hacer y competir en el mercado. En segundo lugar, la persuasión del discurso sobre la libertad económica —la de pensar y decir que se es libre solo porque se eliminan las barreras y restricciones en la economía—, genera un tipo de legitimidad hacia el orden neoliberal. Y, en tercer lugar, en esta legitimidad y aprobación se expresa la técnica de gubernamentalidad que produce estratégicamente individuos que reivindican prácticas egoístas. (Valencia-Mosquera, 2021, pp.1-5)

Frente a este escenario, la demora y el descanso resultan imposibles, tal como lo señala Han en *El aroma del tiempo* (2009). Para el sujeto de rendimiento, la inacción es intolerable; ello puede provocar lo que el autor denomina “infartos psíquicos”, tales como ansiedad o estrés, entendidos como respuestas a la necesidad de una acción perpetua y a la imposibilidad de detenerse.

Este sujeto, víctima del exceso de positividad, padece de múltiples formas. Han (2018) sostiene que cada época tiene sus enfermedades características: la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad, el trastorno límite de la personalidad, el burnout y la ansiedad. Todas ellas representan manifestaciones de lo que él llama violencia neuronal, un enemigo no externo, sino inherente al propio sistema. Cada uno de estos padecimientos responde, en distinta medida, a la exigencia productivista.

Tal es el caso de la depresión, que Han describe como el agotamiento de un sujeto que ha fracasado en su intento por cumplir con dicha demanda. El sobreesfuerzo, así como la anticipación angustiada al “no poder poder”, generan daños psíquicos en personas que se experimentan cansadas, sofocadas o bajo la constante amenaza del fracaso. En este sentido, la depresión puede leerse como una respuesta al cansancio, y su negatividad encierra —paradójicamente— un potencial curativo. Chul Han (2012) nos dice que:

El mito de Prometeo puede reinterpretarse considerándolo una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo, que se violenta a sí mismo, que está en guerra consigo mismo. En realidad, el sujeto de rendimiento, que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo. El águila que devora su hígado en constante crecimiento es su álter ego, con el cual está en guerra. Así visto, la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de autoexplotación (p. 9).

La figura del Prometeo cansado, retomada por Byung-Chul Han, representa con claridad el aparato psíquico del sujeto moderno: una violencia de la mismidad que se consume a sí misma. En este contexto, la amenaza psíquica del fracaso en la producción se manifiesta como depresión. El fracaso es asumido como una responsabilidad estrictamente personal. En el sujeto de rendimiento, está implicada una forma de expulsión de lo distinto (Chul Han, 2022). Esto implica, en parte, la incapacidad de este sujeto para reconocer la participación de agentes externos que lo impulsaron a convertirse en alguien siempre productivo.

El *sujeto de rendimiento* ha perdido la capacidad de entender que, en un principio, dicha demanda provenía del exterior y que sólo posteriormente fue interiorizada, hasta transformarse en una mismidad que lo empuja a seguir rindiendo. En términos del psicoanálisis, se trata de una demanda y un ataque de carácter superyoico. Esta imposibilidad de reconocer la intervención del afuera da lugar a un sujeto que se responsabiliza exclusivamente a sí mismo

por no cumplir con la exigencia de productividad. Y dicha exigencia, como en el castigo eterno de Prometeo, está condenada a no poder cumplirse nunca del todo.

En otras palabras, el sujeto contemporáneo es incapaz de comprender las condiciones materiales que imposibilitan el cumplimiento pleno de la demanda y, por lo tanto, se culpa absolutamente por ese incumplimiento. A partir de ello surge la necesidad de una optimización constante: para estar siempre a la altura de la exigencia neoliberal, el único camino posible parece ser la mejora perpetua de sí mismo. Esta mejora se proyecta en distintas dimensiones —corporal, neuronal, estética e informativa— en las que las ciencias de la salud y la industria farmacéutica juegan un papel clave para alcanzar dicho ideal. En este sentido, tanto las ciencias de la salud como las tecnologías biomédicas contribuyen activamente a la perpetuación del sujeto de rendimiento.

Con la aparición de la ciencia moderna se ha llevado a cabo una especialización de conocimientos que se tienen sobre la naturaleza y con ello la posibilidad de control y dominación de ésta. La tecnología³ contemporánea *junto* con el orden económico mundial y la visión productivista heredada del capitalismo han imbuido a las ciencias naturales y sus métodos en cuanto a la positividad de sus resultados se refiere. Ha cimbrado también los postulados de las denominadas ciencias humanas o del espíritu, ya que éstas atienden a las exigencias metodológicas empírico-analíticas de las mismas ciencias de la naturaleza. El aspecto conflictivo a destacar de esta vinculación del método de las ciencias naturales a las ciencias del espíritu se presenta en lo que en las primeras líneas del párrafo se destaca como un control y dominio de la naturaleza, ya que, el correlato de esto aplicado a las ciencias sociales, se pretende un dominio de lo humano y a aquello que lo constituye como sujeto y no como objeto de mundo. Si bien las ciencias del espíritu se jactan de comprender la esfera de lo humano desde la complejidad de esquemas que lo componen, tal como los factores sociales, psicológicos, lingüísticos, etc., que influyen en su acción en el mundo, en la práctica, la mirada e interpretación que se tiene de lo humano no parece ser tan distinta de la que un biólogo tendría con su objeto de estudio. Esta pretensión se perfila en los modelos como el biomédicos y los avances en la medicina molecular.

Con el avance de la especialización en la medicina, el quehacer del médico general se ha visto reducido. Esta reducción opera en dos niveles. En primer lugar, en el plano operativo de la práctica clínica, se requiere el establecimiento de un vínculo adecuado —conocido como

³ Es en este sentido que Heidegger asocia que la técnica moderna y su modo de proceder con el modo de operar de las empresas. Los centros de investigación biológicas, médicas y hasta de las humanidades operan bajo un esquema constante de producción. “... dichos institutos son necesarios porque la ciencia en sí, en tanto que investigación, tiene el carácter de una empresa.” El modo en que opera la ciencia supone la anticipación de lo buscado y con ello se fortalece en lo que descubre de las cosas desde su mirada. Heidegger dice que “Es en la empresa en donde por vez primera el proyecto del sector de objetos se inscribe en lo ente. Todas las disposiciones que facilitan un acuerdo conjunto y panificable de los modos del método, que exigen el control. (Heidegger, 1998, p. 69)

relación médico-paciente— para poder tratar de manera integral a la persona que padece una enfermedad. Sin embargo, esta relación se ve mermada, ya que su establecimiento implica una dimensión humana, existencial y afectiva que no se adquiere de manera automática, sino que se desarrolla a través de la conciencia de sí mismo, del otro y del vínculo interpersonal construido a lo largo del tiempo. Como señala Jones (2014), “una medicina humanista considera al enfermo no sólo como un organismo biológico sino como una persona...” (p. 35).

Las ciencias médicas heredan una visión positivista de las ciencias naturales, adoptando a la técnica como parte común de su intervención. Sin embargo, el perfeccionamiento de la técnica médica se ha logrado en gran medida por un fenómeno concreto de especialización proclamada por filósofos como Karl Jaspers, quien toma una actitud crítica frente a la medicina de nuestros tiempos.

Estas tendencias a la especialización y al adiestramiento constituyen las tendencias generales de la época. Por todas partes la técnica da origen a grandes empresas, se generaliza el trato con las masas, que lleva a una nivelación por la cual los hombres se convierten en piezas de una maquinaria. “La aparatización agota la facultad de juicio, la riqueza del poder ver, la espontaneidad personal. La relación médico y enfermo también es absorbida por la gran industria.” (2009, p.12). Esta visión de la totalidad, y con ella la relación médico-paciente, ha pasado a un segundo plano, debilitando la habilidad clínica del médico, a quien ahora solo parece interesarle tratar lo estrictamente relacionado con la corporalidad, entendida desde los presupuestos positivistas de la medicina. En este sentido, Rodríguez (2008) refiere que:

En la práctica médica la tendencia más frecuente es valorar los problemas orgánicos que aquejan al sujeto sin integrar a ellos las características de su personalidad y la percepción que tiene de su problema, así como sus condiciones sociales y las circunstancias que pueden estar determinándolos o al menos, agravándolos. (p. 109).

En un segundo plano, la especialización ha contribuido a que, cada vez con mayor frecuencia, se desprecie al médico general, formado desde una concepción integral que considera tanto los aspectos médicos como no médicos involucrados en el desarrollo de las enfermedades. En su lugar, predomina una visión positivista, en la que el sujeto es fragmentado y comprendido como objeto del mundo. Esta tendencia se ve potenciada por el avance de la especialización, cuyas formas de conocimiento, al buscar una exactitud creciente, terminan por desarraigar cualquier comprensión de la generalidad o totalidad de lo humano. Dicha totalidad es precisamente la que articula el ejercicio de la medicina general, la cual, en el imaginario social, parece estar destinada a ser superada por las especialidades y subespecialidades.

Frente a este panorama, resulta pertinente cuestionar de qué manera este conocimiento hiperespecializado —que, tal como menciona Karl Jaspers, masifica y nivela a los sujetos,

convirtiéndolos en piezas de una maquinaria— puede ser funcional a los fines del hiperconsumo y de la constante mejora del sí mismo que caracterizan al sujeto de rendimiento contemporáneo. Un ejemplo de cómo el saber médico y la biotecnología son utilizados para optimizar al individuo con fines productivos puede observarse en la industria farmacéutica, que tiende a medicalizar estados no patológicos. Suplementos alimenticios orientados al aumento del rendimiento, medicamentos y dispositivos para el desempeño sexual, tratamientos biotecnológicos para el cuidado de la piel (*skincare*), entre otros, forman parte de un entramado que se suma a la ya de por sí productiva y millonaria industria de la salud. Tal como lo denuncia Célida Godina (2012):

Desde la creencia de ser y pertenecer a las ciencias exactas en desmedro de las sociales, la medicina maneja técnicas y herramientas modificadoras de la organicidad corporal. La salud es una mercancía de la medicina que se compra, vende e intercambia entre los médicos y los consumidores o pacientes (clientes) y cuyos propietarios son las corporaciones industriales-económico-farmacéuticas y tecnológicas. Las sociedades capitalistas avanzadas medicalizan las relaciones alienadas por la estructura económico-social-cultural; las intermedian con cosas, objetos, remedios, imágenes y números despojándolas de su humanidad, de sus afectos, de sus deseos y de sus representaciones. (p. 15).

El panorama médico y farmacéutico actual refleja con claridad la demanda productivista del tardocapitalismo, así como el papel de los saberes tecnocientíficos, que actúan como potenciadores de dicha dinámica. Las ciencias médicas continúan desarrollando conocimientos cada vez más complejos y específicos, los cuales se articulan con formas de ingeniería biomédica, como puede observarse en la atención que se ha prestado recientemente a la intervención celular en el ámbito de la biomedicina. Como señala Rose (2007): “Casi cualquier capacidad del cuerpo o del alma humanos —fortaleza, resistencia, atención, inteligencia y duración de la vida— parecen ser, en potencia, susceptibles de mejoramiento mediante la intervención tecnológica” (p. 53).

La biología contemporánea, en este sentido, se presenta también como una expresión del imperativo de rendimiento propio de nuestra época, trasladado ahora al campo de las tecnociencias y los abordajes neurocientíficos. La propuesta de la viralidad, que Byung-Chul Han describe como un paradigma superado por la incorporación adaptativa de lo extraño, se sitúa en el centro mismo de la concepción moderna de la vida biológica. En esta nueva mirada, los biólogos recurren a ingenieros, matemáticos y sistemas computacionales para observar la vida como una red de sistemas abiertos. Esta noción de apertura, implicada en el concepto de “sistema”, es definida por Aluni y Briones (2015) como:

Conjunto organizado de cosas o partes interactuantes e interdependientes, que se relacionan formando un todo unitario y complejo. Cabe aclarar que las cosas o partes que componen el

sistema, no se refieren al campo físico (objetos), sino más bien al funcional. De este modo las cosas o partes pasan a ser funciones básicas realizadas por el sistema. (p. 6).

Al ser entendidas por su funcionalidad en el todo más que lo esencial de cada parte último, la concepción sistemática se abre a una apertura también a la posibilidad de control y gestión de la vida biológica. En este sentido Nikolas Rose:

La biología sistémica entraña someter a ingeniería inversa de datos genéticos y metabólicos, desarrollar simulaciones computacionales de regulación y metabolismo génicos, formular predicciones e hipótesis a partir de esas simulaciones computacionales, contrastar esas predicciones e hipótesis con datos obtenidos en experimentos llevado a cabo en sistemas animales modelo, etc. La biología sintética, que busca diseñar organismos a partir de esos modelos, no es más que una variante, si bien es necesario decir que es una variante sorprendente. En la biología molecular contemporánea, de la que la biología sistémica constituye un ejemplo no se busca simplificar las leyes subyacentes sino todo lo contrario: la búsqueda está orientada a simulaciones de sistemas dinámicos, complejos, abiertos combinando elementos heterogéneos con el fin de predecir estados vitales futuros y, por tanto, posibilitar la intervención en esos sistemas vitales con el fin de redefinir esos futuros. (2007, p. 47).

Esta lógica de simulación y anticipación, orientada a redefinir futuros vitales, no solo transforma el modo en que se comprende la biología, sino que reconfigura profundamente el sentido de lo humano. A partir de este paradigma, lo biológico deja de entenderse como un límite dado para convertirse en una plataforma abierta a la intervención tecnológica. Lo biológico se presenta, así, como una integración de lo abierto, de lo diferente, ya no concebido como mutación aleatoria, sino como mejoramiento intencionado.

El *Yes we can* Haniano —que, aludiendo al eslogan de una conocida marca deportiva, podríamos traducir como “*impossible is nothing*”— encuentra aquí una traducción biológica: la vida ya no determina ni clausura, sino que se convierte en el eje de una posibilidad permanente de hacer y de ser más. En este sentido, y siguiendo a Rose, se afirma una perspectiva de optimización de la vida no solo en términos biológicos, sino también mentales. Para describir esta hibridación con fines de mejora, Rose utiliza el concepto de “tecnología”, entendida como un giro en la racionalidad, en el que convergen espacios, técnicas, equipos y epistemologías diversas con un objetivo común: expandir las capacidades del ser humano.

La noción de salud vigente en la definición de la OMS —“un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”— permanece en los estatutos, pero ha dejado de ser el objetivo primordial de las ciencias médicas. Hoy, lo central es la optimización, la mejora y la ampliación de las posibilidades previamente limitadas por nuestra concepción tradicional de lo biológico. Tecnologías como la inseminación asistida, fármacos como el Viagra, suplementos y vitaminas antienvjecimiento, e

incluso las ideas de genetistas como David Sinclair (2021), quien considera la vejez como una enfermedad tratable, son ejemplos de una medicalización de estados no patológicos.

De ahí que la biología molecular y su aplicación médica revelan un uso político y eugenésico del saber biomédico. Para parafrasear a Foucault, asistimos a una nueva forma de neo normalización: una en la que el sujeto es aparentemente libre de someterse a la mejora, pero en la que rara vez se cuestiona el porqué de esa necesidad de mejorarse.

Los modelos psicológicos que concebían la mente como una computadora han sido rebasados por modelos de corte neurobiológico. Esto ha sido posible gracias a una progresiva biologización del cerebro y de sus funciones en la existencia humana, así como a una atomización de todas las expresiones subjetivas. El resultado no es solo lo que Han ha denominado infartos neuronales, sino también lo que Rose (2007) llama una yoificación de lo neuronal: la reducción del yo a sus correlatos neuroquímicos, lo cual desemboca en una crisis profunda del sujeto.

Frente a esta tendencia generalizada hacia la optimización, resulta difícil no pensar en lo que Han (2018) identifica como la demanda de rendimiento. El mismo autor retoma el concepto de *neuroenhancement* para referirse al uso de técnicas o intervenciones médicas orientadas a la mejora cognitiva de los sujetos. Esta noción se articula con lo que Nicolas Rose (2012) describió como las expectativas y fantasías que surgieron en torno a la biomedicina y las técnicas genéticas a finales del siglo XX, cuando se empezó a imaginar la posibilidad de moldear nuestros estados anímicos, emociones e incluso nuestra inteligencia de manera voluntaria.

8.1. Tecnobioeconomía e intereses económicos

La mirada médica que hasta ahora hemos denunciado sigue, además, una línea no solo de optimización, sino también de regulación de estados patológicos, que no necesariamente debe entenderse como cura. La intervención directa y exacta, que cada vez más destaca en el modelo biomédico, permite volverla un territorio de cálculo, siguiendo las ideas de Nicolas Rose (2012):

En la mayoría de los países industrializados avanzados, las exigencias de los seguros de salud públicos y privados, sus criterios en materia de reintegro y, en líneas generales, su abordaje de la salud y la enfermedad como un mero territorio más de cálculo en materia de rentabilidad corporativa han permeado y redefinido la práctica de la medicina. En otro sentido, tal vez más fundamental, la medicina se ha visto reestructurada como resultado de la fuerte capitalización. (p. 38).

Tal facultad de modificación genética es foco de la atención de empresas, universidades e inversores privados, que ven en ella —y en la creación de farmacología dirigida— una posibilidad de generar propiedad intelectual. Esto apunta, a su vez, ya no a una medicina orientada a tratar las afectaciones de salud de las mayorías, sino a un modelo centrado en brindar a unos cuantos ventajas competitivas mediante la optimización biomédica.

Esta tecnobioeconomía se manifiesta en prácticas farmacéuticas caracterizadas por la inflación de costos, la renegociación de patentes sin genuina investigación médica y la medicalización de estados no patológicos. En otras palabras, la bioeconomía parece sustentarse tanto en la optimización del sujeto, como en la medicalización de estados no patológicos y en la inversión de las industrias para regular los estados patológicos de los trabajadores. Estas dinámicas reconfiguran a la medicina como una corporación cuyo propósito ya no es la búsqueda de la salud, sino la rentabilidad obtenida a través de nuevas prácticas basadas en la tecnificación biomolecular de los sujetos. Se pasa así de una comprensión del individuo como paciente, a una figura concebida como consumidor.

8.2. Del cuerpo intervenido al yo autoexigido

Si hasta aquí hemos analizado las formas en que la biotecnología y la economía médica configuran los cuerpos, es necesario ahora volver la mirada a las consecuencias que esto tiene en el plano subjetivo: el modo en que el sujeto moderno internaliza estas exigencias y se convierte, como diría Chul Han, en su propio explotador.

Lo anteriormente mencionado nos lleva inevitablemente a cuestionarnos qué se oculta detrás de esta tendencia médica contemporánea. Esta pregunta ha sido abordada por autores como Jürgen Habermas, quien, en su texto *Conocimiento e interés* (1996), plantea justamente una forma de continuidad respecto a lo que la fenomenología ya había desvelado, de alguna manera, años atrás. A todo conocimiento le antecede inevitablemente un interés precientífico, el cual se da en lo que Husserl denominó *mundo de la vida*. El hecho de que exista un interés fundante previo a toda pretensión de objetividad científica nos lleva, nuevamente, al cuestionamiento acerca de cuál es el interés que se esconde detrás del denominado progreso de las ciencias de la salud que citamos en el presente texto.

No nos es ajeno a ninguno de nosotros el conjunto de demandas que nuestra época ha heredado de siglos anteriores, producto de un paradigma neoliberal que prioriza, entre sus principales postulados, la productividad y la explotación de recursos. En nuestra actualidad, la situación no parece haber cambiado de forma esencial; sin embargo, autores como Marcuse, Fisher y Byung-Chul Han destacan que las formas de imposición del *status quo* se han vuelto cada vez más eficaces, al grado de que los sujetos de nuestra época han adoptado como propios los ideales del neoliberalismo ya mencionados, haciendo prácticamente imposible

cualquier forma de oposición frente a dicha situación. Esto ha dado lugar a una dinámica de productividad tan compleja, que incluso los tiempos de supuesto descanso terminan funcionando como potenciadores del rendimiento.

La industrialización como maquinización acerca el tiempo humano al tiempo de las máquinas [...] La vida se equipara al proceso de trabajo de las máquinas sólo conoce pausas, entre-tiempos libres de trabajo que sirven para recuperarse del mismo, para poder ponerse otra vez a disposición del proceso de trabajo. De ahí que la relajación o desconexión no suponga ningún contrapeso al trabajo. También están involucradas en el proceso de trabajo, puesto que, ante todo, sirven para recuperar la capacidad laboral. (Byung-Chul, 2015, p. 132).

Este panorama resulta favorable para lo mencionado en líneas anteriores sobre la rentabilidad de la industria médica y farmacéutica. Un sujeto de rendimiento, incapaz de escapar de la demanda productivista, hará uso de la vastedad de recursos que las ciencias biomédicas y la farmacología ofrecen para perpetuar su rol como máquina de rendimiento: mediante la mejora física o neurocognitiva, la intervención farmacológica inmediata para evitar estados de dolor que puedan frenar la productividad sin fin, o a través de la imposición de estilos de vida y el consumo de medicamentos preventivos o vitamínicos en pro del perfeccionamiento del cuerpo-máquina. Todo ello da lugar a una cultura de la medicalización de la existencia.

Sin embargo, el problema no termina ahí, ya que no solo observamos una tendencia del sujeto de rendimiento a adoptar la optimización y la hiperproductividad como deseos propios, sino que, tal como lo denuncian Han y Fisher, esta demanda —aunque pueda ser deseada por el sujeto— no lo exime de padecer los efectos de estar sometido al perpetuo mandato del *yes you can*. En otras palabras, el sometimiento continuo a la exigencia productivista genera sujetos enfermos de un exceso de positividad. La depresión, el burnout, la ansiedad e incluso el TDAH parecen ser reflejo de una demanda imposible de satisfacer, donde la única manera viable de mantenerse en la carrera del rendimiento es la constante optimización de todas las áreas posibles del sujeto.

No obstante, cuando ni siquiera la optimización basta y el sujeto enferma, no se responsabiliza a las estructuras sociales que lo han sometido, sino que se culpa al individuo por su incapacidad de cumplir el mandato del “siempre poder”, atribuyendo su malestar a disfunciones biológicas que deben ser corregidas. Esta lógica, como señala Mark Fisher (2009), corresponde a lo que denomina la *privatización del estrés*, en donde describe lo siguiente:

La privatización del estrés es un sistema de captura perfecto, elegante en la brutalidad de su eficiencia. El capital enferma al trabajador, y luego las compañías farmacéuticas internacionales le venden drogas para que se sienta mejor. Las causas sociales y políticas del estrés quedan de lado mientras que, inversamente, el descontento se individualiza e interioriza.

Dan Hind afirmó que el foco en las deficiencias de serotonina como la supuesta «causa» de la depresión deja en las sombras algunas de las raíces sociales de la infelicidad, tales como el individualismo competitivo y la desigualdad en la redistribución del ingreso. (p. 107).

Es menester destacar que la tendencia a la *privatización del estrés* mencionada por Fisher no es exclusiva del ámbito farmacéutico, sino que también se manifiesta en la psicología clínica, y más específicamente, en diversos modelos de intervención psicoterapéutica. En ellos se observan claras inclinaciones hacia lo que el propio Fisher denominaría el *imaginario terapéutico*, que, grosso modo, alude al enfoque que las denominadas psicoterapias adoptan respecto a los problemas que aquejan a los individuos: se parte de la premisa de que dichos problemas pueden resolverse mediante el trabajo individual del sujeto sobre sí mismo, sin necesidad de transformar las condiciones sociales que lo afectan o enferman.

El éxito del modelo farmacéutico dominante y sus tendencias hacia la optimización biológica radica, en gran medida, en este punto: el sujeto que se experimenta aislado de los otros, que expulsa lo distinto y que desarrolla una comprensión narcisista de su realidad, es incapaz de reconocer el papel que lo *otro* —lo social— desempeña en su aparente fracaso frente a la demanda de rendimiento. Esta lógica convierte el macabro juego del neoliberalismo en una especie de estafa perfecta, en la cual las soluciones parecen formar parte del mismo problema. Así, las propuestas médicas o psicológicas, que potencialmente podrían contrarrestar las afecciones de un sujeto enfermo de positividad, terminan funcionando como paliativos cuya función principal es devolver al sujeto sufriente al mismo esquema que lo ha enfermado, pero con herramientas óptimas para enfrentar la demanda.

8.3. Conclusión

En un panorama neoliberal contemporáneo donde el rendimiento es la norma, la optimización del cuerpo y la mente parecen ser la condición necesaria para que el sujeto contemporáneo pueda hacer frente a la demanda de productividad. Las técnicas de las ciencias de la salud y la ingeniería biomédica parecen querer presentarse como aquellas capaces de brindar los medios para dicha optimización constante. Ya sea a través del uso de la farmacología o de las nuevas tendencias de intervención celular y genética, el uso de estas técnicas parece querer borrar las propias barreras del cuerpo como límite del mundo.

El cuerpo, que a su vez plantea una forma de límite a la productividad perpetua, se muestra e impone a través de su no poder-poder, tal como se hace presente en padecimientos como la depresión o el *burnout*, ya mencionados anteriormente. En ellos, según la mirada byung-chul-haniana, opera un *cansancio curativo* (2018): una renuncia a la inscripción en un esquema que lo convierte en máquina de productividad, y que se manifiesta a través del cuerpo que ya no puede más, que se niega a continuar produciendo. Surge entonces la pregunta sobre qué

sucede con un cuerpo que es intervenido farmacológica o biotecnológicamente. Incluso los propios límites del organismo serían superados, en tanto que estos pueden ser eliminados a la brevedad. En un panorama como este, el cuerpo y la mente humanos son reinterpretados como algo maleable, susceptible de ser mejorado y optimizado.

Por otro lado, la accesibilidad de estas tecnologías implica una potencial división de la humanidad en estratos biotecnológicos. Aquellos con acceso a mejoras genéticas y biotecnológicas podrían distanciarse no solo socioeconómicamente, sino también biológicamente de aquellos sin tal acceso. Este escenario abre la puerta a un nuevo tipo de desigualdad: una desigualdad inscrita en el código mismo de la vida.

Un cuerpo sin límites parece mostrarse como la cúspide ante la demanda neoliberal de producción que Han critica. La estafa perfecta a la que referíamos anteriormente parece encontrar en la optimización de las tecnologías biomédicas un escenario idóneo, en donde la fantasía del *siempre poder* insinúa, por fin, borrar todo límite. Las posibilidades de optimización cada vez parecen tener un desenlace menos claro: ahí donde la farmacología y las prácticas generales del modelo biomédico encontraban un límite, las ingenierías biomédicas —en tanto intervención celular o modificación del código genético— parecen desdibujarlo por completo.

Señalando lo que Fisher entiende en su *realismo capitalista* (2022) como un panorama sin aparentes alternativas, las nuevas tecnologías biomédicas parecen socavar lo que podría entenderse como la última instancia de resistencia ante la demanda del *siempre poder*. En otras palabras, el panorama contemporáneo nos pone frente la cuestión de que el cuerpo y sus límites no son más que un campo de juego para genetistas e ingenieros biomédicos, orientado al mejoramiento constante. Esto nos enfrenta a un escenario donde el *no poder-poder*, parece desdibujarse frente a la exigencia de optimización, convirtiendo al sujeto de rendimiento no solo en un eterno trabajador, sino en una máquina de producción perpetua.

Referencias

- Aliseda, A., Calderón, C., y Villanueva, M. (Eds.). (2022). *Filosofía de la medicina: Discusiones y aportaciones desde México*. UNAM.
- Aluni Montes, R. y Briones, D. (2015). *Antología Básica de Teorías de los Sistemas y Cibernética*. [Manuscrito no publicado]. BUAP
- Anaya, J.M. et al. (2005). Autoinmunidad y Enfermedad Autoinmune. CORPORACIÓN PARA INVESTIGACIONES BIOLÓGICAS. https://www.researchgate.net/profile/Juan-Manuel-Anaya/publication/276409401_Autoinmunidad_y_Enfermedad_Autoinmune/links/555899cc08aeaaff3bf98844/Autoinmunidad-y-Enfermedad-Autoinmune.pdf
- Chul Han, B. (2015). *El aroma del tiempo*. Herder.
- Chul Han, B. (2018a). *La expulsión de lo distinto*. Herder.
- Chul Han, B. (2018b). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Chul Han, B. (2021). *La sociedad paliativa*. Herder.
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos.
- Fisher, M. (2022). *Realismo capitalista*. Caja negra editora.
- Foucault, M. (2012). *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI.
- Gadamer, H. (2017). *El estado oculto de la salud*. Gedisa
- Godina, C. (2012). Fenomenología de la medicalización de la existencia y su remedio: La filosofía. BUAP.
- Habermas, J. (2023). *Conocimiento e interés*. Penguin
- Heidegger, M. (1998). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta.
- Jaspers, K. (2021). *Psicopatología general*. FCE.
- Jaspers, K. (2009). *La práctica médica en la era tecnológica*. Gedisa.
- Jones, R. (2014). La Psicología Médica. En *Guía de Psicología Médica* (pp. 33-46). México D.F. Intersistemas S.A
- Lipovetsky, G. (2018). *La era del vacío*. Océano.
- Marcuse, H. (2016). *El hombre unidimensional*. Planeta
- Santamaría, C. (2021). *Historia de la psicología*. Ariel.
- Real Academia Española. (2023). *Rendir*. En *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.). R <https://dle.rae.es/rendir>

- Rose, N. (2012). *Políticas de la vida: Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. UNIFE: Editorial Universitaria.
- Rodríguez, M. A. (2008). *Relación Médico - Paciente*. La Habana, Cuba: Ciencias Médicas
- Sinclair, D. (2021, Octubre 7). [David Sinclair, el científico de Harvard que afirma que “la vejez es una enfermedad”] [Entrevista]. BBC Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-58779750>
- Valencia-Mosquera, P. (2021). Los principios filosóficos del neoliberalismo: una aproximación a sus consecuencias políticas en Colombia. *Revista de Antropología y Sociología*: <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/2496>
- Vásquez, J. L. H., & Castillo, D. F. P. (2016). EL RENDIMIENTO Y SU RELACIÓN CON EL DESEMPEÑO LABORAL DEL TALENTO HUMANO EN LA CLINICA SAN JUAN DE DIOS – PIMENTEL. [Tesis de Licenciatura, Universidad Señor de Sipán] [<https://core.ac.uk/download/pdf/270315984.pdf>]

Capítulo 9.

Vulnerabilidad humana y salud mental

David Estrada Johnson

El psicoanálisis y la fenomenología han tratado de dar cuenta de los vínculos con otros seres humanos. Sin embargo, no es sencillo dar cuenta de la alteridad del otro por cómo se han teorizado los funcionamientos de la subjetividad. Una de las dificultades consta en que, para hacerlo, se objetiva o vuelve una integración del otro y de lo Otro cuando lo percibe al yo fenomenológico. En el caso del aparato psíquico freudiano, este mismo problema se puede esbozar en pensar que existe un núcleo que no se altera en función de una represión original.

Es por esto que intentamos apuntar hacia una perspectiva que permita entender la posibilidad del prójimo y apertura de la realidad permitiendo abrir horizontes en vista de la práctica clínica en psicología y en la comprensión del ámbito de la relación médico-paciente.

9.1. Método fenomenológico y límite de la alteridad

Como hemos señalado, el problema de perfilar el conocimiento de las cosas y personas en la filosofía y la ciencia es que de alguna manera se busca algo que es puesto por el observador para desde ahí dar cuenta de su especificidad. La ciencia anticipa lo que busca y con ello se fortalece lo que propone desde su horizonte metodológico. (Heidegger, 1998). Las categorías en la observación de fenómenos o las variables a considerar son una muestra de aquello que anticipamos en lo observado.

Emanuel Levinas y Judith Butler entre otros, brindan no solo una sensibilización a la forma en que nos relacionamos con el mundo, sus objetos y los que habitan ahí, sino que perfilan una apertura teórica que permite palpar estas realidades sin apresarlas como actos de conocimiento. Además, en esa posibilidad el sujeto, más allá del miedo, del individualismo y de la incertidumbre que generan los fenómenos no intencionales que, por no poder aprehenderlos como habitualmente hemos afianzado que se configura el conocimiento y así el control de lo conocido, abre la puerta para un regreso a la dignidad humana, así como también lo que hoy podríamos denominar salud mental. Esta última teniendo en cuenta que un factor esencial en ella es el desarrollo de vínculos con los otros.

Es por ello necesario hacer un breve recorrido por algunos conceptos de la obra levinasiana y la posibilidad de apertura para una sensibilización en el “cara a cara” del encuentro con el otro, que es fundamental en las ciencias de la salud y en especial en los entornos de la práctica psicológica terapéutica en sus diferentes modalidades.

9.2. Los fenómenos no intencionales

Levinas comienza su pensamiento de la mano de la fenomenología Husserliana y su concepción de que la vida humana y por ello lo que él denomina conciencia, opera mediante la intencionalidad; esto es que toda conciencia es conciencia de algo (Levinas y Poiré, 2009). Cuando se narra algo propio, lo que aparece en dicha narración, por ejemplo, es lo que pasa con los padres, pareja, amigos, situaciones en el trabajo, etc. Si se piensa, el pensar siempre piensa “algo” (un color, la fecha de entrega de un trabajo, en alguien, etc.) y lo mismo sucede con otras esferas de la subjetividad.

La intencionalidad, tal es el modo fundamental en la que opera la conciencia humana y el principio rector de la fenomenología. Sin embargo, Levinas cuestiona si este modo de proceder de la conciencia con los fenómenos que ella intenciona puede y debe dar cuenta de la alteridad, es decir, de la relación que mantenemos con los demás.

El movimiento de captar a los fenómenos en tanto intencionalidad supone que los componentes propios de la conciencia incorporan a partir de ella misma los objetos y los acontecimientos a los que se dirige. A esta incorporación Levinas la nombra “Mismidad”. Visto así el conocimiento surge como la estructura principal a partir de la cual proponemos una relación con la alteridad de las cosas y del prójimo, desde la cual buscamos asegurar por el conocimiento lo captado en la relación. Ésta tiende a la constitución del “imperio de la Mismidad” y del control sobre aquello que pretende conocer. El pensador franco-lituano lo concibe como

Dominio sobre el ser que equivale a su constitución: la reducción trascendental, al suspender toda independencia del ser que no sea la de la propia conciencia, recupera este ser suspendido como noema y conduce -o así debería hacerlo- a la plena conciencia de sí que se afirma como ser absoluto, que se confirma como un yo que se identifica a través de todas las diferencias, ‘señor de sí mismo y del universo’ y capaz de esclarecer todos los rincones sombríos en los que este señorío del yo pudiera ser puesto en entredicho (Levinas, 2001, p. 171).

La crítica que él hace de la intencionalidad radica en el engullimiento de la alteridad a la esfera de la conciencia, a la Mismidad. Sin embargo, la Mismidad, es decir, aquello que el yo acumula en sí mismo, no tiene su génesis propia en él. El yo vino de otro y los contenidos con los que él opera en principio se encontraron fuera de éste. Las condiciones de la aparición del yo como lo son otras vidas, las instituciones, animales, etc., son anteriores a éste. (Butler, 2023).

9.3. ¿La mecanicidad de la psique como imposibilidad de lo nuevo?

Si bien podemos coincidir en que la subjetividad tiene que ver con aquello que la antecede como el mundo externo, las cosas que ahí yacen y los demás, es menester preguntar cómo es posible dar patencia de ellos sin que, a partir justamente de esas experiencias guardadas en la memoria, se empantane su acontecimiento como algo más allá de la esfera del sujeto. Con esto queremos decir que la rememorización cancelaría la oportunidad de que el yo y sus registros puedan evadir del reino por él creado, haciéndonos imposible escapar de lo ya plasmado con anterioridad, significando todo a partir de la escritura pasada de las experiencias por él signadas.

Desde otro esquema, el psicoanálisis llega a conclusiones similares. El aparato psíquico tal como fue concebido por Freud, es una “máquina” que se forja a partir de una especie de escritura de los registros que de sí mismo hace del mundo y de sus maneras de mantenerse vivo con todo lo que lo rodea. Los registros previos son parte de lo que conforma el inconsciente antes de que entre en operación la percepción.

Es por ello que el carácter histórico del ser humano individual y la función asociada a ello, la memoria, dificulta que exista algo absolutamente nuevo en la aparición de sus vivencias, pues, lo sepa o no, se le dará sentido a la “nueva” experiencia con los materiales antes adquiridos.

Para Freud, la reiteración de los estímulos y de los satisfactores que se gestan en torno al organismo, quedan unidos con las sensaciones aversivas o placenteras llamadas huellas mnémicas. A partir de esa repetición y la sobreescritura de lo ya archivado es posible que la percepción se desarrolle dando paso a lo que conocemos como el psiquismo o el aparato psíquico. “En otras palabras, es la repetición de la experiencia de satisfacción aquello que facilita el levantamiento del yo y de la organización psíquica en general.” (Martínez Ruíz, 2015, p. 50).

El yo, que está instaurado en la realidad, se relaciona con las personas, cosas ideas y demás acontecimientos sobre la base de lo inconsciente. Ahora bien, en éste se están conjugando siempre los registros previos cuando ocurren los fenómenos perceptivos que se dirigen al mundo exterior y lo que en él pudiera haber, concibiendo así la estructura inconsciente vinculada, que desde el punto de vista de la conciencia es pasada, a la percepción de lo que se va realizando que es “nuevo”.

El ser humano en la concepción freudiana, en los míticos inicios que hace de la subjetividad, se opera como un organismo que busca volverse hasta cierto punto insensible del “... mundo externo para sobrevivir con las energías más potentes, y sería aniquilada por la acción de los estímulos que parten de él si no estuviera provista de una protección antiestímulo” (Freud, 1920/1992, p. 27). Cerrarse a lo externo, supone el manejo parcial de éste mediante lo producido por dicho efecto, esto es, la psique. Esto implica que las inscripciones previas son modificadas por cada nueva experiencia

...de manera que todas las nuevas inscripciones no pueden registrarse en su exacto diseño, sino que son alteradas por el texto previo. Esto significa que toda huella mnémica es una combinación entre lo previamente escrito y eso que está por escribirse (Martínez Ruíz, 2015, p. 54).

Es por lo anterior dicho que en orden al encuentro con otro los prejuicios, las formaciones anteriores registradas por la memoria y expuestas en la percepción de manera inconsciente, dificultan el aparecer de la alteridad.

Marie von Franz (1998), una psicóloga analítica de la escuela junguiana nos dice en ese sentido por ejemplo que

Si uno se encuentra con una desconocida, no es posible establecer contacto sin proyectar algo; uno debe plantearse una hipótesis, cosa que por cierto se hace en forma totalmente inconsciente: la mujer es mayor, y probablemente una especie de figura materna, es un ser humano normal, etcétera. A partir de esas suposiciones se establece el puente. Cuando uno conozca mejor a la persona, habrá que descartar muchas de las primeras suposiciones y admitir que nuestras conclusiones eran incorrectas. A menos que esto se haga, el contacto se trabará. Al principio uno tiene que proyectar, o si no no hay contacto, pero después hay que ser capaz de corregir la proyección, y lo mismo vale no sólo para los seres humanos, sino para todo lo demás. Es necesario que el aparato de proyección funcione en nosotros, porque sin el factor de proyección inconsciente ni siquiera se puede ver nada. Por eso, de acuerdo con la filosofía india, la totalidad de la realidad es una proyección, y hablando subjetivamente lo es. Para nosotros, la realidad existe solamente cuando hacemos proyecciones sobre ella (pp. 46-47).

El apartado anterior muestra que, si bien es necesaria la condición del “aparato de proyección” para poder relacionarnos con los demás, también la alteridad del otro puede ser disminuida si no nos distanciamos de alguna manera de aquello proyectado para relacionarnos con él desde otro lugar. Sin embargo, surge la pregunta de en qué medida es posible estar ante el acontecimiento del otro y si la proyección no anula el encuentro.

La relación con el otro puede ser articulada no desde un horizonte de empatía o de conocimiento ya que éste entorpece que su alteridad se manifieste. La vulnerabilidad como disposición receptiva hacia el otro desde la fragilidad, posibilita desarticular la proyección y la intención de conocimiento de la alteridad.

La vulnerabilidad es esa condición humana de ser afectados, tocados, expuestos ante los acontecimientos de la realidad y al contacto con los otros. Ésta, es anterior al sujeto en el sentido que los factores que la desencadenan se muestran históricamente antes de la propia historia. Anterior al yo se encuentra eso que hicieron con él antes de su aparición y la posibilidad de su emergencia (Butler, 2016).

En ese sentido es que, por ejemplo, Enrique Dussel comenta en su *Filosofía de la liberación* que “el ser humano no nace en la naturaleza... Nace desde el útero materno y es recibido en los brazos de la cultura... nace en alguien y no en algo; se alimenta de alguien y no de algo” (2001, p. 37). Lo anterior al sujeto es otra persona y, el contexto material, cultural, psíquico, etc., es previo a este. Ante él, es decir ante el otro, nuestra aparición primera es frágil y endeble.

Justo la vulnerabilidad muestra para Judith Butler que la posibilidad de ser violentados es una constante, en primera instancia porque el cuerpo, como manifestación de ésta, supone ya estar expuesto ante el otro y lo Otro. “La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición” (Butler, 2006, p. 46).

En la medida de que el yo aparece por la presencia de alguien más, como una intrusión inmemorial del otro en la propia vida sin poder hacer nada al respecto, como la entiende Emanuel Levinas, es que la vulnerabilidad se manifiesta en su estructura.

La vulnerabilidad como límite que existe entre lo que se es, entre las demás personas y el mundo, supone también un estado en el cuál la subjetividad puede relacionarse consigo misma. Entender que una persona no puede obtener todo, satisfacer todos sus anhelos en un momento de la historia en el cual vivimos, donde se lleva al extremo el rendimiento, la capacidad resolutive y de acción, es fundamentalmente una actitud del yo para sí mismo, indispensable para aminorar en la vida psíquica el impacto y deterioro que esto conlleva.

La vulnerabilidad como condición de la aparición del otro es al mismo tiempo una ruptura con la voluntad de poder y de controlarlo todo, que cada vez más aparece en las consultas dentro de las clínicas psicológicas por parte de los usuarios como un reclamo doloroso de sus intenciones. El control excesivo de aquello que se escapa de las posibilidades de agencia, es un juego dañino que se ejecuta desde el yo. La vulnerabilidad es por eso también un relajamiento de las pretensiones del yo a realizarse, por mandato superyóico, de ser más de lo que se puede y se debe en la medida que el deterioro o el sufrimiento se hacen presentes. *Grosso modo*, el superyó que no nos enferma, dentro del esquema freudiano, sería aquella instancia que permite la movilización y desarrollo de los proyectos humanos en la medida que nos brinda horizontes a realizar dentro de un esquema armónico a la totalidad de la subjetividad. Sin embargo, su exceso deshumaniza al que pretende comprometerse a su lógica de demanda infinita cuya concomitancia es una sociedad bestializante de desenfreno del deseo.

Así como señala Parada (2023) “Levinas insiste que lo humano sólo se hace presente en una relación que se establezca fuera de la lógica del poder” (p. 31). Esto supone, parafraseando al pensador lituano, que, aunque se intente ejercer dominio del otro y de lo Otro, ni siquiera comprensivamente puedo aprehenderlo en su infinitud; tampoco el proyecto del conocer el mundo, las cosas y a las personas. En ese sentido siempre estamos ante un fracaso, por lo tanto, lo es también el intento desesperado de mantenerlo bajo la lógica y el control del yo para que éste no experimente la angustia de vivir (Levinas, 2001). Lo anterior se traduce en un malestar psicosocial que afecta la salud pública.

En México, en un estudio realizado en el año 2021 por la Secretaría de Salud y los Servicios de Atención Psiquiátrica (2022) indican que “los trastornos más frecuentes son Depresión en 5.3% de la población, seguido de trastorno por consumo de alcohol 3.3%, y trastorno obsesivo compulsivo 2.5%” (p. 9).

Figura 1. Tabla de trastornos mentales

Trastorno Mental	Prevalencia (%)	Total de casos esperados	Casos severos esperados
Depresión	5.3		1,096,809
T. bipolar	1.0	681,122	429,107
Esquizofrenia	0.9	613,009	
T. pánico	0.8	544,897	54,490
T. obsesivo compulsivo	2.5	1,702,804	374,617
T. estrés	0.3	204,336	53,127
T. consumo alcohol	3.3	2,247,701	561,925
T. consumo de sustancias	0.9	613,009	183,903
Otros trastornos	4.9	3,337,496	300,375
Todos	19.9	13,554,320	3,483,460

Nota: esta tabla muestra la prevalencia de los trastornos mentales en México (2022, p. 9).

Trastornos asociados con el consumo de alcohol y el de sustancias tiene como factor común, -especialmente en varones a los que de manera social y cultural se desestimula y castigan los modos de explorar su gama afectiva humana, - el ser un modo de poder lidiar con las emociones en su día a día. Es a partir de estas vicisitudes, consumo de sustancias, pornografía, etc., que hay una salida en su expresión⁴ (Hooks, 2021). La posibilidad de trabajar sus emociones se ve reducida a volcarlas en el trabajo y en los vicios orientados a dirigir las frustraciones que en éste se generan. Ignorar y desensibilizarse con relación a sus malestares en vista del trabajo, ocuparse o lo que se puede denominar como *aprovechar el tiempo*, sugiere, muchas veces contrario a lo que se recomienda, un peligro latente para la salud mental.

Byung-Chul Han (2018) muestra que estas personas que privilegian la producción y el *echaleganismo* asociado a éste; sujetos que trabajan, “sujetos de rendimiento”, buscan rendir más en las esferas de su vida, se ven obligado a esforzarse por la precarización de las condiciones actuales del trabajo ansiando más de sí mismos, motivados por la ampliación de su ser, entendiéndose así a partir de lo que éstos pueden gestionar. Es impensable la inactividad y se propone el control de todo lo que está y no en sus manos. Dichas enfermedades las nombra el pensador surcoreano como infartos psíquicos donde se engloba el estrés, la ansiedad, la depresión y el *burn out*. Esto supone una imposibilidad de detenerse a uno mismo y de no permitirse ser vulnerable ya que la sociedad de nuestros tiempos y su mandato silencioso que se articula paradójicamente como impulso nuestro, es ser “mejores” y productivos. No es casual que una parte importante de la industria farmacéutica se base en el postulado del rendimiento. La publicidad que nos rodea, por ende, extendiéndose prácticamente a cualquier

4 Como fundamento principal de la autoestima patriarcal, el trabajo no ha funcionado para muchos hombres durante algún tiempo. En lugar de desechar todo el anticuado guion patriarcal para poder cambiar la naturaleza del trabajo en nuestra cultura, a los hombres se les ofrece adicciones que hacen que el trabajo insatisfactorio sea más llevadero. La obsesión patriarcal con el sexo y la pornografía que produce, se promueven para calmar subliminalmente a los hombres mientras realizan trabajos que son tediosos, aburridos y, a menudo, deshumanizan tes, trabajos en los que su salud y su bienestar están en riesgo. (Hooks, 2021, p. 91)

producto o servicio, tiene que ver con los slogan de realizar todo lo que puedas: ¡hazlo posible!; ¡solo hazlo!; ¡disfruta!;etc. En este sentido el pensador sur coreano comenta que

La vida se equipara al proceso de trabajo de las máquinas sólo conoce pausas, entretiempos libres de trabajo que sirven para recuperarse del mismo, para poder ponerse otra vez a disposición del proceso de trabajo. De ahí que la relajación o desconexión no suponga ningún contrapeso al trabajo. También están involucradas en el proceso de trabajo, puesto que, ante todo, sirven para recuperar la capacidad laboral (Byung-Chul, 2015, p. 132).

No es casual que este proceso de internalización y repetición haya sido analizado por el propio Chul-Han al dar cuenta de las sociedades disciplinarias que propone Michael Foucault. Estas sociedades se han encargado de gestionar los tiempos, el saber y el poder en los cuerpos de las personas tejiendo lentamente conductas y disciplinas para volverlos dóciles y aprovechar sus fuerzas. Este proceso empieza desde los primeros años de vida y para el psicoanálisis, se da en el propio seno de las relaciones humanas que ya están tejidas de esta manera.

9.4. Ser otro, el yo en contra de sí y la vulnerabilidad

El papel del otro y de la alteridad juegan un papel crucial en el desarrollo del yo y del psiquismo. En este sentido coincide Freud (1923/1992) cuando nos dice que en los primeros años el yo es una sedimentación o incorporación de las figuras parentales que lo precedieron. “Desde luego, de entrada, es preciso atribuir a una escala de la capacidad de resistencia (*Kesktenz*) la medida en que el carácter de una persona adopta estos influjos provenientes de la historia de las elecciones eróticas de objeto o se defiende de ellos” (Freud, 1923/1992, p. 31). El acontecimiento del otro y de la alteridad en la subjetividad humana es imprescindible para que surja lo humano en ella. En ese sentido Butler afirma que

...cuando hablamos de la formación del sujeto, siempre asumimos un umbral de vulnerabilidad e impresionabilidad que parece preceder a la formación de un yo consciente y deliberado. Eso solo significa que esta criatura que yo soy está afectada por algo exterior a sí mismo, entendido como un a priori, que activa y da forma al sujeto que soy (Butler, 2016, 11).

Parafraseando a Heidegger en esa posibilidad de ser vulnerables yace también oculto lo salvador. En Levinas (2005; Mèlich, 2014) esto implica desarticular la imagen del otro para dejarlo ser en su libertad y que a partir de ella aparezca una forma inesperada de relación que la gran mayoría de las veces es la que nos enferma. Aquí no solo lo afirmamos en un sentido de establecer vínculos con el otro luchando contra nuestra necesidad de control y de comprensión ya que ahí solo está el yo queriendo ampliar sus dominios, sino que también

la relación con los afectos propios, con nuestro cuerpo percibido y el mundo supone esta apertura en miras de un bienestar biopsicosocial y más.

El psicoanálisis puede dar cuenta de cómo es posible que uno mismo pueda volverse en contra de sí, generando malestares, dolores y enfermedad. Es un ataque despiadado, como lo enuncia Freud (1932-36/1991) de una parte del yo dirigida contra sí mismo, es decir, del ideal del yo o del superyó dirigido contra el yo. Este último se forma por la vigilancia y autoridad externa en los primeros años en que somos cuidados y criados regularmente por las figuras parentales, aunque no necesariamente se circunscriben a estas. Después de que el yo se configura a lo largo del tiempo, "... en el lugar de la instancia parental aparece el superyó que ahora observa al yo, lo guía y lo amenaza, exactamente como antes lo hicieron los padres con el niño." (p.58).

Al no poderse satisfacer las demandas autoimpuestas por el superyó, que también es el encargado de cumplir las que ahora ya son las propias expectativas de la persona, genera una lucha interna en el sujeto que se esfuerza por alcanzarlas. Si estas exceden las posibilidades del yo, se contraponen entre sí, sin posibilidad de cumplir dicha demanda y generando consecuencias dolientes en quien lo padece. Ahora bien, el lograr el ideal no representa necesariamente un alivio para quién pudo desempeñar la meta, sino más bien existen numerosos casos que afirman no poder reconocer sus propios logros como laudables, además de seguir buscando nuevos horizontes para realizarse, cayendo en una especie de ciclo infinito de insatisfacción/frustración. En Freud esto se debe a que "el superyó, en una elección unilateral, parece haber tomado sólo el rigor y la severidad de los padres, su función prohibidora y punitiva, en tanto que su amorosa tutela no encuentra recepción ni continuación algunas" (Freud, 1932-36/1991, p. 58). Es menester aclarar que la atmósfera epocal en que se vive es también un factor para que ciertas exigencias, demandas y miedos se manifiesten con especial énfasis.

La melancolía o depresión, como hoy podría ser considerada, (Freud, 1932-36/1991), es parte de las consecuencias que se desencadenan por este impulso a buscar saciar ese mandato de poder, control y éxito que, si bien se manifiesta en el ser humano, se ha vuelto cada vez más rapaz gracias a la cultura del rendimiento. Esta ha deificado al poder del yo sin darse cuenta de que en este se ha infiltrado el mal de la época haciéndolo invisible, y por ello más difícil de desarticular en cuanto a enfermedades como la depresión, el estrés, la ansiedad y el Burnout. La salida viable, aunque no por ello fácil, consiste en relajar las pretensiones superyóicas para que la vida humana pueda llevarse sin ese exceso de exigencia que está conduciendo a las personas a un deterioro vital y las mantiene entretenidas en su intención de colmar los ideales del mercado.

Esta vulnerabilidad es una disposición de ánimo, de estado afectivo, o bien un modo de plantarse en la vida que se encuentra instaurada en lo humano desde su origen pero que es negado muchas de las veces en función del conocimiento, del poder y de la autoafirmación.

Ricardo Peter (2010), quien propuso un enfoque desde la filosofía, la psicología y la psicoterapia en torno a la persona humana, afirma que una relación menos agresiva consigo mismo tiene que estar contemplada desde lo que denomina terminológicamente en su obra como “límite” e “imperfección”. En este acercamiento con la noción de vulnerabilidad, Peter considera, por ejemplo, que parte del sufrimiento humano que puede convertirse en enfermedad mental radica en “...demandar que la realidad se adapte a nuestras expectativas, ilusiones, deberías y apegos” (p. 5). Esto se hace también desde una demanda excesiva en la relación que establecemos con nosotros mismos, forzando como diría Levinas (2005), el movimiento fisiológico de nuestro ser, maltratando en función de la fantasía deseada lo que sucede en la persona en su circunstancia concreta, o bien como se diría en otros enfoques, descuidando el *aquí y ahora*.⁵

Sin la aceptación de la vulnerabilidad, paradójicamente se refuerzan los procesos que inducen a la repetición y proyección de lo ya habitado y significado en las experiencias previas, anulando la posibilidad del acontecimiento del otro y de lo Otro, es decir, se anula la posibilidad de lo nuevo.

En el contacto con otro ser humano inherente a las ciencias de la salud, la relación interpersonal real se mueve en la aceptación y la escucha del otro dejando de lado, o responsabilizarnos en cada instante de que ese alguien está fuera de los límites de mi propia subjetividad. Así se posibilita un aura de recepción de la experiencia y el dolor del otro que es necesario para su comprensión, trato y tratamiento de lo que le aqueja siendo pieza clave en toda relación médico paciente.

Referencias

Peter, R. (2010). *El milagro es aceptarnos. Manual de Terapia de la Imperfección*. Siena Editores.

Secretaría de Salud. (2022). *2º Diagnóstico Operativo de Salud Mental y Adicciones*. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/730678/SAP-DxSMA-Informe-2022-rev07jun2022.pdf>

⁵ La terapia Gestalt considera que las experiencias se articulan en una temporalidad que podríamos calificar de presente. (Stange y Lecona, 2014) Esto con independencia si el hecho ocurrió en el pasado o si quizá se está pensando en algo que todavía no sucede. En este sentido tanto pasado como futuro confluyen en el momento de la experiencia presente en que se están llevando a cabo.

- Stange, I., y Lecona, O. (2014). CONCEPTOS BÁSICOS DE PSICOTERAPIA GESTALT. *Eureka*, 11(1), 106-117. <https://docs.bvsalud.org/biblioref/2018/06/905603/eureka-11-1-17.pdf>
- Parada, M. (2023). Revisitando el pensamiento de Emmanuel Levinas para pensar la práctica clínica. *Escritos relacionales* 3(1),29-35 https://aprchile.cl/wp-content/uploads/2023/03/Escritos-Relacionales-N3-2023_VB-final-09022023.pdf#page=30
- Levinas, E. (2001 1993b). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos.
- Chul Han, B. (2018). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Chul Han, B. (2015). *El aroma del tiempo*. Herder.
- Levinas, E. (2005). *Dios, la muerte y el tiempo* (trad. María Luisa Rodríguez Tapia) Madrid: Cátedra.
- Levinas, E. & Poirié, F. (2009). *Ensayo y conversaciones* (trad. Miguel Lancho). Madrid: Arena libros.
- Dussel, E. (2001). *Filosofía de la liberación*. Primero Editores.
- Hooks, B. (2021). *El deseo de cambiar. Hombres, masculinidad y amor*. Bellaterra Edicions
- Butler, J. (2016). *Los sentidos del sujeto*. Herder.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2023). *¿Qué mundo es este?* Taurus
- Freud, S. (1923/1992). El yo y el ello. En sus *Obras completas. Volumen XIX* (J. L. Etcheverry, trad.) (pp. 1- 63). Amorrortu.
- Freud, S. (1920/1992). Más allá del principio de placer Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. *Volumen XVIII* (J. L. Etcheverry, trad.) (pp. 1- 63). Amorrortu.
- Freud, S. (1932-36/1991). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras. En sus *Obras completas. Tomo XXII* (J. L. Etcheverry, trad.) (pp. 1- 146). Amorrortu.
- Heidegger, M. (1998). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial
- Stange Espínola, I. del R., & Lecona Pintado, O. (2014). CONCEPTOS BÁSICOS DE PSICOTERAPIA GESTALT. *Eureka*, 11(1). <https://docs.bvsalud.org/biblioref/2018/06/905603/eureka-11-1-17.pdf>
- Von Franz, M.L. (1995). *Alquimia*. Ediciones Luciérnaga
- Martínez Ruíz, R. (2015). *Freud y Derrida: Escritura y psique*. Siglo XXI

Tercera Parte: ciencia y humanismo en diálogo

Muchas veces, sobre todo cuando nos acercamos primeramente al estudio de las ciencias, no es poco frecuente preguntarnos por ellas y la relación práctica que guardan con la existencia de cada quién. Sin embargo, al leer la vida de muchos pensadores, científicos y artistas, vemos cómo es que su vocación por su disciplina está íntimamente ligada con los desarrollos en sus horizontes vitales. Este diálogo de la ciencia con la vida cotidiana moviliza las fuerzas para la investigación y el acercamiento de nuevos talentos al estudio de estas disciplinas. No hace mucho en México, en la ciudad de Puebla en el 2025, un químico renombrado hizo la presentación de un libro donde se aborda la relación de esta ciencia con la muerte. Éste no es sino un ejemplo de cómo la ciencia implica la ampliación de nuestra propia comprensión, además de la posibilidad de servir como horizonte de desarrollo y de sentido de nuestra existencia. Además de que estos desarrollos que podríamos llamar biográfico-metodológicos algunas veces llegan a influenciar en las estructuras de la ciencia como hemos intentado mostrar en el capítulo dónde se abordan los elementos químicos del radio y el polonio. Es por lo anterior que en este apartado nos proponemos establecer ese vínculo que no se articula sin dificultad.

Capítulo 10.

La fisicoquímica y el sufrimiento: breve análisis de Peter Atkins

José Antonio Benavides Paredes

Para comenzar con este breve ensayo hay que mencionar que un área de la química como podría ser la fisicoquímica ya suena lo suficientemente terrible para quienes no la conocen. Es muy común encontrar en las introducciones a los capítulos de los libros de dicha disciplina frases recordando que Ludwig Boltzmann, después de estudiar mecánica estadística, perdió la vida por su propia mano; y que Paul Ehrenfest, estudiando lo mismo, también se quitó la vida algunos años después.

La mayoría de las personas afirman haber experimentado un sufrimiento en alguna de las etapas de su vida. Una manera racional de abordarlo es categorizándolo; podemos distinguir los tipos de sufrimiento tales como el físico íntimamente relacionado al dolor y las molestias corporales; o el sufrimiento psicológico, que refiere al dolor emocional y espiritual derivado de las experiencias, sobre todo, de aquellas que generan un trauma. Encontramos también el sufrimiento social donde coexisten las dificultades a causa de la pobreza, discriminación, violencia, entre otros factores, y encontramos también el sufrimiento existencial cuya forma es un poco más introspectiva, pues aborda cuestiones filosóficas y espirituales, ronda alrededor de preguntas sobre el sentido de la vida, la muerte, la existencia misma y es justo este tipo de sufrimiento el que abordaremos aquí desde la revisión de las leyes de la termodinámica (Atkins, 1986).

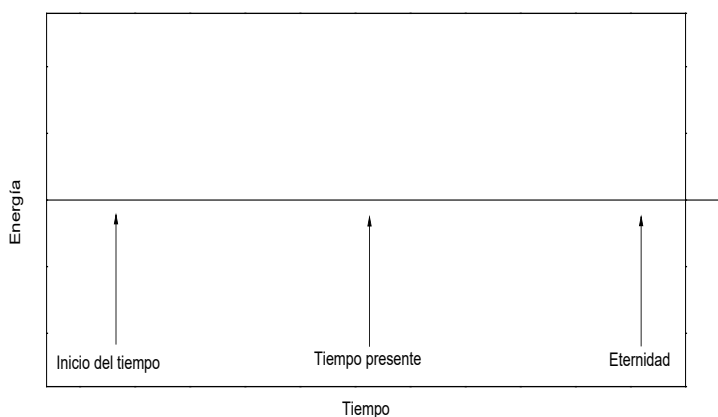
Uno de los autores que nos ayudarán a entender el desglose de estas leyes es Peter Atkins, un científico inglés nacido en Amersham, Reino Unido, en 1940. Ha impartido la cátedra de química física en universidades como UCLA y Oxford de la cual se retiró en 2007. Es conocido en muchos países por sus libros sobre educación química a nivel universitario, destacando en la explicación de conceptos de una manera clara y sencilla, y por su postura sobre el ateísmo, aspecto que discutiremos más adelante.

Empecemos con una de las primeras leyes derivadas de los experimentos de los ingenieros ingleses del siglo XIX al intentar optimizar la eficiencia de las máquinas de calor. De manera práctica sabemos que si calentamos agua hasta el punto de ebullición se convertirá en vapor, y si ese vapor lo conducimos por una tubería a un mecanismo susceptible a una fuerza de empuje tendrá la energía suficiente para efectuar un trabajo; la pregunta que surge ahora es ¿cuánta energía se debe agregar o quitar al sistema para que este funcione? La reflexión nace con Sadí Carnot quien daría paso a Rudolf Clausius y Lord Kelvin para matematizar el problema y la respuesta va más o menos así: si consideramos un sistema, es decir, aquella parte del universo que llama nuestra atención, y que física o conceptualmente podemos aislarla del resto del entorno, que ahora denominaremos “alrededores”, intercambiando energía la suma siempre será constante; tal fenómeno quedará descrito por la siguiente ecuación:

$$E_{\text{universo}} = E_{\text{sistema}} + E_{\text{alrededores}}$$

E representa la energía y el concepto de universo está representando la suma del sistema más sus alrededores. Esto quiere decir que desde que el universo tuvo un origen la energía no ha cambiado en absoluto (Atkins, 2021, p. 45), la siguiente gráfica podrá ilustrar mejor esta idea:

Figura 1. Representación gráfica de la Energía del Universo de acuerdo con la Primera ley de la Termodinámica



Se puede observar que una ecuación tan sencilla tiene implicaciones muy grandes. Atkins hace la sugerencia de que esta ley implica que si consideramos al universo como un todo se comportará como un sistema cerrado, el cuál sería autosuficiente y, por tanto, no necesitaría de la intervención externa para generar o aniquilar energía; de aquí que consideremos que todo lo que existe en este sistema pueda explicarse en términos de intercambio de materia y energía sin necesidad de entidades trascendentales o sobrenaturales.

Hasta ahora hemos mencionado que la energía del universo permanece constante de inicio a fin, aunque veamos que existe un intercambio de energía de derecha a izquierda, o de izquierda a derecha, entre un sistema y los alrededores. “Puede parecer muy sorprendente que la dispersión de la energía y la materia, la caída hacia el desorden, pueden llevar a la formación de estructuras ordenadas como los cristales y las proteínas. Sin embargo, a su debido tiempo, veremos que la dispersión de la energía y la materia es responsable de los cambios en todas sus formas” (Atkins, 1986, p. 78). De acuerdo con la primera ley de la termodinámica la energía puede desglosarse en dos formas: una es el calor y la segunda es el trabajo:

$$E = q + w$$

Donde q representa el calor y w representa el trabajo, pero ¿qué es calor y qué es trabajo? Ya con el calor comenzamos a tener una dificultad para entender los conceptos; de manera intuitiva podemos decir que es “algo” que nos indica qué tan caliente o qué tan frío se encuentra un cuerpo, y sabemos que se transfiere de un cuerpo más caliente a uno más frío; pero si abordamos la teoría cinética del calor veremos que no hay una diferencia entre calor y trabajo, pues esta teoría define al calor como una manifestación macroscópica de los movimientos microscópicos de las partículas que constituyen la materia, siendo el calor la energía asociada con el movimiento de las partículas dentro de un material, entendiendo que si un cuerpo es más caliente significa que la energía cinética promedio de dicho cuerpo es más alta, las moléculas se mueven más rápido; esta distribución promedio está dada por la expresión

$$E_k = \frac{3}{2} k_b T$$

Donde E_k representa la energía cinética promedio de las partículas, k_b es la constante de Boltzmann y T es la temperatura absoluta representada en Kelvin, recordemos que T “es una propiedad que indica si dos objetos en contacto a través de un límite diatérmico pueden estar en equilibrio térmico” (Atkins, 1986, p. 5), esto implica que cuando dos cuerpos colisionan la transferencia de energía cesará hasta que ambos cuerpos tengan la misma energía, de manera macroscópica lo observamos cuando colocamos un cuerpo caliente junto a uno frío y después de un tiempo t la temperatura de ambos cuerpos es igual, y también implica que el calor se pueda convertir en trabajo de manera macroscópica como con las máquinas térmicas.

Entendamos ahora qué es trabajo, este lo podemos definir como una fuerza que es aplicada sobre un sistema provocando un desplazamiento matemáticamente lo podríamos describir de la siguiente manera:

$$w = \int F dx$$

Donde F está representando la fuerza aplicada a través de una distancia dx ; esta ecuación funciona para describir sistemas en física, pero en la termodinámica es más común que los cambios se vean expresados a partir del volumen o la temperatura, por ello reescribiríamos la expresión de la siguiente manera:

$$w = \int P dV$$

Ya que tenemos más claros los conceptos de calor y trabajo, y que sabemos que el calor se puede convertir en trabajo, hablemos del equilibrio mecánico del universo. Hemos denotado que el universo tiene una energía constante y que toda esa energía se encuentra en equilibrio mecánico, expliquemos esto: sabemos que la suma de todas las fuerzas externas sobre un sistema es igual a cero $\sum \vec{F} = 0$

Y también sabemos que la suma de todos los momentos y fuerzas de torque del sistema son iguales a cero $\sum \vec{r} = 0$

En este estado, el sistema no experimentará movimiento lineal o rotacional; de manera matemática, hablar del equilibrio mecánico a través del tiempo se puede describir a través de la diferencia de los estados finales e iniciales, ya que entendemos que a través del tiempo el trabajo mecánico se ha mantenido constante, significa que la diferencia será cero. Filosóficamente, esto nos conduce a la idea de la permanencia, no importa qué se haga si al final, nada habrá cambiado.

Hemos hecho una generalización de la primera ley y hemos descrito al universo como un sistema cerrado de energía constante, dicha energía en sus formas de calor y trabajo se encuentran en equilibrio, pero dejemos por ahora los estados iniciales y finales involucrados en esta ley, y hablemos ahora de los puntos intermedios. “En química, hallamos reacciones que liberan energía que se disipa (a menudo en detrimento del ambiente) pero que proporcionan los productos que requerimos, y las reacciones que constituyen los procesos de la vida” (Atkins, 1986, p. 28).

Aunque hablemos del universo como un todo de manera general, hay que hablar de los sistemas contenidos en dicho universo; cada sistema es una región local de ese universo que está en constante interacción con sus alrededores, como ya lo habíamos definido en un principio. Estas interacciones locales rompen momentáneamente esta cuestión de equilibrio para convertirse en un sistema dinámico, es decir, la energía se está transformando. Una pregunta natural que le surge al ser humano es ¿hacia dónde tienden todos estos cambios? La respuesta que nos da Atkins es: hacia la corrupción de las cosas, entendiendo la corrupción

como un proceso que introduce desorden, ineficiencia o pérdida de energía dentro de un sistema, aspectos que ligamos al concepto de entropía.

Para llegar al concepto de entropía tenemos que partir del ciclo de trabajo de una máquina térmica; hemos dicho que la máquina térmica tiene la posibilidad de convertir calor a trabajo y esperaríamos que convierta el cien por ciento de ese calor en trabajo. Sin embargo, hasta ahora la experiencia nos ha demostrado que no es así, siempre hay como consecuencia calor residual, es decir, energía no utilizable que se disemina por el ambiente.

Boltzmann proporcionó una base estadística para el concepto de entropía con la probabilidad de un estado microscópico, y “Para comprender la naturaleza de la expresión de Boltzmann necesitamos saber que un átomo sólo puede tener ciertas energías” (Atkins, 2021, p. 17); supongamos lo siguiente: imaginemos que tenemos una esfera dentro de una caja, la probabilidad de encontrar dicha esfera dentro de la caja sería de 1 y si dividimos la caja a la mitad la probabilidad de encontrar la esfera en cualquiera de las mitades se hará $1/2$. Si la cantidad de esferas aumenta a dos, la probabilidad de encontrar a ambas esferas en la caja seguiría siendo 1 pero la probabilidad de encontrar a ambas esferas cualquiera de las mitades de la caja se convierte en $1/2 \times 1/2$, es decir $1/4$. Como $1/4$ es una cantidad pequeña, no sería difícil encontrar ambas esferas en la misma mitad de la caja. Sin embargo, si aumentamos la cantidad de esferas en la caja y las seguimos buscando en solo una mitad de la cada la probabilidad de encontrar dichas esferas estaría descrita por la siguiente ecuación:

$$W = \left(\frac{1}{2}\right)^N$$

donde W representa la probabilidad y N el número de esferas presentes dentro de la caja; si suponemos ahora que hay 100 esferas dentro de la caja la probabilidad sería de:

$$W = \left(\frac{1}{2}\right)^{100} = 8 \times 10^{-31}$$

y si de pronto N fuera del orden del número de Avogadro 6.22×10^{23} la probabilidad sería de $\left(\frac{1}{2}\right)^{6 \times 10^{23}}$ lo que es tan pequeño que lo podemos simplificar como un cero. Un sistema, como puede ser esta caja con esferas dentro, siempre tiende al estado más probable y corresponde al estado donde las partículas se puedan distribuir de manera más uniforme, siendo mucho más probable que un sistema ordenado; tal grado de dispersión de las moléculas lo asociamos al concepto de desorden, la ecuación que describe la entropía en términos de probabilidad es la siguiente:

$$S = k_b \ln(W)$$

donde k_b se refiere a la constante de Boltzmann. Con esta definición de la entropía de un sistema en función de la probabilidad de un arreglo de objetos dentro de un sistema

entendemos que hay una dirección natural ante cualquier proceso, lo que entenderemos como espontaneidad. La espontaneidad nos dice que, si el cambio del estado 1 de un sistema al estado 2 sucede de forma espontánea, el proceso inverso, es decir, de 2 a 1, no puede suceder bajo las mismas condiciones. Piénsese en un vaso de té helado, si le agregamos un cubo de hielo a la bebida la probabilidad de que el bloque de hielo se funda es mucho más probable a que en un vaso cualquiera de té de la nada se forme un cubo de hielo. La entropía nos demuestra la dirección natural de un proceso.

La ecuación que nos puede demostrar el cambio de entropía de un sistema desde el estado 1 al estado 2 está descrito de la siguiente forma:

$$\Delta S = \int_1^2 \frac{\delta Q}{T}$$

donde δQ es el calor intercambiado entre ambos estados y T la temperatura, si el cambio fuese reversible el cambio de entropía sería cero y para un proceso irreversible la entropía del sistema más la del entorno tiende a aumentar demostrando que el flujo de calor siempre produce un aumento en la entropía.

La segunda ley que nos ha establecido la tendencia de los sistemas a aumentar su grado de desorden a medida que efectúan procesos, y que también nos ha condicionado a la dirección de un proceso, puede poner al pensador de la naturaleza Heráclito como el primer termodinámico de la historia, pues bajo la premisa de que cada uno de los fenómenos que experimentamos sigue un orden, uno quema la hoja y no la ceniza, se comienza por la hoja, se crea la llama y termina en cenizas, pues “la energía interna de una sustancia se incrementa cuando su temperatura se eleva” (Atkins, 1986, p. 38) termoquímica.

Todo esto del aumento de entropía para un sistema puede hacernos creer que se contradice directamente en los seres vivos: ¿qué pasa con la naturaleza? Cuando pensamos en los ecosistemas vemos que cada una de las especies que pertenecen al ecosistema juega un rol fundamental para preservarlo y perpetuarlo. Si ponemos la debida atención en cada uno de los organismos como un sistema aislado podremos notar que cada individuo mantiene un estado de vida al mantener su metabolismo activo; entonces, si un organismo necesita mantenerse organizado para vivir significa que está disminuyendo la entropía y que va en contra de la segunda ley. Tengamos en cuenta lo siguiente: el cuerpo de cualquier organismo lo hemos considerado un sistema, significa que el entorno donde dicho sistema se encuentra son los alrededores y para pasar de un estado 1 a un estado 2 debe existir un intercambio de materia o de energía entre el sistema y los alrededores. Pensemos en la propia alimentación de un organismo, para que un organismo pueda sobrevivir debe nutrirse, debe tomar sustancias del medio y transformarlas en algo más como una sustancia de desecho; estas sustancias desechadas por los organismos tienen niveles mucho más altos de entropía que las sustancias iniciales. Por tanto, podemos decir que para que un organismo pueda reducir su entropía

durante un tiempo $t=0$ que es el momento en el cual se engendra hasta un tiempo $t=t$, que es donde fallece, debe interactuar con su ambiente aumentando los niveles de entropía para ir de acuerdo con la segunda ley de la termodinámica ¿Aplica solo al acto de alimentarnos este aumento de la entropía en los alrededores cuando disminuimos la nuestra? No, la regla está en cada una de nuestras actividades; para que el computador sobre el cuál escribo este ensayo pudiera existir se tuvieron que establecer muchísimas minas y pozos de petróleo para obtener los metales, semiconductores y plásticos de los cuales está fabricado.

Con la primera y segunda ley de la termodinámica brevemente desglosadas, así como un pequeño vistazo de las implicaciones que esto tiene, abordemos ahora el tema del sufrimiento existencial. De la primera ley podemos recuperar la conservación de la energía: lo que existe, existe y no se puede generar o destruir así sin más, solo transformar, y que tanto al inicio como al fin de los tiempos todo terminará siendo lo mismo que cuando empezó.

La pregunta que surge nos lleva al propósito de la existencia: desde el punto de vista de la termodinámica la vida se resume a un conjunto de intercambios de materia y energía y sabemos por la segunda ley que dichos intercambios cesarán en el estado de menor energía que será cuando la entropía haya encontrado su máximo. Recuperemos de igual modo la idea de que el universo como un todo es un sistema autosustentable que no necesita de una intervención externa; antes hemos señalado que Atkins considera este punto como la demostración de que no existe un dios que pueda intervenir, que la misma existencia de dios es innecesaria y anticuada y que si realmente existiera habría evidencia empírica de dicha manifestación; podemos ver que el problema existencial derivado de la primera ley es la carencia de un propósito de vida y, asimismo, un desamparo pues no hay un dios que pueda ordenar, cuidar proteger o regir el universo; diversos filósofos han reflexionado sobre la muerte de dios, en si hemos perdido la fe y como consecuencia si queda en la existencia un vacío de valores éticos, morales y espirituales que dependían de un dios que delega la responsabilidad de superar esta crisis a la propia persona, a fuerza de voluntad y autoafirmación. Escribe nuestro autor:

Tiene cierto interés el hecho de que el concepto de entropía preocupó mucho a los victorianos. Podían entender la conservación de la energía, ya que podían suponer que, en la Creación, Dios había dotado al mundo exactamente de aquella cantidad que él hubiera juzgado, de manera infalible, necesaria; una cantidad que sería apropiada para cualquier época. ¿Qué podían hacer con la entropía, sin embargo?; ¿con algo que parecía aumentar sin remedio? ¿De dónde surgía esta entropía? ¿Por qué no existía una cantidad de exacta, la que Dios hubiera juzgado necesaria, de manera perfecta y eterna? (Atkins, 2021, p. 62).

Atkins, en uno de sus debates contra William Lane Craig, sostenía que el hombre crea la figura de Dios por temor a la existencia. Es el miedo lo que lleva a las personas a depender de Dios. Eso puede referirse al sufrimiento de los individuos tras la sensación de desamparo

y angustia de estar condenados a elegir: tenemos la libertad de tomar nuestras propias decisiones y ser responsables de ellas, de que nos sirva ser obligados a ser libres si cualquiera de nuestras acciones no tiene un propósito y tampoco una garantía de trascendencia.

De acuerdo con Atkins, no existe un más allá después de la muerte, la segunda ley nos muestra que existe un sentido natural hacia el cuál suceden las cosas, que de por sí nos arroja a un pensamiento determinista con el que nuestro autor estaba de acuerdo; de manera local, cada uno de los sistemas evoluciona hacia la corrupción. En términos simples, nuestra vida está condicionada a que corrompamos todo aquello que nos rodea. Ciorán mencionaba que nos alimentamos de la muerte, necesitamos consumir vida para mantener la nuestra. Demos un ejemplo práctico con pollos. Se estima que una persona cuya vida llegaría aproximadamente a los 80 años habrá comido 2,400 pollos. Para que un pollo pueda ser consumido este tiene que llegar a unas 9 semanas de vida, si multiplicamos 2,400 por 9 nos da un total de 21,600 semanas; si las dividimos entre las 52 semanas que nos da un año obtenemos un total de 415 años, es decir una persona en toda su vida habrá consumido 415 años de la vida de otra especie. En este ejemplo podemos observar que, al disminuir en otro el grado de entropía, la nuestra aumenta, y esto aplica para todas las especies de las cuales nos alimentamos, o de las cuales obtenemos algún tipo de beneficio.

¿Qué pasa entonces con la moral? Si es el conjunto de principios que guían nuestro comportamiento a lo correcto, la termodinámica me obliga a corromper un sistema para preservar el mío, tengo que vivir a partir de la muerte. ¿Qué es bueno y qué malo? No pretendo dar una respuesta sino suscitar una pregunta, si matar no es correcto eso me haría una persona mala, significa que la maldad también está condicionada a existir, pero a existir sin un fin mismo, ya que no hay propósito que la justifique y en un universo mecanicista como lo presupone Atkins solo se convertiría en una consecuencia de los hechos. La vida, de acuerdo con las implicaciones de estas dos leyes, es un mero accidente, consecuencia de la combinación de estados materiales.

Todo lo anterior es causa suficiente para el sufrimiento existencial, me atrevo a decir que, si Atkins se fiaba mucho de las demostraciones empíricas y el peso del método científico para la explicación de los fenómenos y la naturaleza, no contempló las limitaciones que puede llegar a tener la ciencia para explicar cuestiones metafísicas. Cómo explicar científicamente que aún ante el sin sentido de la vida, aun cuando no haya propósito o guía, la humanidad busque la compasión, la amistad, la valentía de cargar alegremente con la piedra cuesta arriba cada una de las mañanas, pese a nuestras limitaciones. Si bien no hay garantía alguna de nada, somos nosotros quienes en comunidad debemos abrirnos paso a lo desconocido, quizá más adelante encontremos aquello que tanto hemos estado buscando.

Referencias

Atkins, P. (1986). *Principios de fisicoquímica*. Iberoamericana.

Atkins, P. (2021). *Las cuatro leyes del universo*. Espasa.

Capítulo 11.

La resiliencia de la química.

Breve comentario a la obra de historia y filosofía de la química de Bernadette Bensaude-Vincent

Yesica Vargas Juárez

Toda ciencia tiene su historia, la cual, está llena de dudas, misterios, injusticias, descubrimientos y, múltiples acontecimientos que, deberíamos conocer, ya sea por cultura general o para obtener alguna enseñanza.

Lo mismo sucede con las opiniones o comentarios de diferentes personajes que, ya sean buenos o malos, marcaron momentos importantes para la época, quedándose en la mente de muchos e incluso, hasta la actualidad, siguen generando impacto, nostalgia, impresión y múltiples sentimientos en quienes llegan a conocer esas anécdotas.

La gran cantidad de sentimientos generados por el conocimiento histórico de una ciencia (en este caso de la química), genera diversas opiniones al respecto, sin embargo, puede que ninguna sea la correcta o acertada, en realidad, es algo subjetivo; para mí, podría ser una ciencia enfocada al análisis de diferentes sustancias con un fin productivo y necesario para la humanidad, sin embargo, para otras personas, podría ser (o es), una ciencia rodeada de misterios al no saber exactamente cómo funcionan los procesos, llegando a la errónea idea de la contaminación, siendo esta última, el estereotipo principal que viene a la mente de gran parte de la sociedad.

Bernadette Bensaude - Vincent en su libro *“Química la ciencia impura”*, narra diversos aspectos históricos sobre esta ciencia, haciendo reflexionar sobre la variedad de perspectivas que se pueden tener al respecto de la química, sobre todo, lo que actualmente se le considera “común” y, que nosotros como sociedad no habíamos prestado la suficiente atención para considerar que, gracias a esta ciencia, lo que tenemos, es posible. Con este libro es que me apoyo para la narración del presente texto.

El primer capítulo del libro de Bensaude, titulado *“Introducción: El malestar en la química”*, da un pequeño contexto histórico sobre la química, mencionando la “mala imagen” que se ha generado por acontecimientos catastróficos de contaminación ambiental, principalmente en la actualidad, sin embargo, no ha sido el único momento en que se le ha visto mal a esta ciencia, pues en el siglo XVIII, a la química se le consideraba intelectualmente inferior a las matemáticas y a la física, además, los filósofos denigraban a la química con demasiada frecuencia porque sopesaban los métodos y logros desde la perspectiva de los estándares y valores de la física, lo cual, evidentemente no era, es o será, lo mismo.

Conspirando un poco, se podría pensar quizá, que la química estaba infravalorada porque alguien con gran conocimiento de ella, se pudo dar cuenta de la importancia de esta ciencia y tal vez, hasta donde podía llegar, convenciendo por ello, a las demás personas de que simplemente era inferior a otras ramas, menospreciando sus métodos y las conclusiones que se obtenían. Es una idea bastante controversial, sin embargo, para mí, es una razón válida, pues para esa época, eso sería suficiente para no darle la importancia necesaria a algo que, si se lo merecía, pasando a ser una ciencia denigrada, todo por no haber notado que quizá en ella podrían encontrar las respuestas que buscaban, si simplemente la hubieran apoyado.

Además del menosprecio que tenía la química, múltiples razones apoyaban que no merecía el mérito de ser una ciencia o, de darle la misma importancia que a las “ciencias más interesantes”, como la física, biología, genética, matemáticas y la filosofía, siendo esta última la que más “interés” tenía en no dejar seguir su camino a la química, pues tal como Bensaude (2021), menciona: “Esto es cierto particularmente para los filósofos, cuyo interés primordial en la ciencia es encontrar las claves para resolver las “grandes” preguntas que han dominado

la filosofía occidental” (p. 17), haciendo referencia a que la física teórica se mantenía por encima de todas las ciencias.

Como si no fuera suficiente, una de las grandes razones de menosprecio, como ya se mencionó anteriormente, es y siempre ha sido la contaminación, pues sigue generando conflicto en las personas incluso desde sus inicios, cuando la industria química comenzó a utilizar plantas para generar productos que satisficieran las nuevas necesidades y la escasez de algunos materiales, estas expulsaban gases y aires de colores no tan agradables que contaminaban en cantidades impensables, haciendo que los ciudadanos vieran el cielo negro por culpa de ellas, como se menciona en el segundo capítulo: *“Química y contaminación”*.

Sin embargo, a pesar de estas situaciones, hubo un acontecimiento que, sin duda, marcó un antes y un después en la industria y en nuestra vida cotidiana: La creación del celuloide, el primer polímero sintético, en 1870, el cual fue utilizado para hacer bolas de billar, con la intención de hacer un material “natural pero raro”, por lo que no se trataría de una imitación de un objeto natural por uno artificial, como lo describe Bensaude, si no de una sustitución, ya que de esta manera se podía ahorrar dinero en el costo del material, pero teniendo también, una menor calidad que el material original (marfil obtenido de los colmillos de elefante).

Conforme pasó el tiempo, el celuloide se fue adaptando de buena manera a las necesidades y gustos de la sociedad, al añadir color, moldear formas, grosores y tamaños, haciendo que las personas cada vez lo integraran más a su vida, comenzando con la idea, de que la química era contaminante y beneficiaria al mismo tiempo, ya que transforma los productos naturales del petróleo en materiales artificiales y desechables sin ningún respeto por el medio ambiente o la tierra, llegando a relacionar a los polímeros artificiales con la cultura de consumo materialista y superficial, llegando a crearse el estereotipo de “ser plástico”, lo cual sugería que una persona era flexible y adaptable, por otro lado, su significado negativo podría ser que el hombre plástico era variable, superficial y estaba desprovisto de personalidad.

Sin embargo, como si no fueran suficientes críticas y desprecios a los que se enfrentaba la química, había algo más, una figura tan importante a la que se le han asignado bastantes estereotipos (incluso hasta la fecha), una figura a la cual se le critica y también en algún momento, se le desconfía: El químico.

En un inicio, se comenzó a ver al alquimista (actualmente químico), como una persona extraña, la cual, se encerraba en un laboratorio y comenzaba sus experimentos, dando mágicamente como resultado algo novedoso. De este modo, múltiples teorías y especulaciones sobre los alquimistas salieron a la luz, como, por ejemplo: Relacionar al químico con un mago, con entes que le dieran poderes para modificar cosas o el famosísimo “químico loco”, estereotipos que increíblemente se siguen manteniendo hasta la actualidad, pues me ha tocado escuchar a la sociedad referirse a colegas y a mí de esa manera, no con el afán de

ofender, pero si, dando a entender que no alcanzar a entender o a confiar en lo que se realiza en el laboratorio, dudando de los resultados o conclusiones. Bensaude lo expresa muy bien en el primer párrafo del subtítulo “La química en la literatura” de ese mismo capítulo, Bensaude (2021) menciona: “El químico es representado como una especie de mago poderoso, aunque confundido (cuando no loco), que trata de competir contra la naturaleza misma jugando con fuerzas oscuras del mundo natural sin dominarlas nunca verdaderamente” (p. 30).

Si nos remontamos tiempo atrás, tal como se menciona en el tercer capítulo: “*La condena del alquimista*”, hubo quienes iniciaron ataques en contra de la alquimia (hoy en día química), por ejemplo: Avicena, quien en su libro “*Sciant artifices*”, trataba de argumentar que la alquimia era un engaño, ya que él, con los métodos alquimistas, trató de convertir metales comunes (plomo y cobre) en metales valiosos (plata u oro), lo cual, evidentemente no funcionó y; Tomás de Aquino, quien colocó a la alquimia en una categoría preternatural (del latín *praeter naturam*, que significa, al lado o fuera de la naturaleza) ya que según él, los demonios estaban detrás de las artes de los alquimistas, haciendo que la iglesia católica condenara a los alquimistas, dando la idea de que la alquimia estaba enlazada por un pacto entre el científico y el diablo, esto siendo mencionado de manera clara por Bensaude (2021) “La relación entre la química y la magia se ha reforzado por el mito fáustico del científico que firma un pacto con el diablo” (p. 57).

Sin embargo, ante tanto ataque, por supuesto que había respuestas. Los alquimistas ofrecían demostraciones experimentales usando el análisis y síntesis para que los espectadores observaran la autenticidad, además de también intentar imponer la idea de que el hombre tiene el poder de transformar la naturaleza. Ejemplo de ello, fue la respuesta de Paul de Taranto a Avicena con su texto “*Theorica et Practica*”, donde hacía ver que la inteligencia humana le daba al hombre el dominio sobre la naturaleza para poder manipularla, naciendo así un debate sobre la manera en que los alquimistas practicaban esas transformaciones, siendo comparados con un dios que podría dar vida y destruirla, tal como las historias y textos literarios, ejemplo de ellos: Frankenstein.

Había múltiples comentarios en la comunidad científica atacando y defendiendo a los químicos, sin embargo, los descubrimientos y las transformaciones de cualquier material no paraban, al contrario, fueron aumentando, llegando poco a poco, a la idea de que tan “naturales” podían ser las cosas, pues ante tanto proceso, los resultados se veían cada vez más “artificiales”, tal como el celuloide y el marfil, llegando la terrible consecuencia de que, tener uno de ellos, era tener una industria que contamina el suelo, agua y aire alrededor de ella.

Dejando de lado las ideas sobre los resultados de la química, había algo misterioso que causaba y causa mucha incertidumbre entre las personas en general: El laboratorio. Quienes hemos tenido la fortuna de entrar a alguno, sabemos que es conocer otro mundo, tal como si fuera magia. Poder observar, analizar y crear es simplemente increíble, tanto que, incluso

conociendo la misma teoría, nos pueden llegar a sorprender los resultados, por eso, una persona que no esté relacionada con el mundo de la química, puede que no entienda fácilmente la teoría de un experimento, pero que le sorprenda si lo observa y que sea de cierta forma imparcial, no cerrándose, pero tampoco creyendo totalmente en lo que ve. Sin embargo, tiempo atrás, los laboratorios y los lugares específicos en donde se realizaban los experimentos, eran objeto de pensamientos negativos por parte de quienes no sabían qué realizaban dentro, relacionándolos con una gran oscuridad, tanto literal, como metafóricamente, y más aún, de quienes a pesar de presenciar las demostraciones, se negaban a aceptar las justificaciones que daban los alquimistas sobre el porqué de lo que observaban, teniendo simplemente una perspectiva negativa de ello.

A pesar de las ideas que la sociedad tenía sobre los alquimistas, ellos continuaron con sus trabajos de la única manera en que se podían obtener resultados: A prueba y error. Siendo esta, la manera en que se fueron conociendo poco a poco las características que hoy en día, ni siquiera dudamos. Además de eso, también llegando a conocer los peligros y cuidados que se deben tener, lo cual, en aquellas épocas era muy peligroso, pues podría terminar con la vida de los alquimistas que se encargaran de tales experimentos, haciendo que naciera una frustración por el hecho de que la teoría tuviera mucho más valor que la práctica, pues era increíble que arriesgar la vida valiera menos, solo porque teóricamente no se pudiera explicar lo sucedido. Tal como se menciona en el cuarto capítulo: *“El espacio en el laboratorio”*. Bensaude (2021) “Los químicos no se pueden permitir darse rienda suelta en sus investigaciones experimentales, pues si lo hacen, corren riesgos de vida o muerte” (p. 83).

A pesar, una vez, más de los obstáculos que le ponían a la química, continuó con su trayectoria, haciendo que cada vez más personas apasionadas por ella, fueran quienes experimentaran y descubrieran diferentes cosas, ejemplo de ello fue que en 1830, Justus von Liebig fundó la escuela-laboratorio de Giessen, en donde una docena de estudiantes eran sometidos a una educación práctica intensiva, que podía durar fácilmente ocho horas al día, además de trabajar con él y, hacer que la práctica fuera rutinaria, pues el objetivo de la escuela era formar químicos experimentales en el menor tiempo posible. De esta forma, la química siguió avanzando y poco a poco fue llegando al análisis de la división de las sustancias para conocer su composición. Con esto, puede que Joachim Beccher tenga razón: *“El gusto por la química es una pasión de locos”*.

En el quinto capítulo: *“Prueba en el laboratorio”*, Bensaude hace una detallada narración sobre la famosa descomposición del agua de Antoine-Laurent Lavoisier, en donde su idea era desmentir que el agua era un elemento Aristotélico, el cual era puro e inanalizable, (otro tema que se aborda en el séptimo capítulo: *“Un duelo entre dos concepciones de la materia”*, en donde la química tenía debates constantes, pues la teoría sobre los cuatro elementos, fuego, aire, tierra y agua; fue de las principales en un inicio, la cual fue participe entre los debates sobre qué es lo que realmente era un elemento y a donde pertenecía, si a la teoría aristotélica

o a la atomista) por ello, a pesar de que eran contados quienes apoyaban y ayudaron a Lavoisier, él continuó con su idea de descomponer el agua y posteriormente volverla a unir, gracias a una máquina que él mismo había mandado a fabricar con los mejores y más finos fabricantes de instrumentos de París, pagando una suma carísima con su propio capital, pero que le ayudó a demostrar que el agua está compuesta por aire vital y aire inflamable, hoy en día se le conoce como oxígeno e hidrógeno, sin embargo, había quienes no estaban muy de acuerdo con los resultados y, tal como lo menciona Asimov (1975) “He aquí un ejemplo claro en el que la medida pudo conducir a la demostración de un hecho razonable, mientras que el testimonio de los ojos sólo llevaba a una conclusión falsa” (p. 37). Uno de los acontecimientos más importantes de la historia de la química a mi parecer.

Con el paso del tiempo, la química seguía analizando sus propios intereses y haciendo que la síntesis fuera una técnica importante y revolucionaria para estas épocas, pues permitía seguir estudiando y conociendo a fondo el objeto principal, confirmando que *“la química crea su propio objeto de estudio”*, frase que hace alusión al título del sexto capítulo: *“La química crea su objeto”*, pues a base de prueba y error, como en todo, fueron naciendo diferentes sustancias para sus respectivas funciones, por ejemplo, el malva, (un color para un tinte artificial) que fue un intento por sintetizar quinina, el cual curiosamente le dio la entrada a la química orgánica sintética en el mundo industrial.

A pesar de que la química avanzara a su propio ritmo, pareciendo no perjudicar a nadie, siempre hubo esas “pequeñas” peleas entre físicos, filósofos y químicos, pues como mencioné anteriormente, a la química se le consideraba inferior a la práctica por no poder explicar los resultados de manera teórica, sin embargo, a pesar de que aparentemente las demás ramas se enfocaban en denigrar a la química intentando incluso desaparecerla, pareciera que la hicieron más fuerte, pues aunque los físicos crearon múltiples teorías con la finalidad de explicar los resultados de los experimentos y, los filósofos intentaron darle un sentido coherente, no siempre fueron tomadas como algo seguro, haciendo que la química tomara su propio rumbo y tuviera su propia autenticidad, tal como lo menciona Bensaude (2021) *“El drama de la química es inevitablemente más rico que el sueño reduccionista que ha caracterizado la historia de la física”* (p. 185), entre algunas otras situaciones y comentarios que se mencionan en el octavo capítulo: *“La química contra la física”*.

Haciendo de lado las peleas constantes entre las ramas, hay algo destacable e importante que mencionar, pues, para toda persona que se adentra, ya sea mucho o poco en la química, es de vital importancia: La tabla periódica.

Aunque las diferentes ideas entre que era realmente un elemento seguían, no quitaba el hecho de que hubiera algunos muy conocidos y utilizados para diferentes fines, por ejemplo, el cobre, oro, oxígeno, entre otros, los cuales tenían características similares entre ellos, por lo tanto, era necesario ordenarlos para que fuera más fácil conocer sus características,

pues, retomando un comentario de Bensaude (2021) “El químico necesita un enfoque que proporcione una base de regularidad (aunque dependiente de una diversidad esencial) con el fin de controlar las situaciones químicas” (p. 189), por ello, muchos intentaron hacerlo de la manera en que mejor les parecía, pero el resultado terminaba siendo un poco confuso para algunos, inservible para otros o incluso extraño, por lo cual, la tabla periódica tuvo muchas ideas antes de tener la forma y el orden que hoy conocemos, sin embargo, Dmitri Ivánovich Mendeléyev, comenzó a ordenar los 63 elementos por su masa atómica, dándoles un espacio respectivo para cada uno, dejando espacios y haciendo que estuvieran junto a elementos con características similares, basándose en el enfoque elemento-principio como se menciona en el noveno capítulo: “Átomos o elementos”

Mendeléyev no se equivocó, pues conforme pasaba el tiempo, todas esas cosas que él había predicho, estaban en lo correcto, los espacios que había dejado sirvieron para colocar elementos que aún no se habían descubierto y que casualmente tenían las características que correspondían a ese lugar, algo sin lugar a duda, impresionante, dejando atónitos a muchos en su época e incluso en la actualidad, pues los nuevos elementos aún siguen encajando perfectamente.

Sin duda alguna, la química, como toda ciencia tuvo sus momentos frustrantes, decepcionantes, impresionantes y demás, los cuales, hoy en día nos hacen reflexionar al respecto, sin embargo, se debe recordar que cada situación del pasado hizo que el presente sea como es actualmente, bueno o malo, es así y eso nunca va a cambiar.

Por ello, quizá la historia de la química nos sirva para reflexionar sobre no menospreciar algo, nos ayude a tener la mejor disposición para escuchar, a no repetir los sucesos, a mejorar las acciones de nosotros como personas y, de siempre ver de manera objetiva todo a nuestro alrededor.

Así como la química salió adelante y actualmente forma parte de las ciencias más reconocidas, se debe valorar todo ese esfuerzo por continuar y no dejarse caer por aquellos comentarios y hechos que le ponían el pie a esta ciencia, pues pareciera que la química tiene algo especial que la hace continuar sin importar quién o qué la quiera frenar.

La química es tan impresionante que disfruta de una relación con sus objetos, haciendo que sea tan compleja y a la vez tan sencilla, teniendo la capacidad de interactuar de una forma tan sutil con la naturaleza como si fuera un delicado pétalo de rosa que se debe cuidar para no romperlo, pero a su vez, no simplemente guardarlo en un cajón para que no le pase absolutamente nada, pues se trata de interactuar con sus materiales teniendo en cuenta que cada acción representa una respuesta más a cualquier pregunta planteada en el estudio. Por lo tanto, si algo la caracteriza, es que no se deja llevar por esa ambición de querer ver más allá de las cosas, sin siquiera haber analizado lo inicial, lo más cercano a la vista, lo primordial.

Por ello, en múltiples ocasiones se puede observar como la química, no es simplemente una ciencia que analiza las cosas por trabajo, sin motivación o vocación, esta ciencia, tiene esa sencillez de interactuar con lo que le rodea, de poder realmente conocer desde la raíz, la estructura de lo que se estudie; ontológicamente, se puede mencionar que esta empatía que tiene, es algo que en las demás ciencias se carece, pueden ser más teóricas, más prácticas, más filosóficas, pero ninguna podrá igualar el nivel de análisis que la química puede generar, tanto por las prácticas utilizadas por un químico, como los sentimientos que a este le generan. Efectivamente, tal y como lo menciona en el texto, Bensaude (2021) “Muchos críticos de la ciencia contemporáneos se quejan de que la ciencia no tiene alma, que sólo se interesa por la interacción de máquinas pasivas, pero si conocieran mejor a la química, probablemente pensarían diferente” (p. 251).

Referencias

Bensaude-Vicent, B. y Simón, J. (2021). *Química, la ciencia impura*. FCE.

Asimov, I. (1975). *Breve historia de la química*. Alianza.

Capítulo 12. Marie Curie.

La mujer que cambió la historia de la química en el siglo XX

Cristina Pérez Zayas

12.1. Introducción

La vida de Marie Skłodowska Curie, es una historia interesante llena de felicidad, tristeza, situaciones amargas, así como prejuicios por parte de la sociedad por el simple hecho de ser mujer y científica. Desde su nacimiento mostró una gran capacidad y entusiasmo por la ciencia mismo que fue apoyado por su familia al permitirle experimentar en casa y posteriormente migrar a Francia para asistir a la universidad, donde conocería a su esposo Pierre Curie quien sería su compañero de vida, así como uno de sus grandes amigos y apoyo en su carrera científica. El trabajo de los Curie tomaría mayor relevancia con el descubrimiento de dos nuevos elementos químicos; el Radio y el Polonio, los cuales consiguieron aislar a través de equipo rudimentario, condiciones inadecuadas con temperaturas muy altas o bajas y con humedad constante, así como poco apoyo.

Este trabajo enfatiza en las dificultades y cambios que la vida le presentó a Marie Curie y cómo las afrontó como mujer y científica. Así mismo, se da conocer el contexto histórico en el cual se va desenvolviendo a lo largo de su vida y cómo este la afecta. También se reconoce el hecho de ser una de las primeras mujeres en obtener un doctorado y ser la primera persona en ganar dos premios Nobel en dos ramas diferentes la física y la química, para concluir con la gran importancia de su influencia en la ciencia moderna y en la ciencia actual, mostrando también parte del trabajo y las faenas que puede experimentar un científico.

12.2. ¿Qué es la radiactividad?

Según la RAE (Real Academia Española) la radiactividad o radioactividad es una propiedad de ciertos cuerpos cuyos átomos, al desintegrarse espontáneamente, emiten radiaciones y cuya unidad de medida en el Sistema Internacional (SI) es el *becquerel*. Hacia 1897 el físico alemán Wilhelm Konrad Röntgen (1845-1923) tenía cierto interés en los rayos catódicos, ya que estos al aplicarlos a determinadas sustancias químicas podían producir luminiscencia, para comprobar esta propiedad, realizó un meticuloso experimento, con el cual pudo observar que estos rayos catódicos al colocarlos en un tubo chocaban con su contraparte (ánodo) lo que pareciera provocar que los rayos salían de su recipiente y estos al chocar con un papel o cartón capturaban una la imagen de un objeto, a lo que decidió llamar a estos Rayos X.

A partir de ese momento los Rayos X llamaron la atención de la física, por lo que otros científicos, entre los que destacan Antoine Henri Becquerel (1852-1908) tuvieron un interés en estudiarlos y comprobar si la fluorescencia de ciertas sustancias químicas tenía alguna relación con ellos. Asimov nos dice:

En 1896, Becquerel envolvió una película fotográfica en un papel negro y la colocó a la luz del sol, con un cristal de cierto compuesto de uranio encima. El cristal era una sustancia fluorescente; y si la luz emitida fuese simplemente luz ordinaria, no pasaría a través del papel negro ni afectaría a la película fotográfica. Si existiesen en ella rayos X, pasarían a través del papel y oscurecerían la película. Becquerel observó que la película se había velado. Pero descubrió que, aunque el cristal no estuviese expuesto a la luz -no habiendo, pues, fluorescencia- oscurecía de todos modos la película fotográfica. En resumen, ¡los cristales emitían una radiación penetrante en todo momento! (Asimov, 2003, pp. 114-115).

Los estudios y experimentos realizados por Becquerel llamaron la atención de un joven matrimonio conformado por Marie Sklodowska Curie (1867 – 1934) y Pierre Curie (1859 – 1906) quienes le dieron a este fenómeno el nombre de radiactividad. “Al investigar la radiactividad de los minerales de uranio, halló algunas muestras de mineral con bajo contenido en uranio, que no obstante eran intensamente radiactivas. Llegó a la conclusión de que el mineral debía contener algún elemento radiactivo distinto del uranio” (Asimov, 2003, p. 117).

Con esta hipótesis en mente el matrimonio Curie empieza su extenuante labor científica en el campo de la radiactividad, cuyas aportaciones darían bases para diversas investigaciones a favor del avance de la humanidad.

12.3. El inicio de todo...

Marie Sklodowska Curie nace en 1867, sus padres Wladyslaw Sklodowska (1832-1902) y Bronislawa Sklodowska (¿? – 1878) le dieron una infancia plena, pero debido a una tuberculosis la madre de Marie no demostraría cercanía a ella y en 1878 cuando fallece Marie se refugia en los estudios donde descubre se fascinación e interés por la ciencia quien a menudo ella observaba el material de laboratorio de su padre por lo que sentía una atracción por estos. Años después Marie se convierte en tutora de una familia de agricultores ricos y en secreto, enseña clandestinamente a una clase que ha formado fuera de la capital. Posteriormente con su hermana Bronia se va a París a estudiar y Marie trabajará, junto con su padre, quienes la apoyan económicamente, para que en posteriores años Marie la siga a París y también pueda asistir a la universidad.

En 1891, Marie viaja finalmente a París donde ingresa a la Facultad de Ciencias de la Sorbona aquí se da cuenta que debe hacer un gran esfuerzo por aprender más matemáticas y ciencia para complementar los conocimientos que ya tiene y poder entender nuevos conceptos y teorías, así mismo pone mucho esfuerzo por aprender el idioma pudiendo realizar así parte de su sueño de estudiar ciencias, ella decide dar un poco más y enfrentar las limitaciones y el choque cultural que le ha provocado la mudanza a París. Al principio Marie vive con su hermana, pero debido a que ella y su esposo eran médicos, regularmente atendían pacientes en su departamento, debido al sentimiento de no encajar y la poca privacidad que tenía Marie decide buscar un espacio en el cuál pudiera sentir completa libertad de estudiar y realizar algunas otras actividades. Sin embargo, existían limitantes principalmente: el presupuesto y la cercanía con la Universidad, entre otras. El espacio que Marie había encontrado era en un sexto piso, sin agua corriente, calefacción o electricidad, donde algunas veces pasó noches congelada, pero sin desánimos ya que estaba cumpliendo sus metas y sueños.

Pronto sus esfuerzos dieron frutos y durante su gran odisea por la Universidad:

Su arduo trabajo prosigue: frecuenta con pasión las clases de los físicos Gabriel Lippmann (1845-1921) y de Edmond Bouty (1846 – 1922), así como las de los matemáticos Paul Painlevé (1863 – 1933) y Paul Appell (1855 – 1930). [...]. En julio de 1893 culmina con gran éxito una primera etapa: obtiene su licenciatura de Física y es la primera de su promoción. [...] en 1894, se gradúa también en Matemáticas como segunda de su promoción (Dutertre, 2018, p. 9).

Marie comienza a trabajar con Gabriel Lippmann quien estudiaba propiedades magnéticas de los aceros, pero su espíritu rebelde la impulsa a buscar su propio proyecto de investigación, por lo que Jozef Kowalski (1866-1927), de la Universidad de Friburgo (Suiza), le presenta a un joven de 35 años llamado Pierre Curie, quien en ese entonces era director de Física de la Escuela Municipal de Física y Química Industriales, quien además tenía interés en las propiedades magnéticas de los metales. Marie y Pierre se conocen entablando una relación y posteriormente se casan el 26 de julio de 1895.

12.4. La perspectiva desde Pierre Curie

Pierre un joven de 35 años que no tenía algún interés en el matrimonio, solo se dedicaba a sus trabajos científicos, entre los que destacan sus trabajos en objetos piezoeléctricos y la balanza de Curie, al igual que Marie él no tenía muchos medios para realizar sus experimentos, pero se las ingenia para poder sacar adelante sus investigaciones, incluso el mismo lord Kelvin lo consideraba un gran científico y en su visita a Francia no podía creer que Pierre trabajara en estas condiciones y que sus trabajos fueran bastante buenos. Cuando Pierre conoce a Marie se encontraba investigando algunas propiedades magnéticas de los metales, por lo que él mostraría interés por entablar una conversación con ella, ya que ella hacía algo similar en el laboratorio del científico Lippmann.

Pierre y Marie son presentados por el físico Kowalski en una reunión en 1894. Durante la velada apacible, pasada en una habitación de una silenciosa pensión de familia donde vivía el joven matrimonio, una inmediata simpatía acerca al físico francés y a la estudiante polaca. (Curie, 1945, p.118).

Inmediatamente Pierre mostró cierta curiosidad por Marie, sintiéndose impresionado por los orígenes, logros y habilidades de Marie. De acuerdo con su hija Eve:

La conversación, momentáneamente general, se reduce al cabo de poco tiempo a un diálogo científico entre Pierre Curie y María Skłodowska. María, con su eterno matiz de timidez y deferencia, plantea cuestiones y escucha las sugerencias de Pierre. Y éste, a su vez, explica sus proyectos, describe los fenómenos de cristalografía que le intrigan y de los cuales busca sus leyes. ¡Qué raro es, piensa el físico, hablar a una mujer de los trabajos que uno prefiere empleando términos técnicos, fórmulas complicadas y ver que esta mujer, encantadora y joven, se anima, comprende y discute, incluso, ciertos detalles con una infalible claridad! ¡Qué agradable es! (Curie, 1945, p. 119).

Así después de esa reunión Pierre y Marie tuvieron algunos encuentros ocasionales en las clases impartidas en la universidad, poco a poco Pierre iría acercándose a ella, entablando una

amistad cordial, al poco tiempo Pierre le pregunta sobre su futuro a Marie, está responde que regresaría a su natal Polonia a cumplir con sus deberes de ciudadana, pero esto deja a Pierre intrigado ya que inconscientemente él desea que ella se quede en París con él, diciendo una verdad mentira en la cual le dice que debe regresar para el otoño, ya que ella es una científica brillante cuyas ideas y trabajos no deben ser desperdiciados. Pierre al expresar esto pone a Marie en una posición difícil, ya que ella desearía con todo su corazón quedarse, pero debe pensar en sus deberes ciudadanos con su natal Polonia y también en sí sus posibilidades le permiten seguir en París, por lo que sin prometer nada Marie vuelve a Polonia, recibiendo durante el verano cartas de Pierre donde éste expresa su preocupación por ella si volverá o no, expresando un poco sus sentimientos y esperando que Marie no se sienta incómoda con ellos.

Finalmente Marie regresa en el otoño, con la cual marca su última estancia en Francia, con eso en mente y poco tiempo después Pierre decide pedirle matrimonio, a lo cual ella da una respuesta negativa, debido a que ella piensa que no es apropiado ya que sería una falta a su ciudadanía, después de esto Pierre seguiría conviviendo con Marie, cada uno llevando a cabo sus investigaciones, pasando un buen rato juntos, tiempo después Pierre insiste a Marie que conozca a sus padres quienes hablan maravillas de su hijo y también persuaden a la hermana de Marie para que ella pueda dar una respuesta positiva a Pierre, por lo que tiempo después Marie acepta la propuesta de Pierre, un poco indecisa debido a que ella pensaba que sus labores iban a cambiar y preocupada por no volver a su natal Polonia.

12.5. Inicios del matrimonio

Los primeros años de matrimonio fueron felices, cada uno hacía lo que le correspondía la compañía del otro era placentera para ambos, Pierre aún daba clases en la Escuela de Física y Química, mientras Marie aprendía de su esposo y lo ayudaba a preparar sus clases, adquiriendo así experiencia teórica y práctica. “Se la autorizó a que trabajase en los locales de la Escuela, [...], sin embargo, ella misma debía sufragar los gastos de los trabajos que pensase realizar” (Reid, 1995, p. 111).

Marie siguió realizando sus investigaciones en aceros, no fue muy difícil conseguir ayuda para sus experimentos ya que diversas empresas siderúrgicas prestaban muestras para poder ser analizadas y estudiadas, además científicos como Henri Le Chatelier de la Escuela de Minas la ayudó facilitándole otras muestras y con su esposo Pierre un hombre de alto renombre en el campo pudo llevar a cabo sus experimentos sin muchos problemas. Pero se presentó un acontecimiento en la vida de Marie que podría dificultar la vida que llevaba, y ese acontecimiento fue que iba a tener un hijo, durante el embarazo Marie sufría dolores frecuentes que le impedían trabajar de forma adecuada, por lo que al realizarse estudios médicos se dio cuenta que su embarazo podría ser difícil.

En este punto Marie estaba por terminar sus trabajos en aceros y estaba buscando un tema para su tesis doctoral, pero sentía cierta preocupación respecto a qué pasaría con su carrera y cómo es que la maternidad iba a afectar su vida, en esa época las mujeres regularmente hacían las labores domésticas, no existía alguna mujer científica que fuera madre y pudiera continuar con sus trabajos como siempre, si bien en la época apenas las mujeres estaban empezando a conseguir doctorados, quiso seguir con su trabajo y al mismo tiempo formar una familia con su esposo Pierre. Por lo que consideró los gastos extra de contratar una nodriza para que sus trabajos científicos no se vieran muy interrumpidos debido a la llegada de su hijo.

12.6. Un tema interesante... “La radiactividad”

Marie Curie estaba próxima a concluir sus trabajos sobre aceros y estaba en busca de un nuevo tema para seguir estudiando y preparándose, en ese tiempo Wilhelm Röntgen estudiaba los rayos catódicos con el fin de poder probar la existencia de los electrones. Sin embargo, se dio cuenta que estos rayos tenían otras propiedades que parecía que salían del recipiente que los contenía y al mismo tiempo parecían dejar ciertas manchas en una superficie, entonces descubierto este fenómeno Röntgen se dedicó a modificar sus experimentos de modo que pudo identificar un nuevo tipo de radiación que no estaba registrada en la naturaleza:

Estos rayos al parecer tenían la habilidad de penetrar las sustancias e incluso pasar a través de las paredes. Se estableció que estos rayos pasaban sin cambios a través del cartón y de láminas delgadas de metal y no era desviado por los campos eléctricos o magnéticos, así como lo hacen los rayos catódicos (Bailey, 2004, p. 54).

El descubrimiento de los rayos X marcaba una nueva oportunidad para expandir el conocimiento, varios científicos de la época se interesaron en este tema, uno de ellos Becquerel, quien observó que existían ciertos minerales que emitían radiación espontáneamente y no eran provocados por alguna excitación. En ese tiempo y con el trabajo de piezoelectricidad de Pierre, él junto a su hermano diseñan el Electrómetro de cuadrantes, el cual permite medir cantidades eléctricas muy pequeñas, este aparato fue clave para los estudios e investigaciones de Marie Curie.

Después de obtener su doctorado se empezó a interesar por los experimentos de Becquerel. Marie realizó estudios de toneladas de residuos de pechblenda cuyo objetivo era comprobar la existencia de un nuevo elemento hasta entonces desconocido. Trabajó durante cuatro años sin parar mientras era profesora de física y química, además desarrolló habilidades importantes de ingeniería y trabajo técnico. Su espacio de trabajo era una bodega húmeda, mesas viejas y una fogata al aire libre que mantenía removiendo constantemente mientras

se desprendían vapores tóxicos, de los cuales hasta ese momento no se sabía los riesgos que se tenían al trabajar con materiales así.

En 1902 Marie logra aislar un decigramo de radio puro, hace una primera determinación del peso atómico de la nueva sustancia. Los químicos de la época se mostraban incrédulos, pero a través de diversos métodos de investigación, Marie pudo demostrar que realmente había descubierto algo nuevo, así que muchos científicos no tuvieron más remedio que inclinarse ante los hechos y ante una mujer de asombrosa inteligencia: el radio existe, y fue una científica quien lo demostró. Este elemento fue rápidamente aceptado y resultó ser extraordinariamente útil. Al ser una sensación se produce la Fiebre del radio, en la cual debido a su color y su brillo se utilizó en cosméticos, cremas, relojes, ropa, comida y medicamentos, creando así la Industria del radio, sin tomar en cuenta las consecuencias de utilizar este tipo de estos materiales, consecuencias que se verían más adelante.

Fue así como los Curie participaron en su papel de pioneros de esta industria; con sus propias manos, de Marie principalmente, se obtuvo el primer gramo de radio realizando el tratamiento de ocho toneladas de residuos de pechblenda en el hangar de la Escuela de Física de París.

Al mismo tiempo que Marie presentaba su tesis doctoral sobre radiactividad, gana el premio Nobel, este premio fue compartido con su esposo Pierre y con Becquerel ya que ellos hicieron estudios y ayudaron con su trabajo a Marie, debido a esto la comunidad científica compuesta por hombres creen que quien realmente tiene el reconocimiento es Pierre y Becquerel, no Marie. A pesar de que esto afectó a Marie, eso no le impidió seguir investigando sobre la radiactividad, siempre fue alguien que intentó demostrar con hechos todas las conclusiones a las que llegaba. Marie recibió mucho reconocimiento por sus investigaciones, incluso el gobierno de Francia ayudó un poco económicamente a los Curie para poder modernizar su lugar de trabajo y seguir con sus investigaciones.

12.7. Un desafortunado acontecimiento

Unos años más tarde la tragedia entraría a la vida de Marie, en 1906 Pierre se dirigía con su familia para contarle a Marie que su laboratorio estaba listo, sin embargo, en un descuido Pierre fue arrollado por una carreta de caballos, Marie al enterarse de la noticia no lo podía creer, ya que ella ansiaba ver a Pierre, buscó de un modo que fuera un malentendido, pero no fue así. Debido a la muerte de su esposo ella cae en una gran depresión, a pesar de esto siguió trabajando en sus investigaciones, veía por sus hijas y ocupó el trabajo que dejó Pierre libre en la Universidad de la Sorbona, convirtiéndose así en la primera mujer en obtener una cátedra, sus alumnos se encontraban ansiosos de cómo sería ahora la clase, sin embargo, al llegar Marie repitió las últimas palabras dichas por Pierre a su clase, una forma sutil, elegante y encantadora de homenajearlo, así, impartió clases con normalidad.

Poco a poco Marie, fue asimilando y superando la partida de su amado Pierre, siguió con sus investigaciones, cuido de sus hijas y siguió con su vida, una forma de agradecer y rendir un homenaje a quien fuera su esposo, si bien la pérdida de un ser querido es dolorosa, ella logró encontrar en sus quehaceres cotidianos la forma de tenerlo presente y seguir con el legado que estaban construyendo.

Marie Curie obtuvo diversos reconocimientos por su trabajo, por ejemplo el premio Nobel dos veces, en 1903 por su trabajo en radiactividad y en 1911 por el descubrimiento de los elementos radio y polonio, en el año 1922 la nombraron miembro de la Academia de Medicina por sus investigaciones químicas sobre sustancias radiactivas y sus aplicaciones médicas, entre otros, a pesar de los reconocimientos la salud de Marie era cada vez más delicada por lo que eventualmente se fue debilitando, esto fue causado por la falta de seguridad al momento de realizar sus experimentos al aislar el radio y el polonio ya que estos eran mucho más radiactivos que el mismo uranio. Por lo que en 1934 murió por una anemia aplásica, la que se sospecha fue provocada por su alta exposición a la radiación.

12.8. Conclusiones

Como conclusión principal de esta investigación podemos decir que, los descubrimientos e innovaciones científicas son importantes para lograr avanzar en la tecnología haciendo así que exista un mejor estilo de vida en la forma de hacer las cosas cotidianas o ayudando a diversas ramas como la industria o la medicina, por mencionar algunas.

Marie Curie fue una científica ejemplar que tuvo problemas y dificultades para poder realizar sus experimentos, por lo que tuvo que ingeniárselas para salir adelante con lo poco que tenía y hacer lo que más le gustaba, que fue la ciencia.

Su historia es conmovedora, alguien tratando de sobresalir en un mundo dominado por hombres, demostrando con hechos las capacidades de una mujer en la ciencia, pocos son los que se adentran a analizar las dificultades que tiene la ciencia para salir adelante, debido a las prioridades, presupuestos, equipo, material, entre otras cosas, muchos experimentos e investigaciones son pospuestos o nunca se llevan a cabo, algo que aún en la actualidad está presente y muchas veces no se le hace énfasis a ello, no siempre se podrá improvisar, no siempre se encuentran opciones más fáciles de algunas técnicas. Pero es admirable la forma en la que los científicos buscan alternativas para poder llevar a cabo sus experimentos en cualquier época.

La ciencia aún sigue caminando, gracias a ella muchas de las cosas que utilizamos a diario fueron posibles, ya que alguien dedicó un poco de su tiempo a ellas, sin embargo, aún falta un largo camino para seguir con el desarrollo de estas disciplinas.

Referencias

Asimov, I. (2003). *Breve historia de la química*. Alianza.

Bailey, M. (2004). *Una biografía de Marie Curie*. Greenwood.

Curie, E. (1945). *La vida heroica de Marie Curie descubridora del radio*. Espasa – Calpe.

Dutertre, J. 2018. *Marie Curie las dos caras del descubrimiento de la radiactividad*. 50Minutos.es

Real Academia Española. *Radiactividad*. <https://dle.rae.es/radiactividad>

Reid, R. (1995). *Marie Curie*. Biblioteca Científica Salvat.

Cuarta Parte: ética y fragilidad social

El poder, la violencia vivida a nivel global, las nuevas modalidades laborales, las interacciones digitales en las formas de relacionarnos gracias a los avances tecnocientíficos que ya impregnan la cotidianidad, tienen que reflexionarse desde una perspectiva humana, ética. Repensar los modos en que tenemos que encarar el ser ciudadanos del mundo desde nuestro horizonte concreto hasta la manera en que se maneja la información en los medios de comunicación masiva, debe ser una obligación constante. Cuestionarse, por ejemplo, por cómo honrar el dolor humano sin por ello dejar de señalar abusos ni sin perder la crítica del mundo que vivimos, los modos en los que se generó manipulación y control político e ideológico en nuestra américa, hasta las afectaciones que el teletrabajo en el ciclo de la vida humana implica, son esferas donde, si falta el pensar reflexivo, pueden volverse fácilmente terrenos donde prolifere la deshumanización. Es por esto que en este apartado buscamos poner en juego las nociones como el derecho a la salud, el *home office*, la mercantilización de las imágenes del dolor humano y el papel de la educación en la construcción del cuidado de sí y del otro.

Capítulo 13.

Rostros que no duelen: medios de comunicación, deshumanización y ética en el contexto del narcotráfico en México desde la ética de Emanuel Levinas

Víctor Merino Galicia

Introducción

La presente examina el papel de los medios de comunicación en la reproducción de la deshumanización en el contexto del narcotráfico, a partir de la ética del rostro propuesta por Emanuel Levinas. En México, la cobertura de los medios de comunicación de la violencia es mayoritariamente sensacionalista, fragmentada o estética; contribuye a la normalización de esta barbarie y la invisibilización de la víctima como sujeto ético, imágenes de cuerpos sin vida, cifras de asesinatos, nota roja convierten al otro en espectáculo o estadística, neutralizando la responsabilidad ética que su rostro debería suscitar.

Por lo anterior Levinas previene que el rostro del otro nos obliga, nos interpela y hace un llamamiento a la justicia; sin embargo, en el discurso mediático, ese rostro suele ser borrado simbólicamente, en este se plantea una crítica a esta lógica y sugiere una ética de la representación, en la que los medios de comunicación asuman su papel en la reconstrucción del tejido social y dignidad de las víctimas

13.1. Una definición del rostro

“Platón al suscitar esta cuestión cuando preguntaba, según costumbre suya: ¿partimos de los primeros principios o nos dirigimos a ellos?”

Aristóteles (1982) Ética a Nicómaco.

Encontrar el origen etimológico de una palabra nos remonta a un hecho casi arqueológico, la palabra rostro académicamente viene del Del “latín *rostrum*: hocico, pico, o también objetos acabados en punta: espolón de una nave, la punta de una herramienta e incluso la tribuna de los oradores romanos en el Foro era llamada *rostra*”. (Tornero, 2016, p. 8) desde sus orígenes nos habla de exponer, ya sea una emoción, una herramienta que nos ayuda a vernos en el público, ya desde ese punto se necesita del otro para ser reconocido, escuchado, con el cual navegamos con una nave de carne y hueso, con la que vivimos el mundo con nuestro cuerpo.

“El sentimiento de ser uno mismo no es contradictorio con el de pertenecer a un todo. El hombre toma conciencia de su identidad y de su arraigo al seno del mundo” (Breton, 2010, p.28). Es donde el rostro cobra relevancia como elemento protagonista de la construcción de estos vínculos que nos remonta a los orígenes de cultura y que persisten hasta nuestros días, el rostro comunica, nos transmite cosas que el habla no puede, la conexión con una madre con su hijo al momento del ver el rostro es un evento que mantiene al ser humano con vida, sino de qué manera podría sobrevivir y aprender a conectar con el otro.

“Un rostro se transforma con la edad, cuando en la piel que se marchita y se va desprendiendo del cráneo se van grabando tanto en las arrugas como en las llamadas líneas de expresión” (Belting, 202, p. 6) es la historia expresada por el rostro, que con el tiempo se va volviendo un reflejo de todo lo que representa el ser humano y con el cual se conecta con el mundo.

13.2. La categoría ética del rostro humano

*La génesis invento en su mente, cual invención primera,
de entre todos los dioses la primera al amor”*

Platón (1982)

La ética de *Emanuel Levinas*, que se centra en el rostro humano como el principio ético absoluto, “como lo ha hecho notar Heidegger a partir de san Agustín, usamos el término visión indiferentemente para toda experiencia, aun cuando implica otros sentidos” (Levinas, 2001, p. 202). En este sentido el autor nos da un preámbulo a como la percepción del rostro tiene su origen en la visión que no ve la luz sino al objeto en la luz, esta relación ya entabla el contacto con el mundo con el otro y lo otro, nos permite la posibilidad de crear significados, con los que nos relacionamos con la realidad y llenar el vacío espacial.

En relación con lo anterior, *Totalidad e Infinito* escrito por Levinas, desarrolla una ética, que no se basa en un principio universal, si no en una relación con el otro, este encuentro cara a cara con el rostro; este rostro no es una imagen física, es una presencia que se levanta éticamente y que dice “no matarás”, “está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podrá ser comprendido, es decir englobado. Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido” (Levinas, 2001, p. 207).

Retomando la idea anterior para Levinas el no matarás, es la primera palabra del rostro, es un mandamiento a esta aparición, como si una fuerza hablase, sin embargo, al mismo tiempo el rostro del otro está desprotegido, es el pobre al que puedo ayudar, “el análisis del rostro tal como acabo de realizarlo, con el dominio del otro y su pobreza, con sumisión y mi riqueza es primero. Es el presupuesto de todas las relaciones humanas” (Levinas, 2000, p. 75).

La fuerza ética del rostro radica en que se aparta toda categoría, no se trata de una figura abstracta, si no una vulnerabilidad concreta que me hace responsable incluso antes de toda elección o voluntad, en la palabra de Levinas “más allá del ser” que no puede ser tematizado sin ser traicionado.

En este contexto los medios de comunicación y el narcotráfico han asumido un papel ambiguo. Por una parte, documentan e informan, reproducen y magnifican una narrativa que despoja de humanidad a la víctima sin rostro; dando como resultado una especulación de la violencia, con una imagen explícita, grandes titulares sensacionalistas de nota roja, una estadística fuera de contexto. Esto contribuye a una construcción de una sensibilidad

anestesiada, en la cual el dolor del otro deja de doler, en lugar del rostro singular, se dan cifras frías, cuerpos inertes con estetización, en notas sin profundizar en el rostro de la víctima, sin nombres ni historia.

Análogamente, esta morbosa lógica se inserta en una economía simbólica que todo debe transformar en la mercancía de la violencia visual, el contenido del sufrimiento se traduce en clics, rating o circulación, mientras el ser humano que sufre es minimizado a un objeto de consumo, desde la ética levinasiana, esto representa una anulación de la alteridad, se erradica la posibilidad de ese encuentro rostro a rostro, que origina, por lo tanto, una cancelación de su demanda ética.

Levinas nos advierte que “el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como un objeto” (Levinas, 2000, p.71). El otro no es una imagen ni una categoría conceptual, es una presencia que irrumpe y exige responsabilidad, al convertir ese rostro en un espectáculo, lo neutralizamos.

En síntesis, la relación con el rostro no puede ser dominada por ninguna idea, es la relación con una realidad que desborda la idea”, lo que quiere decir que el rostro del otro no es un objeto que pueda ser definido o controlado a través de nuestras ideas preestablecidas, esto escapa a la lógica y el pensamiento, el rostro es significación y significación sin contexto “el rostro es, en el solo sentido. Tu eres tú. En este sentido puede decirse que el rostro no es visto. Es lo que no puede convertirse en contenido que vuestro pensamiento abarcaría; *es lo incontenible*” (Levinas, 2000, p. 73).

El encuentro con el rostro del otro es una experiencia que nos muestra una radical verdad que trasciende lo que podemos comprender o textualizar, esta realidad que nos desafía responde de una manera que va más allá de lo conceptual, el tratamiento de la violencia del narcotráfico no aparece como una epifanía, sino como un exceso visual que solo aborda la superficie informativa, característica de la nota roja donde al no reconocer el rostro, no reconocemos al otro como sujeto ético, lo que da nacimiento a la cosificación e indiferencia a la deshumanización del alma humana.

13.3. La lógica mediática de la deshumanización

“Pero mientras me precipitaba así hacia abajo, ofrecióse ante mi vista una imagen, que por el silencio que guardaba parecía muda. Al verla en medio de aquel desierto, -compadécete de mí, grité, quienquiera que seas, sombra u hombre verdadero.”

Dante Alighieri (1982) *La divina comedia*.

En la ubicuidad de la imagen, es importante tener en cuenta muchos aspectos de carácter estético, que ayudan a la creación de significados simbólicos, en el momento en el que observamos una fotografía, hay que ser “conscientes, aunque solo sea débilmente, de que el fotógrafo escogió esa vista de entre una infinidad de otras posibles” (Berger, 1974, p. 16). El lenguaje visual periodístico es de relevancia para la nota en estos tiempos donde el simbolismo de la imagen permea de color la noticias, con un guión visual desde un punto de vista determinado que cuente la realidad sesgada que quiere transmitir. “El modo visual constituye todo un cuerpo de datos que, como lenguaje, puede utilizarse para componer y comprender mensajes situados a niveles muy distintos de utilidad, desde la puramente funcional a elevadas regiones de expresión” (Dondis, 1976, p. 11). La repetición de la violencia mediática origina un fenómeno que se le denomina *fatiga de espectador*, esta saturación de horror, la audiencia deja de observar los rostros y empieza a ver solo cuerpos, estadísticas, sangre por todos lados.

El dolor ajeno ante el dolor de los demás se transforma en algo familiar normalizado, menos real, en este punto, la crítica de Levinas es fundamental; “Una relación emocional con la muerte del otro. Miedo o valor, pero también, más allá de la compasión y la solidaridad con el otro, la responsabilidad hacia él en lo desconocido” (Levinas, 2005, p.28). es una relación que afecta a todos, en el sentido que la experiencia de la muerte es por cercanía, lo que da como resultado, la responsabilidad del superviviente

Los medios en este sentido no solo informan, fabrican marcos de percepción y de sensibilidad, (Strathern, 2008) Derrida muestra que el lenguaje no es neutral, tiene dentro de sí los presupuestos y las hipótesis culturales; entendiendo la imagen como un lenguaje con un discurso, su poder radica únicamente en lo que muestran, sino en cómo lo muestran y desde qué perspectiva lo hacen, en el momento que la violencia es convertida en espectáculo y el rostro del otro es suprimido, se origina una pedagogía de la indiferencia: aprendemos a mirar sin ver, leer sin escuchar el clamor ético que toda víctima emite desde su herida.

En el contexto del narcotráfico en México, los medios de comunicación han tenido un papel fundamental en la formación de una sensibilidad social que está marcada por la indiferencia, “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por ciertos números de procedimientos” (Foucault, 2020, p.14). Específicamente configurados, como un paisaje simbólico donde la masacre ya no conmueven y este dolor se vuelve rutina, en lugar de aparecer como portadores de este, es decir alteridad y exigencia ética, que se convierte en estadísticas impersonales, crudas imágenes fragmentadas y desarticuladas, siguiendo esta lógica se produce la normalización del horror.

Definimos, que esta operación mediática de deshumanización que puede comprenderse en tres ejes interrelacionados:

1.Horror estetizado

Bajo una estética visual la violencia busca generar un choque pero no reflexión, cuerpos desmembrados, sin forma humana, nota roja, nota de impacto, que se muestran como un producto, con una mercadotecnia particular, de consumo rápido, desprovistos de todo contexto humano, este fenómeno convierte el horror de las masacres, ejecuciones, tiroteos, en un espectáculo morboso del sufrimiento, despoja de todo sentido ético y lo nulifica como ser humano, en un contexto saturado de imágenes de dolor ajeno, es un espectador del ver sin sentir, Levinas no explica que está operación equivale a una traición del rostro, que ya no se manifiesta como una epifanía ética sino como producto desechable.

2.Narrativa Fragmentada

Los medios tienden a quebrar los vínculos entre los rostros afectados y la estructura de la violencia lo que da como resultado narrativas desconectadas del entramado social, económico y político que los vio nacer. Se narra el hecho puntual- un descazado, una ejecución, pozolero- sin embargo, se borra con una maquinaria de impunidad y desigualdad y corrupción. Esta fragmentación no comprende al otro como parte de un mundo común y lo aparta a una posición marginal donde el sufrimiento no interpreta, ni moviliza, en un silencio sin rostro.

3.Despersonalización

Las víctimas son mutadas a números, etiquetas genéricas, normalizando expresiones y subjetividades como: otro encajuelado, otro ejecutado, presunto delincuente. Esta serialización de la necropolítica, lo que da como resultado la aniquilación de la alteridad; el otro ya se nos presenta como singularidad irreductible, sino como un ente intercambiable con una vida que no cuenta y que no se cuenta.

En síntesis, en estas tres categorías, el resultado es el mismo: el rostro invisible, la imposibilidad de una demanda ética, esa lógica de los medios de comunicación no solo informa, sino que es una pedagogía de cómo mirar, un modo de relacionarse con alteridad que silencia la demanda del otro, al ser borrado de la opinión pública se aniquila también la posibilidad de una ética de la responsabilidad

Esta, lógica de la muerte, es un agente de la construcción simbólica que selecciona qué rostro deben ser llorado y a cuál negarle ese rostro, esta jerarquización, implícita en la forma en que se representan a los sin rostros del narcotráfico- Butler (2009) lo define como una gramática de la deshumanización, en la cual ciertos cuerpos no son plenamente humanos, Levinas nos recuerda que la ética comienza en el rostro, y sin rostro, no hay ética posible.

13.4. Hacia una narrativa con rostro

La ética de Emanuel Levinas no es normativa que dictamine, lo que se debe hacer desde principios únicos, es una ética de la proximidad, del encuentro irreductible con otro, esta ética nace del rostro, que no se puede reducir su totalidad, a una imagen ni una figura mediática, es en sí misma una propuesta, que exige la responsabilidad antes de toda voluntad o mediación, es en este sentido la propuesta levinasiana plantea un desafío radical para los medios de comunicación:

¿Cómo representar al otro sin reducirlo, sin violentarlo, sin borrar su alteridad?

Los medios de comunicación en México neutralizan de forma simbólica al otro, utilizando como herramienta, la estetización, la fragmentación o la deshumanización. Una ética de la representación responsable involucraría hacer un cambio profundo que no se trata de ajustar el contenido mediático; es transformar la relación entre quien comunica y quien es el comunicado.

Esta relación se puede articular en tres ejes:

1. Recuperar la singularidad del rostro

Frente a la narrativa fragmentada que nulifica las víctimas, es imperante recuperar el rostro singular, es decir, su humanidad, representar éticamente al otro es restituir su nombre, su contexto, su dignidad; no se trata de mostrar bella la tragedia, es establecer la humanidad que le fue negada, el rostro del otro me obliga más allá de lo que puedo, en ese exceso ético radica la necesidad de hacer visible no un mero cadáver, sino una vida interrumpida.

2. Sufrimiento sin fetichizarlo

El dolor humano no debe ser eliminado de la narrativa mediática, pero tampoco volverlo una mercancía visual, no negar el horror, sin embargo, no se le transforma en objeto de espectáculo, una representación humana del sufrimiento implica dejar atrás la tentación del sensacionalismo y construir formas narrativas que denuncien la injusticia sin despojar al otro de su interioridad; exige un cuidado del discurso que impida que el sufrimiento sea reducido a un simple recurso visual.

3. Rehumanización del rostro

Es necesario pensar al otro no como objeto de saber, es sensibilizarlo como sujeto que me demanda y me implica. En el contexto de la cobertura mediática de la barbarie del narcotráfico, esto significa crear narrativas que lleven a la empatía y reflexión, que no solo se informe

por informar sino interpelados, -no solo es ver- hay que ser compenetrados, afectados por lo que se observa, se requiere una reconstrucción de los marcos simbólicos, con los cuales se comunica de manera visual: dejar la neutralidad distante y asumir una posición humana y ética de responsabilidad social.

Sintetizando lo anterior. esta visión es incompatible con los medios contemporáneos, que tamizan, estiliza y crean una línea editorial es en ese campo de batalla es donde es importante el planteamiento levinasiano, ¿cómo representar el rostro sin traicionarlo?, ¿cómo hacer visible la alteridad sin reducirla a la representación?

Una ética de la representación, en el tiempo de la saturación de las imágenes violentas, es imperante dar lugar al otro en un entorno deshumanizado, ir en contra de las formas dominantes de contar y mostrar, edificar espacios simbólicos donde no se cancele, sino albergar la vulnerabilidad del rostro del otro.

13.5. La resistencia simbólica del rostro

Las imágenes de los cuerpos utilizados como mensajes del narcotráfico, donde las cifras borran la singularidad, mostrar el rostro es un acto de resistencia, es darle humanidad a la víctima, es un gesto moral, es una apuesta la dignidad humana, significa devolverle al rostro su capacidad de interpelar, que *no todo puede ser representado desde una lógica de neutralidad periodística, tampoco caer en una narrativa sentimental es adaptar una narrativa radicalmente ética.*

Una mirada que vea en el rostro un límite absoluto a toda violencia, a toda indiferencia y a toda lógica de espectáculo, como diría Emanuel Levinas, la verdadera justicia comienza cuando el otro me importa más que yo mismo.

13.6. Rostros fantasmas: Visibilidad y duelo desde Judith Butler

Tomando en cuenta todo lo anterior, la visión de Butler (2009) en su libro *Vidas lloradas*, cuestiona ¿Por qué algunas vidas son lloradas y otras no?, ¿qué criterios sociales, culturales y mediáticos determinan que un cuerpo sea reconocido como humano, y su pérdida como una pérdida significativa?

En este sentido, para que una vida sea digna de duelo, esta debe ser mediada por lo que llama marcos de inteligibilidad, que se representa en la forma en que este discurso es mostrado

por estos medios, determina que vidas valen ser reconocidas; ya sea por raza, clase social, nacionalidad, religión, lo que es violento para el otro ya que se niega su humanidad por lo tanto su muerte no representa rating y se le niega la justicia.

En el contexto del narcotráfico en México, estos marcos son más que incuestionables, millones de víctimas no solo son negadas de duelo, sino que también son anulados simbólicamente con titulares llenos de palabras que se vuelven de uso común: narco, delincuente, presunto implicado, daños colaterales, lo que censura al rostro, se impide el duelo y en muchas ocasiones la víctima se convierte en culpable por defecto.

En esta línea, algunos cuerpos causan indignación y otros no, es la incapacidad de ser reconocidos como sujetos, en este sentido Butler coincide con Levinas en que el rostro, su visibilidad y su forma única es lo que hace a una vida realmente humana, cuando se les niega la alteridad a todos esos rostros, que, al ser editado, manipulado y sacado contexto, incluso reciclado, para contar otras narrativas convertimos a estos rostros en cosas que se pueden desechar.

Esta visión, refuerza la urgencia de una ética mediática, que no censure el rostro, por lo que es importante que se reconozca este, como parte del tejido social, con su humanidad. Butler manifiesta que el duelo tiene un potencial político: nos transforma, nos recuerda, nos saca de nuestro centro y nos hace reminiscencia de que dependemos de otros. Ese potencial se extravía cuando los medios de comunicación invisibilizan a las víctimas o las cosifican con un discurso de sospecha y culpabilidad.

13.7. Cuerpos desechables, rostros censurados: Biopolítica de Michel Foucault

Foucault desarrolló el término biopolítica se entiende “la manera en que, a partir del siglo XVIII, el poder empieza a ocuparse de la vida de los hombres en cuanto a especie, de la vida de la población, y a desarrollar toda una serie de técnicas y de saberes para gestionarla” (Foucault, 2006, p. 217) sugiere que el poder moderno no solo se ejerce en las instituciones; también en las relaciones de poder se expresan sobre la población y en especial del cuerpo.

En su trabajo explica cómo el aparato de Estado regula distribuyen las vidas que merecen ser protegidas y las que pueden ser sacrificadas, esta lógica se configura como una economía política de los cuerpos, “La biopolítica se ocupa de los hombres en tanto seres vivientes, en tanto poblaciones vivientes: de su natalidad, de su mortalidad, de su nivel de salud, de su esperanza de vida” (Foucault, 2006, p. 222)

En relación con el narcotráfico en México, esto es profundamente revelador, desde la perspectiva foucaltiana, se puede entender que los medios no solo informan, también contribuyen a definir que cuerpos importan y cuáles desaparecen sin consecuencia

Los medios reproducen esta racionalidad biopolítica cuando:

- Clasifican a las víctimas como: presuntos criminales, sicarios, daños colaterales, estadísticas, retirándole su estatuto de sujeto de derechos.

- Pedagogía del castigo: participan exhibiendo cadáveres como advertencia visual de lo que sucede entre los conflictos entre grupos del narcotráfico.

- Silenciamiento de ciertos sectores sociales: especialmente en sectores de marginación que no son considerados dignos de memoria e historia

Foucault, nos hace reflexionar en cómo opera el poder con la herramienta del discurso y los medios configuran una jerarquía de narraciones sin rostro, estas víctimas, estas vidas administradas, bajo una lógica de gestión de poblaciones peligrosas, esta línea discursiva no sólo refleja la violencia, incluida la reproducción simbólica, educando la indiferencia del espectador y reforzando la idea de que hay rostros que no deben ser llorados o con derecho de duelo.

Entre enero y julio de 2025 Maldonado (2025) se reportaron en los medios de comunicación, 9 periodistas asesinados en México, uno cada mes, la mayoría de las víctimas trabajaban en medios locales o comunitarios y cubrían temas, como la corrupción y el crimen organizado, lo que hace de México como uno de los países donde no se pueden garantizar la vida de los periodistas.

Lo medios en la cobertura de la violencia del narcotráfico, el ejercicio del poder soberano que decide quien vive y quien muere, al estar repitiendo las imágenes sin rostro, al borrar la historia de la víctima, se convierte en parte del engranaje del gobierno que alimenta una necropolítica del crimen organizado y el estado, este desafío ético, en este sin sentido, no solo es mostrar el rostro como propone Levinas, ni solo una vida perdida como propone Butler, es también resistir a la racionalidad biopolítica que convierte la vida en gestión y la muerte en espectáculo

13.8. Conclusiones

En el México actual, que es atravesado por la violencia del narcotráfico y la complicidad estructural de un Estado debilitado, los medios de comunicación no se limitan a narrar la

realidad, la producen simbólicamente, al transformar el dolor en un morboso espectáculo. Al estetizar los rostros sin vida y al reducirlos a números, estadísticas manipuladas, los medios de comunicación narran de manera trivializada el horror de la masacre que deja cuerpos sin rostros y anulan toda forma de duelo social.

Desde la ética de Emanuel Levinas, esta crisis no solo es política e informativa, es radicalmente ética, la anulación del rostro- entendido como la epifanía de la alteridad que me interpela y me exige responsabilidad – cancela la posibilidad del encuentro con el rostro del otro, que no duele, es otro que no cuenta, esta cancelación simbólica de la otredad anula nuestra capacidad de responder moralmente.

Desde la perspectiva levinasiana, el trabajo mediático debería estar anclado en una ética de la responsabilidad: no basta con dar cuenta de los hechos, es necesario preservar la humanidad del otro, en la forma de narrarlos, el discurso utilizado y la disposición simbólica del relato, supone resistir la lógica del mercado que convierte la masacre en contenido, en lugar de darle dignidad al rostro humano restituyéndolo donde es censurado

En este contexto, Judith Butler señala, como los marcos mediáticos deciden y juzgan, que vida son lloradas y cuáles permanecen como residuos silenciosos del poder, análogamente con Foucault comprendemos que este discurso no es para nada inocente, participan en una economía de los cuerpos donde algunas vidas se gestionan y otras se descartan, la violencia no solo se ejerce con armas, también con narrativas que educan y legitiman la pedagogía indiferencia.

Es necesario, pensar una ética de la representación que devuelva al rostro del otro, su humanidad, sin convertir su dolor rating, una ética que se niegue estetizar la muerte, que recupere el nombre, el contexto y el rostro de la víctima, que narre sin editar la alteridad, mostrar un rostro no solo es un acto de memoria es una lucha por la justicia.

La ética del rostro, esa que no permite la indiferencia ni la neutralidad, nos llama a combatir a resistir, resistir al olvido, a la desvergüenza, a la comodidad del espectador, en tiempos de anestesia colectiva, observar sin consumir, narrar sin fetichizar y recordar sin borrar se vuelve un acto urgente de responsabilidad humana.

Los medios de comunicación no solo deben ser interpelados no como meros emisores de narrativas y hay que verlos como son, como un agente ético político, que pueden contribuir a reconstruir activamente el tejido social, su responsabilidad social va más allá de la objetividad, es crear una nueva pedagogía de educar la mirada, de generar condiciones para que el dolor del otro no sea cancelado, que la violencia no se vuelva costumbre y para que el espectador no sea minimizado a un cómplice pasivo, en este sentido la ética, es entendida

como una apertura al rostro del otro, debe ser la piedra angular de toda comunicación en este momento histórico de barbarie.

Para finalizar me gustaría citar a Levinas cuando afirma que “La relación con el otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme” (Levinas, 2022, p.56).

Referencias

- Aristóteles. (1982). *Obras filosóficas*. Editorial Cumbre
- Alighieri, D. (1982). *La divina comedia*. Editorial Cumbre
- Berger, J. (1974). *Modos de ver*. Editorial Gustavo Gili
- Belting, H. (2016). *Antropología de la imagen*. Katz conocimiento
- Bretón, D. (2010). *Rostros*. Letra viva. Katz
- Butler, J. (2009). *Marcos de guerra*. Las vidas lloradas. Paidós
- Dondis, D.A. (1974). *La sintaxis de la imagen*. Editorial Cumbre
- Foucault, M. (2020). *El orden del discurso*. Austral
- Foucault, M. (1997). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica
- Levinas E. (2002). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme
- Levinas, E. (1982). *Ética e infinito*. Ediciones Cátedra
- Levinas, E. (2005). *Dios la muerte y el tiempo*. Ediciones Cátedra
- Levinas, E. (2005). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI
- Strathern, P. (2008). *Derrida en 90 minutos*. Siglo XXI
- Tornero, J. (2016). *Simbologías del rostro representado: Valores simbólicos del rostro en el arte contemporáneo*. Universidad de Murcia

Capítulo 14.

Pensar o someter:

la urgencia de la filosofía en la educación latinoamericana. Un diálogo entre Colombia y México

Kenny Ayrton Peña Ramírez

Colombia y México, dos países en los cuales la educación se ha dividido entre dos proyectos ideológicos contrarios: el conservador, que defendía una enseñanza católica y dogmática, y el liberal, que impulsaba el laicismo y el criticismo como pedagogía en las aulas de clase. Ambas partes se dedicaron a instrumentalizar la educación con fines de control social, más que como herramienta de emancipación. Excluyendo el pensamiento filosófico autónomo que pudiera cuestionar los dispositivos de poder que se implantaron en la naciente nación. Esta lucha se refleja, en las múltiples guerras civiles, las reformas jurídicas y episodios como la “Guerra de los Mil Días” y la “Guerra Cristera” en el caso mexicano, desnudando una sociedad profundamente polarizada gracias a que la falta de filosofía en las aulas ha impedido un pensamiento crítico y tolerante en la formación de una sociedad democrática. Por último,

se destaca el uso de autores como Nussbaum, Dewey y Zuleta para argumentar que una filosofía enfocada en la diferencia, la ética y la reflexión puede mitigar la intolerancia ideológica y así poder generar ciudadanos capaces de comprender al otro y realizar transformaciones sociales por vías pacíficas.

14.1. Reflexión

Colombia, al igual que México, es un país de enormes riquezas naturales y minerales, con una historia republicana, marcada por tensiones ideológicas que se han arraigado en sus sistemas educativos. En ambos contextos la educación se ha encontrado bajo una disputa entre corrientes antagónicas, por un lado, una visión conservadora, mediante una enseñanza confesional y de control moral; por otro lado, corrientes liberales que impulsaron una educación más laica mediante el pensamiento crítico. Sin embargo, en la práctica las dos corrientes, más que buscar o lograr la emancipación de los estudiantes, se observa una instrumentalización de esta, con fines de control social y político.

En Colombia estas dinámicas se han reflejado en las múltiples guerras civiles, reformas jurídicas y episodios como la Guerra de los Mil Días o el Bogotazo; la historia mexicana no dista mucho de la colombiana, como por ejemplo la Guerra Cristera (1926-1929), las disputas por una educación de orden socialista o los debates por los libros de texto gratuitos. En ambos casos se comparte un desplazamiento de la filosofía y como consecuencia de ello, la limitación de la formación de un pensamiento crítico capaz de cuestionar la intolerancia ideológica y así generar una sociedad que se dé apertura hacia la diferencia.

Partiendo desde este horizonte, el presente documento analiza específicamente el caso colombiano, sin embargo, con la mirada puesta en el diálogo con México. Además, esta comparación permite pensar un poco más allá, en problemáticas comunes en América Latina: esa pugna entre una educación que forma para obedecer y otra para pensar. De esta manera, se propone, así, reflexionar sobre cómo una filosofía activa, basada en la ética, la tolerancia y el cuestionamiento, podría servir como herramienta para mitigar la polarización ideológica y contribuir a la construcción de una democracia más sólida en la región.

Pareciera, que se pasa por un momento en el que, el grueso del imaginario colectivo se aleja del análisis y la reflexión de la realidad circundante, a cambio de tomar partido por lo que se les aparece como “útil”, o por seguir la tradición impuesta sin cuestionamiento alguno. Suponiendo hipotéticamente el escaso ejercicio del pensar, se abren las puertas a las profundidades del temor que generan la más violenta de las desconfianzas. Una desconfianza que se arroja e invita a la población, a las vías de hecho, a la hostilidad, al no retorno y consistente conflicto bélico.

Nada nuevo el presente panorama, pues ya, José María Samper expresaba: “el siglo XIX grande por sus conquistas materiales, está afectado por un avasallador pragmatismo que invierte la escala de valores humanos” (Uribe, 2019, p.65), haciendo referencia de alguna manera, a que las decisiones carecen de reflexión y se regocijan de una practicidad o utilidad individual, en cuanto a grupos ideológicos se refieren, bajo la negación de lo otro. Esta inversión de los valores humanos es de vieja data y siempre en contemporánea práctica, pues parece que es un método muy efectivo en cuanto al dominio de sociedades se refiere. Los fines de estas praxis suelen confundir los horizontes comunes de la vida en sociedad pues si se tiene en cuenta la investigación de Achury (2022), se observa que ya Tucídides lo denunciaba de la siguiente manera:

Por estas causas fueron en aquel tiempo turbados los Estados y gobiernos de las ciudades de Grecia con sediciones y discordias civiles, pues sabido que en un lugar se había hecho alguna demasía o insolencia por unos, otros se disponían a otra mucho peor, o por hacer alguna cosa de nuevo, o por mostrarse más diligentes e ingeniosos que los primeros, o más osados y atrevidos para vengarse, y todos estos males se excusaban nombrándolos con nuevos e impropios nombres, porque a la temeridad y osadía llamaban magnanimidad y esfuerzo, de manera que los temerarios y atrevidos eran tenidos por amigos y por defensores de los amigos; a la tardanza y madurez llamaban temor honesto, y a la templanza y modestia cobardía y pusilanimidad encubierta; la ira e indignación arrebatada, la nombraban osadía varonil; la consulta, prudencia y consejo, pereza y flojedad. El que se mostraba más furioso y arrebatado para emprender la cosa era tenido por más fiel amigo, y el que la contradecía, por sospechoso. El que llevaba a ejecución sus tramas y asechanzas era reputado por sabio y astuto, y mucho más aquel que prevenía las de su enemigo, o conseguía que ninguno se apartase de su bando, ni tuviese temor a los contrarios. Finalmente, el más dispuesto para hacer daño a otro era muy elogiado, y mucho más el que para hacerlo inducía a otro que no pensaba en tal cosa (Tucídides 1986, como se citó en Achury, 2022, pp. 17-18).

Ahora, aunque Colombia pareciera pasar por una época en la cual la actividad filosófica se encuentra en auge, se hace pertinente preguntarse si este supuesto auge se debe al mejoramiento de lo estricto de la labor filosófica o simplemente, lo que se encuentra en apogeo es lo que se conoce en la actualidad como “divulgación de la filosofía”. Diferenciándose la primera de la segunda, en tanto, la una es creación y producción; mientras que la segunda está más ligada a una recreación interpretativa de las producciones filosóficas. Es decir, repetir los planteamientos de las grandes obras de la filosofía a lo largo de la historia del pensamiento humano, más no plantear el ejercicio propio de la filosofía para pensar, re-pensarnos y co-pensarnos.

El fenómeno masivo de la divulgación de la filosofía, puede que se deba al frenético auge y avance de los dispositivos digitales y tecnológicos, que hacen parte importante de la actual época. Sin embargo, ante las problemáticas de la nación, más que un recitar de memoria las

reflexiones y planteamientos de la filosofía en otrora, pareciera ser más útil en los distintos niveles y esferas sociales, volver al ejercicio de la filosofía misma, para que de alguna manera, se puedan mitigar los altos niveles de intolerancia ocasionados por la desinformación, muchas veces intencionada, desinformación propia de generaciones que carecen de empoderamiento real alguno, desinformación que se sirve de la carencia del pensamiento crítico frente a las problemáticas de una sociedad en aparente camino a la polarización ideológica, puesto que: “los enjambres digitales no forman un colectivo responsable y políticamente activo” (Chul Han, 2022, p. 44).

El escaso ejercicio del análisis filosófico en todos los ámbitos, pero más desde los ambientes académicos iniciales, parece que se asocia con la carencia de un pensamiento crítico que primero reflexione y cuestione antes de afirmar o negar. Lo que describe Tucídides en párrafos anteriores, bajo este panorama no hace más que repetirse en diferentes épocas y con nuevos protagonistas y antagonistas dependiendo de la orilla ideológica. En la era actual Chul Han, lo expresa de la siguiente manera: “los nuevos súbditos de los medios sociales se dejan amaestrar por sus inteligentes *influencers* para convertirse en ganado consumista” (p.44) por ganado consumista se entiende, una sociedad de masas que “traga, pero no mastica”, que recepciona más no cuestiona.

Por otro lado, en el campo más estricto de la filosofía, aunque se hayan alcanzado grandes pasos en los últimos dos siglos, se siente la desazón de una posible “desfilosofización” en Colombia, que, ante la realidad histórica de la nación, es tal cual una de las preocupaciones del sector, pues:

A despecho de la relativamente exitosa profesionalización y de que la formación filosófica ha integrado inveteradamente el currículo escolar en Colombia según se corrobora en la vigente Ley Nacional de Educación, inquietantes signos llevan a pensar que la filosofía ya no parece ser parte de la agenda nacional, si es que alguna vez lo fue. La secular persistencia de la guerra y ahora la resistencia a dejarla atrás, indicarían que los colombianos ni como individuos, ni como pueblo hemos adoptado una “filosofía de vida” en el sentido reflexivo de vida instaurado por Sócrates y madurado por Kant. (Herrera, 2022, p. 70).

Una nación como la colombiana, donde pervive un conflicto de largo desarrollo, donde podemos fijar su origen en relación con la actualidad desde los disturbios y enfrentamientos que se efectuaron posteriormente al asesinato del candidato presidencial Jorge Eliécer Gaitán. Suceso mejor conocido como el “Bogotazo”, génesis de un período de violencia, donde, depende de la perspectiva, se puede afirmar o negar (más no analizar y cuestionar) la secuencia de un conflicto desde aquel fatídico 9 de abril de 1948. Así Colombia sirve de ejemplo como país con una arraigada característica bélica producto de la intolerancia ideológica, bajo la tutela de un dogmatismo que no admite a la crítica. Pero ¿Cuál es el posible origen de esa intolerancia ideológica?

Ante este horizonte, podría mostrarse como evidente la necesidad de una asignatura, forma de vida o por lo menos un permanente apellido a todo lo nominal, como la filosofía, en su sentido crítico, pues en el mismo año que se asesinaba a Gaitán, sentenciaba el presbítero Adalberto Botero, en la revista “Ideas y Valores”: “¡Colombia necesita filosofía!”.

Si de alguna manera se afirma que el conflicto se mantiene en la actualidad, la afirmación de Botero también se hace necesaria en el presente, en una época en la que el conflicto escala, evoluciona y se aferra a la vida en las entrañas de Colombia. En aquel momento la violencia era de tipo bipartidista en cuanto a términos políticos, mientras que, en la actualidad el conflicto se presenta un tanto más complejo, porque a diferencia de otrora se percibe una indiferencia desde el centro hacia las periferias, que es donde se vive el fulgor de la violencia, invisibilizando un conflicto que carcome toda una nación, así la mayoría de esta la ignore.

Aunque los tiempos hayan cambiado y el conflicto también se haya transformado, la génesis del mismo, no parece haberse modificado en gran parte, lo que invita a reflexionar de la misma manera que el presbítero Botero lo hizo en 1948, pero ahora en la actualidad: “si Colombia sigue necesitando de filosofía, ya no frente a los avatares de la violencia bipartidista sobrepujada luego por el denominado conflicto armado, sino frente a los requerimientos de la paz y el posconflicto” (Herrera, 2008, p. 70).

La sospecha, invita a considerar que la respuesta es clara y afirmativa. Sin embargo, en la inmensidad de una asignatura totalizante y totalizadora como la filosofía, cabe preguntarse: ¿qué tipo de filosofía mitigaría la intolerancia ideológica colombiana?, ¿es la filosofía de la diferencia una alternativa al problema de la intolerancia ideológica en la sociedad colombiana? ¿cómo llevar la filosofía a las escuelas para mitigar la intolerancia ideológica de los futuros ciudadanos?, ¿está preparado el sistema educativo para una tarea de tal magnitud?, ¿qué incidencias históricas tiene la enseñanza de la filosofía en el conflicto colombiano?, ¿qué transformaciones ha tenido la filosofía en espacios educativos a lo largo del conflicto colombiano? Estos y muchos otros más cuestionamientos son los que nacen al hacer la reflexión sobre el transcurrir de la filosofía en el marco del conflicto colombiano y al proponer al pensamiento crítico de la mano de la filosofía como una alternativa frente a la intolerancia ideológica que nutre los escenarios de violencia.

Bajo los anteriores cuestionamientos, es donde se presenta de inmediato el contexto pedagógico, político, cultural y religioso en los espacios educativos, pues desde las aulas de clase, se pueden incentivar ejercicios reflexivos y críticos como lo es propio de la filosofía, como también se pueden cercenar, en pro de una sociedad con carácter dogmático, es decir, irreflexivo, pero que se presenta más dócil frente a las instituciones que ejercen la autoridad. Teniendo en cuenta lo educativo, se considera que no es en la etapa adulta donde mejor se cultiva dicho ejercicio, ejercicio nutrido por el asombro y la duda ante los prejuicios. Asombro y duda característicos de los educandos en etapas iniciales; prejuicios, propios de

la muy común terquedad en etapas de adultez, pues en sistemas educativos dogmáticos, lo más seguro, es que, el asombro y la duda hayan sido socavados con absolutos metafísicos, tal como afirmaba Schopenhauer en el siglo XIX:

Contaríamos por lo tanto con dos fuentes distintas donde satisfacer nuestra insaciable sed metafísica: los relatos míticos de las religiones, por una parte, y las verdades del genuino discurso filosófico, por la otra. <<Templos e iglesias, pagodas y mezquitas, testimonian en todos los países de todos los tiempos, con su esplendor y su grandeza, la necesidad metafísica del hombre>>, aun cuando podría decirse que tal necesidad no es muy difícil de contentar, puesto que toscas fábulas e insulsos cuentos le bastan para explicar su existencia y asentar su moralidad, siempre que sean inculcados a muy temprana edad (Aramayo, 2018, p. 61).

Además, Nussbaum considera a su vez, que una forma de reafirmar una educación para propiciar mayor tolerancia civil, una pedagogía mediante la cual: “la educación verdadera se realice estimulando la capacidad del niño por las exigencias de las situaciones sociales en que se halla” (Dewey *et al*, 1997, p. 1). Precisamente una de las intenciones del presente documento es la de realizar un análisis de cómo una disciplina con características como la filosofía, puede contribuir a la formación de un pensamiento crítico en Colombia, y por qué no en otras latitudes donde los conflictos hacen parte del día a día de las regiones, una filosofía que tome de la mano la ética y el sentido crítico que permita mayor entendimiento y comprensión mutuo entre las múltiples sociedades y la multiculturalidad propia, que hace vida en Colombia y el globo terráqueo.

A fin de cuentas, desde la filosofía intentar mitigar la intolerancia ideológica que alimenta la violencia, una filosofía inicialmente que sirva de: “reflexión para la vida, que aborde y sea una posible alternativa para comprender los diversos problemas vitales y sociales que envuelven el mundo de un estudiante, buscando formarlo en ser capaz de transformar su realidad” (Figuerola, 2021, p. 253).

Partiendo desde el enfoque histórico del desarrollo de la filosofía en los espacios educativos en Colombia, y su posible relación con el permanentemente conflicto en Colombia. Se considera a modo de génesis, que la falta de la formación filosófica en su sentido más crítico, puede tener relación directa en las formas intolerantes y dogmáticas de pensar colectivamente en la sociedad colombiana a lo largo de la historia, pues estudios recientes nos muestran la realidad de dichas incidencias: “la cultura popular suele alimentar con demasiada frecuencia la perspectiva del mundo, mostrando que los problemas de los personajes “buenos” se acaban cuando mueren los “villanos” (Nussbaum, 2010, p.52), esta polarización conlleva a la consolidación psicológica de aniquilar a los *malos*, desde los prejuicios posiblemente generados por los dispositivos culturales que se transmiten en distintos espacios como los educativos. Por ejemplo, en lo que respecta a Colombia la discusión educativa entre 1850 y 1900 se centraba en:

La dicotomía entre la predominancia de la ciencia o el dogma y en lo social, en la idea sobre cómo se borrarán las diferencias reflejadas en diversos conflictos y guerras, ante lo cual los conservadores planteaban que sería mediante la comunión de credo (Erlam, 2001, p. 134).

De esta manera y apelando a la otra cara de la moneda, se niegan los intereses de los *otros* que para la época eran los de corriente política liberal, quienes de pronto con el mismo objetivo planteaban todo lo contrario: “la educación debía ser libre de restricción indebida y del dogmatismo. Aquí se encuentra implícita la idea de que la verdad debe ser descubierta y no dada automáticamente” (Farrel, 1997, p.3). Por ello, la apuesta del presente documento es en el sector educativo (sin restar importancia a los demás sectores), donde se supone, que dotan de valores dogmáticos o críticos a los futuros ciudadanos de la nación. Proponiendo que se apueste más por los segundos, sin confundirlos o vincularlos directamente con alguna ideología política; como afirma Nussbaum, una apuesta por ciudadanos de la democracia, en tanto: “la escuela pueda desarrollar la capacidad del alumno de ver el mundo desde la perspectiva del otro, en especial de aquellas personas que la sociedad suele representar como objetos o seres inferiores” (Nussbaum, 2010, p. 73).

Además, teóricos colombianos ya lo habían propuesto, en una sentencia similar, que toma como referencia a Kant, también el maestro Estanislao Zuleta propone una educación filosófica Kantiana, en la cual se tengan los siguientes tres pilares: “pensar por sí mismo, ser capaz de ponerse en el punto del otro, y, llevar las verdades conquistadas a las últimas consecuencias”. (Zuleta, 1990, p. 5).

Desde estas premisas es que a continuación se realizará el análisis histórico de la educación colombiana con énfasis en la filosofía y su fiel amigo, el pensamiento crítico, con el fin de detectar la posible relación de la pedagogía y enseñanza filosófica con la intolerancia ideológica en Colombia.

14.2. Liberales contra Conservadores, a la lucha por el trono pedagógico

Colombia luego de consolidar su independencia frente al Imperio Español, se sumergió en una serie de conflictos de diversas índoles, desde políticas, económicas y religiosas; que, por lo pronto, se pueden resumir en dos posturas: la liberal y la conservadora, posturas que a partir de 1850 van a direccionar el horizonte de la nación. Estas posturas se relacionan directamente con la educación de la nación, pues era a partir de ella donde estas ideologías se les imponían a los neófitos dependiendo de las circunstancias políticas y estatales de cada época. Tal como se puede observar en la siguiente cita: “la curricularización de la filosofía

como área escolar, se caracteriza por los vaivenes que marcan las políticas educativas en cada momento y las concepciones de los docentes y los estudiantes” (Figuerola, 2021, p. 250).

Para la segunda mitad del siglo XIX, las guerras civiles estaban a la orden del día, entre liberales y conservadores, estas guerras se nutrían por ejemplo en 1863, de grandes posiciones contrarias entre unos y otros: “la abolición o los privilegios de la Iglesia, el carácter católico-privado o laico público de la enseñanza, y las pugnas por la adopción definitiva del Federalismo en contra de la opción Centralismo como sistemas políticos” (Álvarez, 2011, p. 158), se observa que la nación neogranadina se disputaba entre dos visiones ideológicas que ya habían hecho vida en Europa durante la Revolución Francesa, una conservadora que de la mano de Iglesia que pretendía normativizar el diario vivir de los colombianos mediante la unificación de credo; y una liberal, que tenía como objetivo convertir al carácter laico los poderes públicos y por ende el sistema educativo, que hasta el momento habían de permanecer unidos en la figura del monarca, o por los menos, en la figura del dirigente de turno, pues, ya para la época el territorio colombiano había dejado de ser una colonia del Imperio Español.

Por un lado, se observa en Miguel Antonio Caro, una de las figuras más resaltantes del conservadurismo, que en consonancia con el nombre del partido, apelaba por lo tradicional, pero un tradicionalismo que no negaba las realidades fuera de lo religioso, un tradicionalismo que se podría rastrear tiempo atrás en Caballero y Góngora, quien defendía una educación filosófica que pasara del objetivo de: “Ser una preparación para la salvación de las almas (religión) y el conocimiento de Dios (teología) a ser un dispositivo para el conocimiento de la naturaleza y para el gobierno de los hombres” (Herrera, 2022, p. 71). Que en palabras de Caro expresaba ya que: “la ciencia natural y la historia nos evita caer en el utopismo y el dogmatismo” (Jaramillo, 2019, p. 68), sin embargo, esta educación más allá del ideal expresado por Caballero y Góngora y, Miguel Antonio Caro, una educación de carácter “tomista” en cuanto a filosofía se refiere, generaría malestares que se materializan en reacciones enérgicas desde el bando liberal. Reacciones, que no se hicieron esperar.

“Cómo se va a alentar el desarrollo científico y cultural con un sistema filosófico y teológico del siglo XIII como el tomismo, de espaldas a las corrientes contemporáneas del saber y la técnica” (Herrera, 2022, p. 75) expresaba el escritor Maximiliano Grillo Jaramillo.

Insoslayablemente, las pugnas ideológicas en cuanto a la política se refiere, coloreaba la geografía escolar, manchada por dos colores contrarios que se negaban uno al otro, por lo que, no era una sorpresa, que estos neófitos en la adultez tomarán las vías de hecho, pues por un lado, los liberales: “propugnaban por una educación laica, de tendencia laica, que hiciera énfasis en el conocimiento objetivo y sin los dogmatismos propios de la religión católica” (Erlam, 2001, p.134), que bajo el contexto histórico de tufo colonial español, contradecía y negaba directamente al bando contrario; los conservadores, quienes: “consideraban a la

iglesia como educadora natural y en consecuencia, todos los fundamentos educativos deberían circunscribirse a los principios ortodoxos de la jerarquía católica” (Erlam, 2001, p. 134).

No es preciso en este documento, ni tampoco la intención de este, acoger una postura partidaria, lo que sí se pretende es analizar cómo la ausencia o presencia ausente de la filosofía y de la mano de ella el pensamiento crítico, cultiva la violencia ideológica y como consecuencia al hacer presencia puede mitigar la intolerancia ideológica que termina en conflictos bélicos.

Bajo el presente contexto, se supone un adoctrinamiento ideológico tanto de un lado, como del otro, se imponen componentes ideológicos carentes de tolerancia y respeto por el otro, con fines utilitarios y de control de masas a futuro, todo un acto de dominio donde sin pretender excluir del currículo ninguno de los dos componentes, que a fin de cuentas, tienen valor en cuanto a la formación de sociedades se refiere, no les sobra un apellido que inicie por la *f* de filosofía, un apellido que invite al cuestionamiento de todo aquello que se impone, una filosofía que: “problematicase sobre situaciones actuales la violencia en Colombia, el conflicto armado interno, los asuntos políticos y económicos del país” (Nieto et al, 2023, p.17), una filosofía que desde las aulas incentive el análisis, la reflexión y el respeto por aquel que no le es semejante más allá de los aspectos físicos, una filosofía que promueva el pensamiento crítico en la sociedad. De esta manera, la filosofía podría disminuir la intolerancia ideológica que hace y ha hecho presencia activa en la historia de Colombia.

Parece innegable, que la falta de este apellido común a las ciencias enseñadas en la historia inicial republicana de Colombiana, de alguna manera contribuyó, a una intolerancia ideológica, que vale la pena rescatar con la intención de no repetición, de una reflexión para la reformulación de un sistema que no concluye con en el reconocimiento de las diferencia de un pueblo multicultural pues, “la educación ha de ser concebida como una reconstrucción continua de la experiencia, y el proceso y el objetivo de la educación son una y la misma cosa” (Dewey et al, 1997, p. 5) por lo que, se considera de suma importancia el recuento histórico de lo que formó esta sociedad que aunque pujante se presenta intolerante.

En consecuencia, la educación, patentó un problema que estaba centrado en el fin, es decir, en el objetivo que se pretendía con la educación en términos de nación, pues la intención de los bandos era muy clara y poco tenía que ver con un empoderamiento social desde lo pedagógico. Todo lo contrario, más bien, un acto de dominio para el mantenimiento de los privilegios de las clases dominantes.

Apelando a los padres de la patria, tenemos, por un lado, una educación pública impulsada por Santander, una educación con unos mínimos de libertad de pensamiento, libertad de pensamiento que, para la época, era un tema profundamente polémico. Esto debido a que este tipo de conceptos aún no se desligaban de lo religioso, por ejemplo: “Para el siglo XIX, la libertad y libre albedrío, seguían compartiendo concepto, como una facultad otorgada

por Dios al hombre” (Morales Vargas, 2014, p. 67), esto representa un problema porque se necesita de la autoridad eclesiástica para el desarrollo de dicho concepto. Por lo tanto, una educación bajo la forma de derecho universal y laica para la época era todo un desafío, por el cual luchaban los liberales. Por esta razón, una educación elitista y privada, en manos de la Iglesia, hacía contraposición a la anterior perspectiva, una educación de corte conservadora, que contenía como principios: “el amor a la religión, la patria y la familia” (Andrade, 2011). No está de más decir que esta última perspectiva no permitía y respetaba la libertad de cultos, que en contexto histórico era toda una innovación pedagógica.

Este panorama que se efectuaba en la naciente República de Colombia, un panorama de inestabilidad social, marcada por una pobreza, producto de guerras civiles continuas e insostenibles, que más que por la misma miseria económica e intelectual de la nación, se nutría de la ingenuidad de toda una población. Que sin tropiezo alguno salían, tanto de un bando como el otro, a luchar guerras por supuestos fines morales y derechos civiles, como la libertad de expresión y la defensa de la fe, que no eran más que un pretexto para el sostenimiento de dos aparatos políticos, que se beneficiaban de la miseria y de la ignorancia, por no decir que era una dieta nutritiva de ejércitos o milicias suicidas, que verían su peor expresión en la guerra de los Mil Días. Pues este panorama, volátil y bélico, de fin de siglo XIX e inicio de siglo XX tuvo también como antecedente reformas políticas de un período conocido como la “regeneración”.

Rafael Núñez impulsado por los liberales, quienes lideraron en gran parte las primeras décadas de la naciente república colombiana en la segunda mitad del siglo XIX, propuso todo lo contrario a la agenda ideológica liberal. Como objetivo, planteó el fin de una época de inestabilidad social y política en la nación. Con él, llegó a su fin una: “educación que era obligatoria en cuanto a la asistencia, aunque libre en cuanto a que cada familia podría elegir si sus niños entraban a clase de religión o no” (Erlam, 2001, p. 135).

14.3. El Dogma como instrumento de control social

Luego, de múltiples guerras civiles después de la independencia de la Nueva Granada del Imperio Español, y la instauración de la República de Colombia, en 1886, llegará al poder Rafael Núñez, luego de un amplio periodo gobernado por los dirigentes liberales en los que por lo menos en 1872 mediante el Decreto Orgánico de Instrucción Pública (DOIP): “se plasmaron las bases del proyecto instruccional con la contratación de nueve maestros alemanes quienes dirigirán un gran número de escuelas normales según la pedagogía moderna” (Erlam, 2001, p.134).

Con la llegada de Rafael Núñez al poder, se establece como objetivo instaurar el orden en el país. Núñez se convenció que debía consolidar un gabinete de gobierno conformado por representantes del partido liberal y del partido conservador, donde, por supuesto, encontró apoyo en los moderados de cada una de las facciones y rechazo de los sectores radicales tanto liberales como conservadores. Sin embargo, esa instauración de orden en la sociedad, para el mandatario, solo se podría lograr desde la educación, teniendo en cuenta ya el fracaso de 1822, donde:

En 1822 la creación de la Dirección de Enseñanza Pública que establece la educación pública, obligatoria y laica, en aplicación de la Ley de Educación aprobada por Simón Bolívar, más conocida bajo el nombre de Plan de Estudios Nacional de Santander, fracasa por la escasez de recursos financieros, que impide la contratación de maestros (Andrade Álvarez, 2022, p. 166).

Núñez intentará no cometer los mismos errores del pasado. Núñez lo que propone es: “la centralización política, la restricción del sufragio y de las libertades públicas, y la recristianización del país con la ayuda de la Iglesia Católica” (Andrade, 2011, p.159). Esta última parte de la propuesta, lo va a materializar mediante el sistema educativo, al igual que en el periodo anterior lo habían hecho los liberales. Una educación con fundamento religioso, si bien puede que no carezca de filosofía, si carece del pensamiento crítico. La recristianización para el orden del país exigía sujetos dóciles en la sociedad.

Por consiguiente, Núñez ha de fijarse en una comunidad religiosa que estaba siendo expulsada por las convulsiones políticas y sociales de Francia en aquella época, la comunidad Eudista, que bajo: “la llegada de las órdenes francesas responde a la existencia de un proyecto educativo ideada por gobiernos conservadores que se autoproclaman regeneradores” (Andrade, 2011, p. 165).

Núñez planea implantar en el país una cohesión social de la mano de los sacerdotes eudistas franceses, quienes asumirán la labor de maestros. Se educaría a toda una generación bajo la idea religiosa católica como fundamento pedagógico. Pretendiendo generar individuos ideológicamente iguales, pues no habría de haber problemas sociales por diferencias ideológicas: “utilizando para ello, la educación a través de las congregaciones de religiosos franceses como elemento ideológico de unificación social a fin de terminar con las tensiones políticas que vivía el país, lo cual explica que la llegada de estos religiosos coincidió con una organización previa” (Andrade, 2011, p. 164).

En efecto, y contrario al impulso de un pensamiento libre en la sociedad, Rafael Núñez decide reanudar el concordato con el Vaticano, en el año 1887, esto no es más que la firma en común acuerdo entre dos jefes de Estado. Donde Rafael Núñez y el papa León XIII acuerdan: “apoyados por los conservadores, reanudan el Concordato con el propósito de encargar a la

Iglesia Católica de recristianizar el país a través del culto y la educación, a fin de lograr la cohesión social e imponer el orden” (Andrade, 2011, p.161).

Mediante el Concordato se establecen y garantizan cuestiones como: el carácter obligatorio de la educación religiosa (católica), además de otorgar la administración a los líderes o representantes de la religión católica a instituciones como cementerios, hospitales y hasta territorios indígenas. De esta manera, Núñez al dar poder a los religiosos y otorgarles grandes cargos solucionaba el inconveniente de 1822, la falta de recursos económicos para el sostenimiento de un aparato burocrático.

En consecuencia, y sin fines moralistas se observa que la intención de Núñez a nivel social tiene objetivos beneficiosos en cuanto al orden y control de la sociedad se refiere. Sin embargo, el otro ideario del país es excluido arbitrariamente de la agenda política de la nación. Lo que supone un inconveniente ante la imponente e inminente acción de Núñez, la filosofía en su sentido crítico no aparece, por tanto, un pensamiento crítico que contribuya al entendimiento social de los dos idearios políticos no está en el panorama porque:

El abismo entre los dos partidos principales de Colombia fue tan profundo durante el siglo XIX que la dominación política del gobierno por uno de ellos excluía totalmente el reconocimiento de la filosofía del partido adverso en el sistema escolar nacional (Farrel, 1997, p. 2).

Siguiendo el orden, y adentrándonos más en el Concordato de 1887, se hace importante señalar que para lograr el objetivo de Núñez el Estado colombiano ganaba en control social, pero a su vez perdía poder:

El restablecimiento del Concordato en 1887 sirvió para reforzar las relaciones entre el Estado colombiano y la Iglesia Católica, al establecer la religión católica como religión nacional y otorgarle la facultad de actuar libre e independientemente por todo el territorio bajo la protección del estado, pero lejos del control de este (Andrade, 2011, p. 161).

Este monopolio se manifestaba en un imponente sistema educativo moral y religioso donde aparte de escoger los libros, también tenían la facultad de denunciar a los maestros que no respetasen la doctrina católica durante los cursos de enseñanza (Andrade, 2011). Por ejemplo: “los textos de lectura debían contener principios de moral y religión cristiana por supuesto, se mantuvo y fue aún más específico a partir del Primer Congreso Pedagógico Nacional, donde se aprobó un nuevo pensum escolar, sustentado en el ideario de San Juan Bautista de la Salle” (Erlam, 2001, p. 139).

Sin embargo, aunque por parte del estado la directriz era clara en materia educativa, lejos de esto, los liberales no se quedaron de brazos cruzados, y, la escuela privada se tornaría ideológicamente liberal, en oposición, a las conservadoras escuelas del Estado. Consecuencia del

afán de Núñez de dogmatizar la educación para controlar la población, provocó un fenómeno de escuelas privadas liberales, que, sin atacar directamente a la Iglesia Católica, tenían dentro de sus fundamentos, la asistencia voluntaria a las clases de religión. Los liberales, claramente en posición opuesta ofrecían una educación de:

Ideal liberal donde la educación debía ser libre lo que chocaba con la pedagogía católica. En este período temprano, escuelas como el Colegio Pestalozziano de El Socorro hicieron hincapié en que la educación debía ser «libre» de la restricción indebida y del dogmatismo. Aquí se encuentra implícita la idea de que la verdad debe ser descubierta y no dada «automáticamente». Un concepto anatematizado por la Iglesia, que se había convertido en la guardiana de la verdad basada en la revelación y el mito (Farrel, 1997, p. 3).

El problema de la verdad es lo que conlleva a una fuerte pugna por el dominio del sistema educativo. Liberales y conservadores imponían su verdad desde los niveles colegiales primarios para generar fieles a su ideología en años posteriores. Factor común, es la falta de análisis y pensamiento crítico en los dos sistemas, lo que nutre la violencia al no poder generar espacios de diálogo con el otro. A continuación, un ejemplo que sucedió a escasos meses del inicio de la Guerra de los Mil Días:

Antes del fin del siglo los estudiantes que representaban las filosofías de tales extremos chocaron violentamente en Bogotá. La causa inmediata de este choque entre Jesuitas y estudiantes liberales es de menor importancia. La confrontación violenta entre grupos de oposición frente a San Bartolomé no fue ni la primera ni la última de una serie de confrontaciones en la historia de Colombia (Farrel, 1997, p. 6).

Aquí lo resaltante es la relevancia de las diferencias política-religiosas en la sociedad, en este caso, en la efervescencia de los jóvenes, un país totalmente polarizado a raíz de su sistema educativo. Un sistema educativo en manos de sendos radicalismos ideológicos políticos que tendían a exacerbar estas diferencias, por ello, el pensamiento crítico en la educación era insostenible, pues el entendimiento y la contrastación de argumentos desde las diferentes perspectivas era impensable, pues la aberración se relacionaba con: “la pretensión de creer que el pensamiento se planifica como se planifican las inversiones económicas, y que pueden ordenarse por decretos de Estado, como se ordena un presupuesto de gastos”(Jaramillo, 2019, p. 72).

14.4. Pensamiento crítico en la escena

En virtud de lo argumentado y a modo de cierre del presente capítulo, se manifiesta que, desde su origen republicano, Colombia no ha tenido en cuenta, por lo menos lo suficiente el sistema educativo colombiano como herramienta para una mejor convivencia entre las diferencias inherentes a las sociedades que hacen vida en la nación. Si bien, las dos orillas

ideológicas políticas tradicionales de la nación buscaban el orden social y por ende una armonía entre sus habitantes, tal parece que las formas y los objetivos no eran coherentes, porque tanto por parte de los liberales como de los conservadores, no se tenía como fundamento una tolerancia ideológica y un respeto por la diferencia.

Una pedagoga de gran reconocimiento mundial como María Montessori a inicios del siglo XX ya estaba reformulando este tipo de sistemas educativos que exacerban las diferencias hasta el punto de llegar a las vías de hecho: “la educación en sus manos pasó de ser un método a una filosofía sobre la reestructuración de la sociedad y sobre la paz” (Castro y Castellarnau, 2019, p. 10) esto en Europa. Sin embargo, Colombia tampoco se quedaba atrás, muchas voces también abogaban por una reforma con la misma intención de Montessori, la cual era: “convertir la educación en un instrumento para evitar conflictos y alcanzar la paz duradera” (p. 10). ¿De qué y quiénes estamos hablando en el contexto nacional?

La conclusión de que la presencia ausente de la filosofía en su sentido y el pensamiento crítico, de alguna manera ha allanado el terreno para los conflictos bélicos de la nación, no es nueva. El panorama desarrollado durante el presente documento invita a cuestionar ¿libertad lectora o sumisión mental? A lo que Eustacio Santamaría responde: “instrucción objetiva caracterizada por la necesidad de recurrir a la observación, investigación y análisis de los hechos y las cosas” (Erlam, 2001, p. 137). Voces que de pronto no tuvieron gran resonancia en la época porque no parecían tomar un extremo ideológico, que era lo útil en el momento.

Del mismo modo, las influencias en el siglo XX de Estados Unidos y Europa aparecieron en Colombia después de la Guerra de los Mil Días. Las ideas de Dewey, aunque polémicas tenían sus defensores en la nación: “aunque no eran anticatólicos, dos presupuestos de este grupo llevaron al conflicto con la Iglesia: el elogio a la pedagogía moderna y su apoyo a la tolerancia religiosa” (Farrel, 1997, p. 9), de a poco se observa la llegada de posiciones más críticas y tolerantes en la nación, materializadas en voces como la de Carlos Martínez Silva quien sin temor a las consecuencias de la época expresaba: “la memorización maquinal que fue muy popular. Tal método no era favorable para el desarrollo de un pensamiento crítico, el razonamiento y el análisis”. (p. 13). Un conservador moderado que fijaba posición contraria a un sistema educativo, para él, nada favorable.

La filosofía y el pensamiento crítico parecen hermanos inseparables, sin embargo, por momentos son instrumentalizados ideológicamente al servicio de posturas distintas, inversas y adversas frente a las prácticas que se llevan a cabo en los diversos ámbitos donde se desenvuelve el acontecer humano. El pensamiento crítico no debe ser “un conjunto de contenidos que se deben transmitir dogmáticamente, es más bien una actitud para enfrentarse a la realidad, que, de ser necesario, se ve obligado a modificar esta misma” (Kozlarek, 1999, p.116) es la necesidad ante la violencia, la que propone por parte de los moderados de los dos

partidos esta noción de pensamiento crítico, que con base en los antecedentes históricos se propone en la actualidad para mitigar la polarización ideológica.

Tampoco hay que desconocer, que aunque el pasado se presenta oscuro, es esa misma oscuridad la que ha impulsado la valentía de muchos para reclamar por las constantes reformas educativas necesarias a nivel social, aunque parezca tarde, fue necesaria la aparición en 1945 de: “la facultad de filosofía y letras de la Universidad Nacional en Bogotá (...) desde entonces se estudiará filosofía, independiente de aquellas disciplinas a las cuales servía como la política y la religión en años anteriores” (Sierra, 1967, p. 235). No es un logro menor, no obstante, el problema desarrollado en este capítulo no ha finalizado, por lo tanto, la tarea sigue vigente, pues el inconveniente se sigue reinventado a pesar de los intentos por mitigarlos.

Actualmente, el Estado mediante la economía y la política legítima y deslegítima sistemas educativos mediante los marcos jurídicos (León, 2007, p. 600). Esto es un hecho aún en el siglo XXI no solo en Colombia, gracias a la globalización, se observa cómo estas prácticas que se realizaban en Colombia en el siglo XIX siguen vigentes, en tanto, siempre una asignatura como la filosofía y un área como las humanidades pierden espacio en ambientes educativos por meras formaciones técnicas, con escaso pensamiento crítico, tal cual se ha mostrado en este documento durante los siglos XIX e inicios del XX.

Queda claro que una enseñanza de la filosofía bajo un modelo memorístico no invita a reflexión alguna sobre el acontecer de la actualidad circundante y real, todo lo contrario, seguramente afirma las luces de cada época, dejando aquellas oscuridades de cada momento sin analizar, reflexionar y cuestionar. Oscuridades dignas de una reflexión filosófica, por tanto, se concluye, que, a estos poderes, no les conviene una enseñanza de la filosofía centrada en herramientas críticas que inviten, por sobre todo a cuestionar la autoridad que se impone.

Como resultado, se hace inútil mantener la educación intacta en el tiempo, pero lo que antes se veía complicado, hoy parece tener un panorama más complejo, pues la llegada de los frenéticos avances tecnológicos ha sumergido al planeta en un fenómeno conocido como Globalización, que amenaza con la pretensión de unificar y uniformar sistemas educativos a nivel global, donde las humanidades y, por ende, la filosofía y el pensamiento crítico brillan por su ausencia. Por ejemplo, en el caso de Colombia Galvis y Miranda exponen:

Con ocasión de la campaña presidencial en Colombia en 2014 el entonces candidato Juan Manuel Santos dijo: “cómo es de fácil hacer la guerra con los hijos ajenos” (Santos, 2014). Así suene trivial decirlo, esa frase es muy dicente en el postconflicto en Colombia. Si se filosofa, haciendo un análisis serio del conflicto armado, se encuentra que históricamente los jefes políticos dan órdenes para que los soldados combatan. Igual ha pasado con la policía, las guerrillas, los paramilitares y todo grupo al margen de la ley. La inmensa mayoría de los muertos son pobres. Los ricos promueven la guerra y son los pobres los que ponen los

muertos. Pero ¿cuántos colombianos han analizado este conflicto a la luz del pensamiento crítico?, ¿cuántos han reflexionado sobre las consecuencias?, ¿cuántos se han preguntado a quién o a quiénes les favorece dicho conflicto?, ¿Dónde está la intelectualidad y el espíritu crítico del docente? (p. 9).

Como se puede observar, el problema no ha finalizado, la intolerancia ideológica vive en el imaginario colectivo colombiano, el sistema educativo ha avanzado en gran proporción, pero aún quedan secuelas del viejo sistema que promovía un dogmatismo doctrinario de carácter moral en espacios educativos al servicio del poder establecido. Aunque de seguro, no se tenga la solución, es menester mantener el problema en discusión para que se mitigue, más no se exacerbe la intolerancia ideológica, mediante una sociedad más crítica.

Referencias

- Andrade Álvarez, M. (2011). Religión, política y educación en Colombia. *La presencia religiosa extranjera en la consolidación del régimen conservador durante la regeneración*. HisTOReLo, Revista De Historia Regional y Local. Pp, 154-172 Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4820164>
- Torres, T. A. A. (2022). *Introducción a la historia de la filosofía política*. Sello Editorial UNAD.
- Castellarnau, A., & Castro, M. (2019). *María Montessori-La donna che rivoluziono per sempre il mondo dell'educazione*. RBA Italia
- Castro-Gómez, S. & Restrepo, E. (eds.) (2008). Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX. Pontificia Universidad Javeriana.
- Chul Han, B. (2022) *Infocracia, la digitalización y la crisis de la democracia*. Editorial Taurus.
- Dewey, J., Llavador, J. B., & Llavador, F. B. (1997). *Mi credo pedagógico*. Universidad de León.
- Farrel, R. (1997). Una época de polémicas: críticos y defensores de la educación católica durante la Regeneración. *Revista Colombiana de Educación*, (35). <https://doi.org/10.17227/01203916.5418>
- Figueroa, A. G. (2021). Enseñanza de la filosofía en Colombia: examen crítico de los actuales planes y programas de estudio. *Conrado*, 17(82), 249-259. <http://scielo.sld.cu/pdf/rc/v17n82/1990-8644-rc-17-82-249.pdf>

- Freire Paulo y Faundez Antonio. (2013). *Por una pedagogía de la pregunta*. Siglo XXI editores Argentina S.A.
- Galvis Durango, C. E., & Miranda Laguna, C. A. Importancia de la enseñanza de la filosofía en el desarrollo del pensamiento crítico.
- Herrera Romero, W. (2022) *Actualidad y defensa de la filosofía*. Editorial Universidad del Rosario / Editorial Uniagustiniana.
- Jaramillo Uribe, J. A. (2019). Etapas de la filosofía en la historia intelectual de Colombia.
- Kozlarek, O. (1999). La teoría crítica de Helmut Dubiel. *Sociológica*, 14(40), 109-124.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/MAGIS/article/view/12278/18414>
- León, A. (2007). Qué es la educación. *Educere*, 11(39), 595-604. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-49102007000400003&lng=es&tlng=es.
- Mejía, R. S. (1967). Estado actual de la filosofía en Colombia. *Ideas y Valores*, (27-29), 234-236. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/28950/29229>
- Morales Vargas, M. A. (2014). La libertad de enseñanza en disputa. Colombia, 1848-1876. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas.*, (3), 35-55. <https://ojs.ehu.eus/index.php/Ariadna/article/view/11258>
- Nieto Mendoza, I., Ribon Pérez, L., Ortiz Padilla, M., Cárdenas Ortiz, L. C., Villasmil Molero, M., & Camargo Sibaja, L. (2023). Cuando el estudiantado habla: percepciones y miradas sobre las metodologías de enseñanza de la filosofía en educación media. *Revista Educación*, 47(2), 538-565.
- Nussbaum, M. C. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz editores.
- Uribe, J. J. (1954). Tradición y problemas de la filosofía en Colombia. *Ideas y valores*, 3(9-10), 58-82.
- Zuleta, E. (1990). Educación y filosofía. *Folios*, (1), 31-36. <https://doi.org/10.17227/01234870.1folios31.36>

Capítulo 15.

Del teocentrismo al influencerismo: cambios en el poder y control en la sociedad

Juan David Espinoza Escobar

15.1. A manera de introducción

Eliade (2001) plantea que “el pasado es la prefiguración del futuro” (p. 41), creando un ciclo que mantiene la estabilidad en el mundo. Los cambios sociales en una época no son definitivos; con las generaciones, surgen problemáticas similares a las del pasado.

Este ensayo tiene como objetivo generar una reflexión acerca de tres momentos históricos; primeramente, la Edad Media en Occidente, influida por el cristianismo (teocentrismo); luego, la Ilustración (antropocentrismo), cuando la razón prevalece sobre la creencia religiosa; como último, se aborda el mundo actual y cómo los dispositivos tecnológicos, a través de las redes sociales, las cuales han adquirido un control semejante al de la iglesia en tiempos pasados,

este ejercicio propone pensar sobre la repetición histórica en cuanto a las maneras en que las masas pueden llegar a ser manipuladas en la actualidad por medio de los dispositivos inteligentes y la inteligencia artificial.

La discusión de los diferentes autores dentro de este texto busca hacer una síntesis de las maneras de pensar de la humanidad, haciendo fuerza en los momentos actuales desde la perspectiva de Bauman y Chul Han, con la intención de pensar la influencia que tiene el internet, las redes sociales y como se asemeja esto con la edad media en occidente.

15.2. Edad Media

La Edad Media, situada tradicionalmente “entre el final del Imperio romano de Occidente (476) y la toma de Constantinopla por los turcos (1453)” (Le Goff, 2004, p. 15), marca la transición de Europa Occidental del politeísmo al monoteísmo, Durante este periodo, alrededor del “90 por ciento de la población medieval vive en el campo” (p.17), y la religión dominante es el cristianismo.

En Occidente, la filosofía medieval equilibra las exigencias de la fe cristiana con las exigencias de la racionalidad (Baggini, 2019), pasando del conocimiento basado en la razón a doctrinas establecidas por la iglesia, mediante la adhesión a los postulados doctrinales que explican la razón a través de la fe.

Duby (1977) señala que, en la Edad Media en Europa, el cristianismo se convierte en una religión popular gracias a prácticas como el canto colectivo, la meditación solitaria en torno a la imagen de Cristo. La iglesia, integrada por clérigos, es el poder que dominó en la Edad Media y la sociedad feudal; vigilando, controlando y asegurando el dominio de Dios sobre la población y el diezmo como pago para obtener su favor. Se desarrolla la idea de “educar para convertir” (Duby, 1977, p. 200), con la intención de alienar a las masas.

La oración se empleó para venerar a Dios, el cristianismo se convierte en una religión de iguales que promete la vida eterna a quien viva conforme a los mandatos establecidos y vivir conforme a los mandatos eclesiásticos; la transgresión de estas normas conlleva castigo divino, como la interpretación de la peste en el siglo XIV como “castigo de Dios por los pecados de los hombres” (Le Goff, 2004, p. 43).

En la Edad Media, la iglesia se presenta como una “sociedad moral que busca cumplir y representar los preceptos morales de manera perfecta” (Larroyo, 2008). Establece normas a través de las escrituras sagradas para fomentar la moralidad y guiar la conducta.

La popularidad crece al combinar “los valores de sensibilidad del acervo popular, expresados a medida que surge el arte y la devoción” (Duby, 1977, p. 201), formando en las personas una identidad colectiva o cultura compartida, instaurando así una soberanía que se le atribuye a la representación de Dios, buscando el prestigio social a través del perfeccionamiento moral.

En este contexto, Mircea (2001) sostiene que, en culturas tradicionales, uno se reconoce al imitar y repetir los actos de otro, adaptándose al entorno social; En la iglesia, esto implica aceptar las mejoras propuestas. El perfeccionamiento se logra a través del “dogma verdadero, la creencia verdadera” (Le Goff, 2004, p. 25), que enseña que todo está en las sagradas escrituras, instruyendo al ser humano para llegar a Dios a través de la iglesia como intermediaria. Desde esta perspectiva, “el hombre no puede salvarse excepto a través de la iglesia y gracias a ella” (p.58), ya que ofrece la promesa de la vida eterna.

El individuo se ajusta a los parámetros establecidos por la iglesia, buscando la perfección y evitando el pecado. La purificación ocurre a través de la confesión. Foucault (2014) sostiene que las personas se confiesan con el fin de sanar, admitiendo su pecado para evitar el continuo pecar. Esta acción purificadora se convierte en un compromiso entre las palabras y las acciones, una parte esencial de la confesión.

La confesión se convierte en “una relación de poder ejercida sobre el que confiesa” (Foucault, 2014, p.26), estableciendo la verdad. “Expresar los actos contrarios a las normas divinas permite restaurar la soberanía y asegurar el funcionamiento del sistema” (p. 227). De esta manera, el individuo cambia y redirige su comportamiento.

En esta línea, el acto de confesar es “uno de los rasgos fundamentales del cristianismo” (Foucault, 2014, p. 108), ya que obliga a los individuos a buscar su verdad, basada en acciones saludables que llevan a la salvación. El “sacramento de la penitencia” (p.108) representa esta búsqueda de la verdad.

Para justificar el cristianismo, emerge el término “teología” en el siglo XII (Le Goff, 2004, p. 59) como la ciencia de Dios basada en la razón. Su propósito es validar el dogma mencionado, ya que el conocimiento sólo es auténtico a través de “la verdad religiosa” (p.61), practicada en la fe con la esperanza de alcanzar la salvación.

La religión limita el pensamiento, impidiendo que las personas cuestionen más allá de lo enseñado en las escrituras y la iglesia. Los valores se atribuyen a Dios, y la imitación de Dios se considera la forma correcta de vivir.

Los individuos renuncian a su autonomía intelectual, aceptando “un código permanente y estricto de conducta” (Foucault, 2014, p.149), impuesto por los líderes eclesiásticos (cardenales,

obispos, abades). Estas directrices son seguidas y acatadas a través de pruebas, conocidas como penitencias.

Aquellos que buscan una verdad diferente a la aceptada en ese momento, como “los filósofos que, por medio de la razón, llegan a conclusiones contrarias a las doctrinas de la Iglesia, son reprimidos” (Baggini, 2019, p.34). La uniformidad de pensamiento es esencial para encajar en la sociedad de la época.

15.3. Ilustración

La ilustración se situó en el siglo XVIII en occidente, donde se estipuló el uso de la razón con el fin de alcanzar la libertad de pensamiento y la igualdad por medio del conocimiento de la verdad. Pagden (2015) argumenta que este momento histórico buscaba separar lo verdadero de lo falso por medio de cuestionamientos que someten todas las apariencias de la vida humana con el fin de criticidad.

Flórez (1999) en el libro “La filosofía en la Europa de la Ilustración” destaca cómo los filósofos de aquella época se convierten en guías para la sociedad, por medio de la autonomía intelectual siendo “necesaria la tolerancia” (p. 20) la cual permite que las personas expresen sus pensamientos sin restricciones de autoridades de pensamiento.

Ser ilustrado en palabras de Pagden (2015) significaba “ser crítico” partiendo de la razón individual y no aquella que fue instauradas por las instituciones eclesiásticas, lo que abrió campo a una filosofía que buscaba el avance por medio de experiencias directas, fuera de las concepciones teológicas; se abrieron enormes posibilidades al conocimiento científico, porque al arrinconar a la teología se acabó con la idea de que solo puede existir una fuente de conocimiento o autoridad (Pagden, 2015) lo que permitió a los seres humanos decidir sobre sus propias voluntades.

Kant (2009) en ¿Qué es la ilustración? Señala que es la “liberación del hombre” (p.249) de la incapacidad de servirse de su propio intelecto, lo cual no es que ser humano sea poco listo o inteligente, sino que carece de determinación debido a actitudes de inactividad a la hora de pensar, lo que propone el autor es que la ilustración requiere de “libertad” (Kant, 2009, p.250) con la necesidad de que los seres humanos piensen por propia voluntad y no le dejen la tarea a otro de que tome sus propias decisiones.

La consigna de la ilustración es “*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirse de tu propia razón!” (p. 249) haciendo uso público de ella, lo que se refiere a razonar de manera libre, saliendo del estado de tutela; logrando la emancipación y la búsqueda del progreso social; cabe precisar que existen dos usos de la razón que es el público y el privado, el primero coinciden con

expresar las ideas en espacios democráticos, el segundo es el de reservar los puntos de vistas para obedecer en espacios institucionales, como el acatamiento de las leyes a las que está sometido el ser con el fin de preservar la organización social.

Para precisar, por estado de tutela se “entiende un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otros” (Foucault, 1994, p.4), siendo las formas de salir de ella la crítica para asegurarse el trabajo indefinido de la libertad la cual permite el mejoramiento propio y colectivo.

Horkheimer y Adorno (1994) justifican que “el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” (p.59) la intención era que los hombres se librarán de miedos y dominaran la naturaleza por medio del ascenso del conocimiento.

Cabe precisar que Horkheimer y Adorno (1994) indican que la ilustración, en esa búsqueda de liberarse de los mitos, termina viéndose envuelta en ellos, debido a que la mitificación también se conoce como una forma en que los seres humanos buscaban darle soluciones a algunos aspectos de su vida y que la postura del crecimiento social de alguna manera se ve teñida del uso de la razón para el ejercicio de la dominación.

Continuando con el ejercicio central el ejercicio de pensar críticamente, conlleva a poner fin al “fanatismo y trabajar por la pacificación. El fanatismo tiene como insignia la fuerza, la filosofía ilustrada, la razón, que tiene una función pacificadora” (Flórez, 1999, p. 34), lo cual consiste en no llegar a tener que llegar conflictos con los seres humanos por la razón de que no piensen igual, sino que las mismas contradicciones conllevan a la búsqueda de un conocimiento cierto que se da en la diversidad de opiniones.

Ahora ya no era Dios el dueño intelectual de los secretos del universo, sino que era “el nuevo estudioso de lo humano, el nuevo hombre ilustrado, entregado al conocimiento” (Pagden, 2015) quien se salió de las costumbres y era propietario de su capacidad intelectual y que desde la unión con otros seres evolucionaría en busca de la perfección; la cual por medio de valores como la amistad, “cree en la posibilidad de mejorar el mundo en el que vivimos mediante la ciencia y el conocimiento” (Pagden, 2015) y la crítica a lo establecido. La crítica se convierte en el “arte de juzgar y de distinguir que lleva consigo una apreciación competente de los hechos, sucesos y conductas que acontecen en la vida social de los hombres” (Flórez, 1999, p. 95) estableciendo coherencia en el pensamiento y la acción, con la intención de encontrar justicia e igualdad por medio de una sociedad pensante.

15.4. Situación Actual

El mundo ha traído muchos cambios en la concepción del pensamiento. En la Edad Media, se formó la concepción del ser con relación al conocimiento de Dios lo que se conoce como teocentrismo. Más adelante, la Ilustración en el siglo XVIII, se ubicó en el paradigma antropocéntrico, donde se enfatizaba la libertad de pensamiento como medio para alcanzar el ser.

En el mundo actual, se han desarrollado nuevas dinámicas de pensamiento gracias a los avances tecnológicos. Los dispositivos móviles han mejorado la vida de las personas en términos de comunicación a través de las redes sociales. Actividades como la lectura de horas para obtener una definición filosófica que antes requería un esfuerzo considerable, ahora pueden lograrse en segundos mediante un motor de búsqueda.

La sociedad desde lo que plantea Bauman (2007) es individualista, su vida “tiende a ser una vida acelerada” (p. 56) hoy en día, el poder ya no se concentra en instituciones como la iglesia, sino en “el acceso a la información” (Chul Han, 2022, p. 9). Este acceso permite conocer los comportamientos de las personas, que se creen libres en lo que hacen en sus dispositivos y pueden navegar sin inconvenientes en plataformas como Facebook, Twitter e Instagram, entre otras opciones.

La vigilancia ya no se realiza a través de la confesión de los pecados ante un guía, sino por medio de “los datos” (p. 11) que cada persona deja a través de sus movimientos en internet. Anteriormente, el ser humano se alienaba mediante la homogeneización del pensamiento, pero ahora es la “sensación de libertad la que asegura la dominación” (Chul Han, 2022) siendo las comunicaciones el medio de vigilancia actual.

Rodríguez y Sarrión (2021) en un muy buen artículo denominado “Polarización social y control político: Algunas consecuencias de la inteligencia artificial y las redes sociales para la razón práctica” (p. 157) exponen la manera en cómo los individuos son vigilados de manera constante gracias a la utilización de plataformas digitales, por medio de la inteligencia artificial (IA)

La IA es el conjunto de algoritmos de aprendizaje automatizado que permiten predecir el comportamiento de las personas en la internet debido al uso de este, el cual va acumulando una memoria de los cibernautas a través de la navegación web que estos hacen, logrando hasta predecir los pasos a dar de cada ser humano dentro de espacio virtual; esto debido a que los algoritmos refuerzan las creencias de los individuos, por medio de la información que se les recomienda.

Los algoritmos lo que hacen de acuerdo con Rodríguez y Sarrión (2021) es generar un monitoreo y almacenamiento de los contenidos que consumen las personas, lo que “les permite

crear perfiles detallados de los usuarios” (p. 163) los cuales generan un valor económico al ser ofrecidos a personas como publicistas o políticos, para vender su producto o llevar de manera más adecuada a la masa de futuros votantes.

Hoy en día las personas comparten voluntariamente imágenes, videos y su ubicación en tiempo real en cualquier momento, visibilizándose ante el mundo. Están atrapadas en la información y a medida que disfrutan de ello, se vuelven más transparentes (Chul Han, 2021), es decir su vida pasa a ser objetualizada como una mercancía que antes se exhibía en las vitrinas de un centro comercial. Antes, un sacerdote se percataba de las faltas de las personas por medio del confesionario, ahora es el teléfono móvil el que vigila constantemente, ya que almacena la vida cotidiana de quien hace uso de él para relacionarse con otros.

La creación de los perfiles detallados permite mostrar contenidos a los seres humanos, con la intención de hacer las redes sociales cada vez más adictivas, utilizando estrategias como la polaridad, debido a la capacidad que tienen “de localizar qué contenido genera polémica para cada usuario de manera individual” (Rodríguez y Sarrión, 2021, p. 167) con esto logrando una mayor duración de la navegación web.

Los sujetos se aíslan cada vez más debido al reforzamiento del pensamiento individual, lo que ataña las democracias, debido al afianzamiento de las propias posturas, las cuales se van fortaleciendo por medio del consumo dentro del internet, logrando visiones dogmáticas por medio de “la instrumentalización del lenguaje y su reducción a propaganda de consumo, despojado de su condición de expresión de la verdad” (Rodríguez y Sarrión, 2021, p.169) lo que genera que pierdan la objetividad a la hora de entablar una relación social.

Un aspecto relevante es el papel que han tomado los denominados “influencers de YouTube e Instagram”. A través de las publicaciones que realizan, venden la imagen de vidas perfectas, mostrando viajes y opulencia, lo que atrae a una gran cantidad de seguidores que creen en estos modelos. “Los influencers son venerados como modelos a seguir” (Chul Han, 2022, p. 19), y quienes los siguen son considerados discípulos o seguidores.

De acuerdo con lo anterior, los *followers* son considerados “los nuevos súbditos de los medios sociales, se dejan amaestrar por sus inteligentes influencers para convertirse en ganado consumista” (p. 44). Estos famosos instruyen a las personas para que adquieran productos, alejándolos de la participación política y generando ciudadanos incapacitados que se comunican constantemente sin tener una comunidad establecida.

A medida que los individuos se adentran en internet, los algoritmos comienzan a crear condiciones para que encuentren una gran cantidad de opciones iguales o similares a sus gustos personales. “Las máquinas pronosticadoras crean y refinan continuamente una teoría sobre su personalidad” (p.48). Esto hace que los seres humanos sólo interactúen en la red con

aquellos que comparten sus mismos pensamientos, anulando la voz de aquellos que piensan diferente. “Solo se me muestran aquellas visiones del mundo que están de acuerdo con la mía” (Chul Han, 2022, p.48).

Esta situación afecta a las democracias en el mundo, ya que se desintegra el pensamiento del otro y las personas solo se consideran realizadas cuando interactúan con aquellos que son similares a ellos en la red. Esto lleva a negar a aquellos que no comparten los mismos gustos dentro de la red, las opiniones expresadas no son discursivas, sino dogmáticas, porque coinciden plenamente con su identidad

Es difícil llegar a entendimientos, ya que cada vez se pierde la solidificación de los vínculos, pues todos quieren estar tan livianos que los vínculos sociales se vuelven desechables Bauman (2012). La IA impone a la sociedad “el aumento de la capacidad del control político-social sobre la humanidad” (Rodríguez y Sarrión, 2021, p. 172), logrando los sujetos que tienen una capacidad económica para hacerse a la información de la masa social, hacer la utilización de esta para el beneficio de unos pocos.

Para que una democracia sea viable, es necesario que las personas se escuchen mutuamente, ya que, según Chul Han (2022), la democracia es “una comunidad de oyentes” (p. 55). Esta comunidad se ha perdido en la medida en que la dimensión del otro ha desaparecido, sin dejar espacio para la alteridad (Dussel, 1995).

Byung Chul Han (2022) establece la siguiente relación: “los medios de comunicación social son como una Iglesia: el *like* es el amén. Compartir es la comunión. El consumo es la redención” (p. 19). Es importante destacar que el teocentrismo unía a las masas en torno a la imagen de Dios, mientras que ahora las sociedades enfrentan el peligro del individualismo, ya que el régimen de la información aísla a las personas y las acomoda en perfiles de comportamiento basados en sus formas de interactuar en la red.

Esto conlleva a nuevos retrocesos en el pensamiento, ya que “los medios de comunicación electrónicos destruyen el discurso racional” (p. 27). Como explicó Kant (2009), “es tan cómodo no estar emancipado” (p. 249), ya que ¿para qué esforzarse en el acto de pensar hoy cuando la información está a un clic?

Hoy en día, el “*sapere aude*” del que nos habla Kant (2009) se vuelve poco útil, ya que las personas prefieren seguir la decisión que toman por los motores de búsqueda, eliminando cualquier principio de criticidad sobre lo que encuentran en la red y pasando de la vigilancia al entretenimiento.

Chul Han (2012) explica que las personas están hiperconectadas, ya que no hay tiempo para detenerse y pensar en las publicaciones que se consumen mientras se navega en la red. Por

lo tanto, lo que no deja espacio para la reflexión, la cual requiere de espacios en silencio, pero por la conectividad a las redes la persona no se concentra en el silencio, sino que siempre debe estar estimulada, esto lleva a que lo que tenga relevancia social sea desechado y lo que genere efervescencia tome un papel principal.

Lo social se ha sumido en las *fake news* y se ha perdido “el impulso de verdad, la voluntad de verdad” (Chul Han, 2022, p. 73), ya que llegar a ella requiere un proceso narrativo que implica esfuerzo cognitivo, interpretación y análisis. Sin embargo, la información es adictiva y no proporciona ninguna orientación sin un manejo riguroso.

Zygmunt Bauman (2007) lo explica a través de “vida de consumo” que los sujetos piensan en la liberación no en el hecho de pensar, sino en el hecho de consumir lo que está de moda, debido a que la sociedad es instantánea, no tiene lazos duraderos con la información, todos son consumidores que buscan pasar de su lado humano y convertirse en un objeto, para así hacerse reconocibles. La versión popular revisada del cogito cartesiano, “Compro luego existo” (p. 32).

Para concluir, se coincide con la postura (Fromm, 1970; 1981) en sus libros de “*el miedo a la libertad*” y “*la revolución de la esperanza*” donde se enmarca la necesidad de utilizar la razón para el beneficio de la humanidad, partiendo del ejercicio del apoyo mutuo entre los seres humanos, donde prime el sentido común, no automatizando al ser, no pensando por medio de la positivización de este, que sea valorado por el tener y el consumir.

Se debe utilizar la automatización de las máquinas, del internet, de la inteligencia artificial en beneficio del ser humano, para conllevar la mejora de los tejidos sociales, que cada vez se sumen en prácticas no humanas, debido al aislamiento que ejerce la pantalla sobre los uno y los otros; existiendo calles desoladas, donde los vecinos ya no comparten entre ellos porque están más ocupados por lo que las plataformas virtuales están ofreciendo.

Los centros educativos deben hacer fuerte hincapié en esto, logrando utilizar los dispositivos tecnológicos para que los seres interactúen entre ellos por medio del conflicto y no por la uniformidad de ideas, pero también debe abrir hoy espacio para desconectarse del mundo virtual y hacer ejercicios donde los jóvenes hagan uso de sus habilidades sociales cara a cara y no caer en apatías humanas, donde solo se está admirando a los famosos en la internet y no se está al tanto de las propias comunidades, sino que se está obnubilado por las pantallas, las cuales ejercen dominación y hacen de la política un espectáculo, en la cual los dirigentes serán elegidos en cuanto puedan mantener un mayor show.

En tanto a las ideas, vemos como el ser tanto como en la edad media y los tiempos actuales, hoy se sigue confesando, antes por medio de un cura, hoy por medio de sus redes; aunque hay que destacar que las iglesias han permitido a través de la historia de la unión de los

feligreses el domingo en misa donde las personas en sus barrios se conocían de manera mínima; hoy existe el peligro que se habita en un barrio, pero no existe la cohesión social, lo que aumenta la vulnerabilidad social, al verse las personas sumidas al desconocimiento de quien vive a su lado.

En relación a la ilustración, hoy el ser debe aprender con las inteligencias artificiales, más no dedicarse al placer sin esfuerzo, debe volver a dedicarse a contemplar el arte, el leer libros con detenimiento, no hacer sus tareas académicas o personales sin llegar al trasfondo de lo aprendido, solo dándole a un buscador inteligente la pregunta y copiándola tal cual; debe el ser discutir por medio de argumentos propios sus ideas y no caer en una minoría de edad, que acepta todo lo que venga del internet.

Para finalizar, las ideas discutidas en este texto, no pretenden el alejamiento de la iglesia, ni del uso de la tecnología, lo que busca es que se genere la crítica, el uso de la razón sobre el conocimiento dogmático, haciendo frente a la manipulación y el individualismo que se ve hoy en día; se deben conocer las redes sociales, el internet, para el beneficio común de los sujetos, para crecer de forma intelectual y no solo para pasar tiempo de ocio; el internet y las máquinas para el beneficio del hombre y no para volverlo un autómatas.

15.5. Referencias

- Baggini, J. (2019). *Cómo piensa el mundo: Una historia global de la filosofía*. (P. Hermida, Trad.) Paidós.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. (M. Rosenberg, & J. Arrambide, Trans.) Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2012). *Modernidad Líquida*. (M. Rosenberg, & J. Arrambide Squirru, Trans.) Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Duby, G. (1977). *Hombres y estructuras de la Edad Media*. (A. R. Firpo, Trad.) Siglo XXI.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Espinosa, L. (2018). La ilustración ayer y hoy. *Universidad de Salamanca* (18), 151-182. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.18.007>
- Flórez, M. C. (1999). *La filosofía en la Europa de la ilustración*. Editorial síntesis.
- Foucault, M. (1994). ¿Qué es la Ilustración? [Qu'est-ce que les Lumières?]. (28). (J. Dávila, Trad.)
- Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. (H. Pons, Trad.) Siglo XXI.

- Chul Han, B. (2021). *No-cosas: Quiebras del mundo hoy*. (J. C. Mielke, Trad.) Taurus.
- Chul Han, B. (2022). *Infocracia: La digitalización y la crisis de la democracia*. (J. C. Mielke, Trad.) Taurus.
- Chul Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. (A. S. Arregi, Trad.) Herder.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. (J. J. Sánchez, Trad.) Trotta.
- Kant, E. (2009). ¿Qué es la ilustración? *Foro de Educación* (11), 249-254.
- Larroyo, F. (2008). El criticismo de Kant. En M. Kant, *Crítica de la razón pura* (pág. Porrúa).
- Le Goff, J. (2004). *El Dios de la Edad Media: Conversaciones con Jean-Luc Pouthier*. Trotta.
- Mircea, E. (2001). *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*. (R. Anaya, Trad.) Emecé Editores.
- Pagden, A. (Edición en formato digital: 2015). *La ilustración: Y por qué sigue siendo importante para nosotros*. (J. L. Puerta, Trad.) Alianza editorial. <http://www.alianzaeditorial.es/>
- Rodríguez Gordo, C., & Sarrión Andaluz, J. (2021). Polarización social y control político: Algunas consecuencias de la inteligencia artificial y las redes sociales para la razón práctica. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 48, 157-185. <https://doi.org/https://doi.org/10.36576/summa.144497>

Capítulo 16.

Necropolítica y envejecimiento: una mirada desde la bioética

María Inés Jaqueline Juárez Díaz

16.1. Introducción

Se considera importante partir del concepto de necropolítica, propuesto por el filósofo camerunés Achille Mbembe, con la finalidad de que sea la base para analizar y reflexionar acerca de la condición que viven las personas ancianas en este momento. La noción de necropolítica pretende dar cuenta de las tecnologías del poder que tienen como objetivo la regulación de las poblaciones por medio de la producción de sujetos desechables.

Mbembe analiza en su obra las prácticas que producen muerte a través de un ejercicio sistemático de la violencia y el terror sobre poblaciones determinadas, esto es a lo que él denomina *necropoder*.

En un segundo momento, se plantea el fenómeno del envejecimiento como un problema político y económico en la sociedad contemporánea, en la cual se ha enaltecido una cultura del juvenismo y en la que se considera que envejecer es un mal que habría que erradicar. En esta cultura que prioriza la vida de los niños y jóvenes y menosprecia e invisibiliza la vida de los ancianos.

Finalmente, se expone, como ejemplo de las prácticas necropolíticas, la nefasta situación que ha tenido que enfrentar la población anciana en tiempos de pandemia del COVID-19. Si bien es cierto que la población en general se ha visto afectada durante el tiempo de confinamiento y su situación tanto económica como emocional se ha trastocado, teniendo como resultado el incremento de los niveles de violencia en la sociedad; es innegable que la vida para la población anciana se ha tornado todavía más complicada, sobre todo en lo que compete al respeto de sus derechos humanos.

16.2. Un acercamiento al concepto de Necropolítica desde la obra de Achille Mbembe

En el ensayo que publicó Achille Mbembe en el año 2006 en la revista *Raisons politiques* titulado *Necropolítica* presenta la relación entre el Estado y la ciudadanía como una relación transgresora en la que se hacen manifiestas nuevas formas de dominación y sumisión de los pueblos más vulnerables. En este documento el autor plantea cómo los actuales regímenes políticos se basan en el esquema del “hacer morir y dejar vivir”.

Mbembe entiende por *Necropolítica* a la “...cosificación del ser humano propia del capitalismo, que explora las formas mediante las cuales las fuerzas económicas e ideológicas del mundo moderno mercantilizan y reifican el cuerpo: se estudia de qué manera éste se convierte en una mercancía más, susceptible de ser desechada, contribuyendo a aniquilar la integridad moral de las poblaciones.” (Mbembe, 2011, pp. 14-15) De este modo, la hipótesis que plantea Mbembe es que la soberanía recaerá en quien detente el poder y la capacidad de decidir sobre el cuerpo de los otros, sin importar que el poder lo detente una persona o una institución o incluso un grupo, llámese cartel, partido, ONG, etcétera. Así que, para el autor, “...la soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder” (2011, p. 20). Mbembe se cuestiona acerca de cuáles son las condiciones bajo las cuales se puede ejercer el poder de decidir matar o dejar vivir a una persona o grupo de personas, así mismo quién o quiénes son los sujetos que tendrían ese derecho.

Otro punto que Mbembe expone en su obra es el de la innovación de las tecnologías del asesinato, las cuales cada vez más se van perfeccionando con la finalidad de poder aniquilar el mayor número de víctimas en el menor tiempo posible. De este modo, tanto en las masacres,

como en las guerras y en las ejecuciones de los carteles los cuerpos sin vida se reducen a simples cuerpos vacíos carentes de sentido. Así, la muerte del otro se convierte en un puro espectáculo, al cual se asiste movidos por el morbo, aunque en ocasiones la muerte violenta se empieza a normalizar al grado que pasa desapercibida ante los ojos de los demás.

La obra de Mbembe parte de las situaciones duras que enfrenta el ser humano, esto es de las condiciones en las que la violencia se manifiesta en su máximo punto, es por lo que para el filósofo camerunés pensar la violencia implica pensar las condiciones de posibilidad de un mundo más vivible, un mundo en el que se pueda habitar en común unidad. La violencia es concebida por Mbembe, desde la lectura de B. Aymar (2020), en tres momentos, a saber:

a) La indocilidad y la lucha anticolonial en África: este es un trabajo histórico en torno a lo político y a la resistencia a la violencia en Camerún, aquí la violencia termina por dar muerte impunemente, esto es, como si el matar fuera normal o un principio de gobierno.

b) La teorización de la poscolonialidad: en este momento Mbembe se mueve del pensamiento de la violencia colonial y de la lucha anticolonial al pensamiento político, filosófico y teórico. Aquí Mbembe cuestiona las condiciones de posibilidad para pensar lo político y la vida después de haber tenido la experiencia constante de confrontación con la muerte.

c) La teorización del devenir negro del mundo: en este periodo de su obra Mbembe intenta comprender de qué manera los problemas por los que África ha pasado y los que aún tiene podrían ayudar a pensar el mundo en el que vivimos.

Ante este último punto, Aymar Nyenyezi escribe: “Se trata de una necropolítica que no se dirige más a un solo negro racializado, sino al <<negro>> como imagen de aquellos a quienes, en nombre de la diferencia, el Estado democrático puede administrar la muerte en cualquier momento.” (2020, p. 43).

Pero Mbembe no sólo apunta a la etapa colonial o poscolonial de África, sino que se percata de que en el mundo contemporáneo la organización sociopolítica posee algo de la <<estructura negra>> del mundo. De manera que, se ha pasado de la esclavitud de una raza en la colonia a la esclavitud en el mundo globalizado. “Así, por medio de la estructura negra del mundo, ser negro se convierte en una cuestión de condición y no más de raza.” (2020, p. 20).

Mbembe nos deja claro que el racismo actual ya no necesita del <<negro de superficie>>, es decir el de origen africano y de piel negra, sino de un <<negro de fondo>>, el negro que ha producido el neoliberalismo. Como bien lo expresa Aymar Nyenyezi: “Esos <<negros de fondo>> son esos extranjeros que cazamos, esas personas que pertenecen a civilizaciones consideradas incompatibles, a las culturas consideradas inferiores, a las humanidades vistas como diferentes...Ese <<negro de fondo>> es otra vez ese no-humano que la necropolítica

puede golpear en todo momento.” (2020, p. 52). Pienso en los ancianos como esos <<negros de fondo>> que se vuelven estorbo para sus familiares y gasto para el Estado, en las mujeres que siguen siendo violentadas y asesinadas sin más, en las y los indígenas que han sido despojados de sus tierras, en fin, son tantos los <<negros de fondo>> que hoy nos reclaman y nos exigen re-pensar una nueva política, una política de la vida, la cual, expresa Mbembe, debería ser la política de lo en-común.

16.3. Vejez y Derechos Humanos

Actualmente las instituciones gubernamentales han empezado a estudiar el tema del envejecimiento como un problema serio que está aquejando a la sociedad contemporánea, ello debido a los altos índices de población de personas mayores que hay en la mayoría de los países del mundo, considerando necesario por ello tomar algunas medidas que permitan dar solución al problema. Según la Organización de las Naciones Unidas (ONU), una población envejece cuando el número de adultos mayores (personas de 60 años y más) crece, además de que se da una reducción proporcional de niños (hasta la edad de 15 años) y la fuerza laboral (personas de 15 a 59 años) disminuye proporcionalmente. De ahí que, la ONU calcula que la cantidad de adultos mayores en el mundo sobrepasará a la de niños en el año 2045.

Además, dado el avance en las áreas médica y tecnológica, el tiempo de vida cada vez se prolonga más, teniendo como consecuencia una vida más longeva para los adultos mayores y con ello la necesidad de servicios y atención especial a sus necesidades. Así, el aumento demográfico, el desarrollo económico y el progreso social ampliarán la longevidad humana, lo que traerá como consecuencia el envejecimiento de la población como patrón predominante.

De este modo, la prolongación de la esperanza de vida de la población, se considera un problema tanto económico como político, ya que, al haber una población mayoritariamente de ancianos, la mano de obra se escaseará, teniendo como consecuencia el encarecimiento de los bienes y servicios, pues al no haber la suficiente mano de obra no habría quien produzca los insumos para los demás. Al tiempo que, los Estados se verán en la necesidad de plantearse políticas que atiendan a las necesidades de la población envejecida.

Uno de los filósofos contemporáneos que ha analizado y reflexionado a propósito del problema del envejecimiento es Norberto Bobbio (1997) quien, en su libro *De senectute*, señala que la geriatría, en su afán por mejorar las condiciones de la ancianidad, ocultaba los achaques propios y naturales de la vejez. Ya que, observa que existe un imperativo “juvenista” que acaba culpabilizando a quienes, entrados en años, no desean comportarse como jóvenes. Y por ello reclama el hecho de que, en esta sociedad, que enaltece la imagen de la juventud, todos tengan el derecho a vivir su propia edad, menos los viejos.

De manera que, se considera que los viejos no tienen derecho a ser viejos porque en esta sociedad, “los viejos sobran”, expresión de Bobbio. Pues es claro que no existe un modelo valorado de la vejez, en muchas ocasiones le tememos hasta al hecho de pronunciar la palabra “viejo o vieja” y, cuanto más, aceptar que lo somos. Sin reflexionar en que la vejez puede implicar una imagen serena, sabia, en la que se puede uno reconocer, a pesar de las limitaciones que el cuerpo de la ancianidad nos pueda presentar (aunque no necesariamente, pues hay personas que ya rebasan los setenta años y siguen desempeñando actividades físicas sin problema). Cabe apuntar que el botox, las cirugías estéticas y otros tratamientos de belleza como los masajes que se ofrecen como la panacea para evitar la llegada del envejecimiento (o retardarla), se muestran sumamente seductores, además de costosos. Así mismo, no se deja esperar el engañoso *Photoshop* que permite exhibir lo que no se es. Desafortunadamente se ha perdido el estatuto en el que la ancianidad era un grado. Y si vemos que las personas mayores no quieren comportarse como jovenzuelos no es que estén enfermos, antes bien son sensatos.

De ahí que, es necesario reflexionar a propósito de la condición y situación en la que viven y se encuentra este sector de la población, ya que, solo se les considera como consumidores cuando se trata de planes de pensiones, viajes, tratamientos rejuvenecedores, etcétera. Después se les trata como “un colectivo infantilizado” (palabras de Bobbio) al que hay que distraer con actividades lúdicas, culturales y, por último, cuando su deterioro es ya evidente, empezamos a pensar que lo mejor sería un final sin sufrimiento. Y se vende la idea de que la eutanasia es la opción “más humana” para concluir su paso por el mundo. Con ello estaríamos aceptando como válido el patrón del juvenismo, entendiendo a éste como el único modelo que la sociedad tiene como deseable, consideramos que la vida, su vida, nuestra vida también, no tiene ya sentido. Si bien la muerte digna es un derecho, pero también lo es una vejez digna y valorada, no sujeta a las modas impuestas.

Contra esta idea, y apelando a los principios éticos y bioéticos, se afirma que es necesario atender la “Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos” (2006) (DUBDH) y exigir que estos principios sean respetados por las instituciones públicas que se encargan de atender a las necesidades de la población. De entre los artículos de la DUBDH que aluden al cuidado y respeto de la población vulnerable (entre ellos la población anciana), y que se consideran pertinentes para el siguiente apartado, están:

Artículo 3. Habla de la “Dignidad humana y derechos humanos”: 1. Se habrán de respetar plenamente la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales. 2. Los intereses y el bienestar de la persona deberían tener prioridad con respecto al interés exclusivo de la ciencia o la sociedad.

Artículo 8. Se refiere al “Respeto de la vulnerabilidad humana y la integridad personal”: Al aplicar y fomentar el conocimiento científico, la práctica médica y las tecnologías conexas, se debería tener en cuenta la vulnerabilidad humana.

Artículo 14. En uno de sus incisos dice “El acceso a una atención médica de calidad y a los medicamentos esenciales, especialmente para la salud de las mujeres y los niños, ya que la salud es esencial para la vida misma y debe considerarse un bien social y humano”. Y en otro inciso agrega “La supresión de la marginación y exclusión de personas por cualquier motivo.”

Se puede verificar en la DUBDH que las personas y, especialmente, los grupos vulnerables deberían ser protegidos; además de que, se debería respetar la integridad personal de todos los individuos. Como bien lo apunta Célida Godina en la introducción que escribe en la *Antología V: Reflexiones sobre el Corona-Virus y sus implicaciones Bio-Éticas en la vejez* (de la que ella es compiladora): “La vida de un viejo es tan sagrada como la de un joven, el hecho de que el viejo consuma menos y no produzca, no le quita ningún valor a su persona porque el valor humano trasciende el consumo y la producción. El materialismo capitalista ha hecho olvidar esta verdad simple que en otros tiempos estuvo en la base de la sociedad civilizada. (...) No es un asunto técnico, sino ético, ético-político. Con la técnica se puede hacer cualquier cosa; afortunadamente, con la moral, NO.” (Godina, 2020, pp. 8-9)

16.4. Necropolítica aplicada: de cómo han vivido y sobrevivido a la pandemia las personas adultas mayores

En meses pasados, al ir agravándose la situación de la pandemia, la forma de vida se complicó para la mayoría de las personas, pero hubo, y hay aún, un sector de la población que resultó ser de los más golpeados, sobre todo en lo que concierne al ámbito de la salud, me refiero a los ancianos. Por todos lados se nos anunciaban los riesgos que todos corríamos al no mantener las debidas precauciones en el momento de estar en contacto con otras personas al tener que realizar determinadas tareas. Las recomendaciones eran igual para todos, a pesar de que no todos estábamos en condiciones de llevarlas a cabo, pues depende de la situación económica que cada persona guarda.

De entre los problemas que podemos percibir y que más han golpeado al ser humano está la manera de concebir la vida como un objeto sobre el cual quien ha de decidir su futuro es el punto de vista clínico, por tanto, son los “profesionales de la salud” los que han determinado “...la relación de la vida humana consigo misma, con los otros y con el mundo”. Es parte de lo que Antonio Mújica afirma en su texto “Necrocracia y pandemia por COVID-19 en América”, aquí el autor nos plantea el problema de la relación entre la vida humana con las decisiones médico-políticas que se han tomado en algunos países del mundo, pero de manera especial los del continente americano.

Mujica apunta que “...las decisiones médico-soberanas tomadas para mitigar la pandemia por COVID-19 hacen patente, por una parte, la paulatina transformación de los Estados constitucionales en Estados de Excepción y, por otro lado, colocan en el umbral de indistinción los límites entre un gobierno democrático y un gobierno totalitario... lo que ha propiciado que las democracias transmuten en necrocacias...” (2020, p. 31). Como ejemplo de esto encontramos una nota periodística en la que se comunica que se les prohibirá salir de sus hogares a las personas mayores de setenta años, ello bajo la premisa de que es por su salud: “El gobierno de la Ciudad de Buenos Aires provocó una oleada de críticas y reclamos al anunciar que, a partir del próximo lunes, las personas mayores de 70 años deberán tramitar un permiso de circulación obligatorio y específico cada vez que necesiten salir de sus casas en medio de la pandemia de coronavirus. La decisión se tomó con base en el argumento de que esta franja etaria forma parte de la población en mayor riesgo, ya que a nivel mundial han sido las principales víctimas tanto de contagios como de muertes.”⁶ Esta noticia provocó que, una parte de la población argentina, sobre todo algunos intelectuales, se pronunciaran en contra de las “medidas sanitarias” que el gobierno estaba tomando. Se llevaron a cabo manifestaciones de inconformidad a través de las redes sociales y otros medios. Posteriormente, usuarios de redes sociales hicieron alusión a lo que la canciller alemana, Angela Merkel, había advertido al respecto, a saber, que de ninguna manera los adultos mayores serían aislados como una estrategia para salir de la pandemia, ya que esta es una actitud inaceptable ética y moralmente. Del mismo modo, otras voces se pronunciaron en contra y explicaron que esta nueva forma de control solo acentuaría los problemas de depresión que ya se presentaban en varios ancianos debido a la cuarentena, además de que el permiso implica discriminación y gerontofobia institucional. En este caso vemos como, en pro del cuidado de los viejos en la sociedad, se violentan los derechos de este sector de la población, ya que nunca se les preguntó o tomo en cuenta para llevar a cabo esas medidas sanitarias.

Por otro lado, también tenemos el abandono de los adultos mayores por parte tanto de los familiares como de las instituciones públicas y privadas, aunque lamentablemente esto no sea solo en tiempos de pandemia, sino que lo ha sido en todo momento. Se han reportado varios casos que apuntan las nefastas condiciones en las que viven los ancianos en las casas de retiro o acilos, y que en tiempo de pandemia en muchos de estos sitios se les ha dejado morir sin ningún miramiento. Ya que, debido al confinamiento los familiares no pudieron acercarse a visitar a quienes se encontraban en las casas de retiro, más cabe decir que varios de por sí no lo hacían. A demás de la falta de recursos económicos que tienen varios de estos lugares que se dedican a brindar la atención a los adultos mayores, está también la falta de preparación en el área médica especializada del personal que los atiende, ejemplo de ello lo encontramos en algunas residencias españolas como lo indica uno de los artículos de “Médicos sin frontera”:

6 Se puede consultar el estudio completo de A. Marcarian (2020) *Los adultos mayores se rebelan en Argentina frente a las medidas “gerontofóbicas” de control por la pandemia* en: <https://actualidad.rt.com/actualidad/350325-adultos-mayores-rebelan-argentina-gerontofobica-pandemia>

“Las residencias son hogares, donde el propósito es la convivencia y la seguridad de los cuidados básicos, no la cura de las enfermedades o la asistencia médica de urgencia o con criterio hospitalario. Por ello, el personal no está formado, en general, en cuidados médicos. La situación de la COVID-19 ha revelado que no existían en las residencias mecanismos de respuesta adecuados a esa vulnerabilidad o fragilidad de las personas mayores, lo que se tradujo en una elevada mortalidad y convirtió a esta población en la más afectada por la COVID-19 y, también, en la más abandonada.” (Médicos sin fronteras, 2020, p. 29).

Pero esto no es todo lo que hemos podido ver y vivir en estos días, ya que en meses pasados nos pudimos enterar de lo que la Comisión de Ética del Consejo de Seguridad General publicó la *Guía Bioética de Asignación de Recursos en Medicina Crítica* en nuestro país.⁷ En ese documento se exponía que una persona encargada del triaje en un hospital sería quien determinaría a quien darle los cuidados y a quien no, a esta persona se le denominó irónicamente como “el señor de la vida y de la muerte”. La propuesta plasmada en el documento antes mencionado planteaba alcanzar dos objetivos: por un lado, salvar la mayor cantidad de vidas y, por otro, salvar la mayor cantidad de años-vida. Al respecto, Héctor Zagal en un artículo que publicó en el diario digital “24 horas. Diario sin límites” bajo el título de *¡Que se mueran los débiles!* expresa: “Según estos criterios, una persona de 66 años “vale” 10 años-vida, porque la expectativa de vida del mexicano promedio es de 76 años; por el contrario, un muchacho de 20 “vale” 56 por las mismas razones. En términos prácticos, se dejará morir a una persona de 66 años con los achaques propios de la edad por preferir a un joven sano de 15, independientemente de si el señor de 66 mantenga a una familia de cinco personas” (Zagal, 2020, p. 33).

Esta decisión política del Gobierno federal, de no haber previsto la compra de respiradores para dar la posibilidad justa y equitativa a cada mexicano enfermo grave de coronavirus de salvar su vida, es una muestra de la práctica de la necrocracia en nuestro país. Ya que, en lugar de acelerar la compra de equipo, se ha optado por la directiva de, en un caso extremo, dejar morir a los pacientes de 60 años o más.

Tal cual lo expresa Mujica en el texto antes citado: “...el sintagma hacer morir y dejar morir enuncia, por un lado, la producción política de la muerte y, por otra parte, expresa el abandono del que es objeto la vida humana en relación con el poder soberano en tanto poder incondicionado de muerte.” (Mujica, 2020, p. 33).

16.5. Conclusiones

7 Para profundizar en este acontecimiento nacional en el contexto de la pandemia, consúltese completo el artículo de C. Solera (2021). *Activan código azul para casos covid-19* en: <https://www.excelsior.com.mx/nacional/activan-codigo-azul-para-casos-covid-19/1425952>

Es innegable que la vida humana ha dado un giro de 180° en este año y medio que llevamos transcurrido desde que la Organización Mundial de la Salud (OMS) declarara que nos encontramos en estado de pandemia por el nuevo virus que amenaza la vida, COVID-19. A este fenómeno se le ha bautizado como “el nuevo orden mundial”, un “orden” que no deja de convertirse en el nuevo capataz de la vida y que no cesa de acentuar las diferencias económicas y políticas entre la población en todo el mundo.

Se ha planteado el problema concreto de la situación que mantiene la población adulta mayor en tiempo de pandemia por COVID-19, de cómo sus derechos a la salud y la vida se han visto trastocados, pero este problema no sólo lo vienen padeciendo los ancianos, sino también el sector obrero, los que vivían del comercio informal, para quienes el “quédate en casa” fue imposible, las mujeres que se dedican al cuidado del hogar, a quienes el trabajo se les multiplicó al tener que ayudar a las y los hijos en las labores escolares, y qué no decir del llamado “*home office*”, que acabó con la intimidad y los horarios establecidos de trabajo. Todo esto ha llevado a favorecer un sistema necrocrático, pues basta con observar cómo algunas de las medidas sobre el tratamiento de los cuidados paliativos y el debate sobre la dignidad ante la muerte enmascaran la ausencia de otra reflexión necesaria y que debía ser previa a la toma de posturas. Cabe preguntarnos ¿qué es hoy la vejez? ¿qué valor o disvalor le otorgamos? ¿aún consideramos que los viejos merecen un lugar entre nosotros? ¿qué tan de acuerdo estamos con la propuesta de procurar la vida de los más jóvenes y dejar morir a los viejos? Es más ¿qué tan convencidos estamos de que los viejos son un estorbo y un gasto al erario?

Referencias

- Aymar, B. (2020). “Achille Mbembe: Necropolítica en África y su mundialización”, en *Chichitlahuiliztli, racialización y cacería humana*, coord. Lepe-Carrión, Patricio y otros, Ed. UFRO-CLACSO.
- Declaración Universal de los Derechos Humanos (2006). https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180_spa
- Godina, C. (2020). *Reflexiones sobre el Corona-Virus y sus implicaciones Bio-Éticas en la vejez*. Fundación Atenea AC. UVAM.
- Macarian, A. (2020) *Los adultos mayores se rebelan en Argentina frente a las medidas “gerontofóbicas” de control por la pandemia* en: <https://actualidad.rt.com/actualidad/350325-adultos-mayores-rebelan-argentina-gerontofobica-pandemia>
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Ed. Melusina.
- Médicos sin fronteras (2020). *Poco, tarde y mal. El inaceptable desamparo de los mayores en las residencias durante la COVID-19 en España*.

- Mújica, A. (2020). "Necrocracia y pandemia por COVID-19 en América", en *El Búho de Minerva*. Revista semestral de Ciencias Humanas, UVAM.
- Norberto, B. (1997). *De senectute*. Taurus.
- Solera, C. (2021). *Activan código azul para casos covid-19* en: <https://www.excelsior.com.mx/nacional/activan-codigo-azul-para-casos-covid-19/1425952>
- Zagal. H. (2020) *¡Que se mueran los débiles* en: https://24-horas.mx/todas/que-se-mueran-los-debiles/#google_vignette

Capítulo 17.

Ciudadanía en Adam Smith como sistema moral de la naturaleza humana

Nathaly Hernández Barrientos

Para Kerim, en quien la simpatía posee un aliado.

Preámbulo

El presente esfuerzo busca colocar de manifiesto las condiciones en que, es posible situar una concepción de ciudadanía en Adam Smith dentro de su obra *La Teoría de los Sentimientos Morales*. Para ello el texto estará dividido en tres secciones. En la primera partiré del análisis de una filosofía de la acción que permita una relación entre economía y libertad, conceptos trabajados por el economista escocés, con los cuales es posible situar la importancia que tiene

para Smith hablar de la conducta humana y de cómo esta podría denotar las causalidades morales que devengan en lo que se llamará a partir del presente Ciudadanía Igualitaria.

En la segunda sección ahondaré hacia la necesidad del hombre por autoafirmarse en el otro, puesto que, es en este otro individuo donde su correlación le permitirá simpatizar con las necesidades no solamente individuales, sino colectivas, comprendiendo lo menesteroso de la búsqueda por el intercambio mercantilista y humanitario en donde lo moralmente correcto correspondería a una simpatía continua de las necesidades de los individuos, ya que, de este modo los “otros” estarían también en disposición de las propias; tal como el autor de *La Riqueza de las Naciones* lo expone: “Cuando dos objetos han sido vistos frecuentemente juntos, la imaginación adquiere el hábito de pasar fácilmente de uno a otro” (Smith, 2021, p. 339). Por último, en la tercera sección, reflexionaré acerca del deber ser colectivo, en donde el juicio moral de simpatía decante en una ciudadanía que devuelva la mirada a los sentimientos humanos para lograr aproximarse a una búsqueda por la virtud cívica.

17.1. Introducción

Ha sido colocada en repetidas ocasiones la exaltación por una lectura smithiana que centra su desarrollo en los perfiles económicos y mercantilistas, acentuando en su figura el inicio del desarrollo por un especie de capitalismo inicial, como un mercado egoísta o injusto; sin detenerse a contemplar que para el economista escocés lo más persistente en su pensamiento era fijar una severidad estoica, en donde el constructo por una moralidad humana fuese capaz de analizar la conducta individual y colectiva de una sociedad que se hiciese visible y práctica en el campo de lo económico.

Hablar de la posibilidad de una ciudadanía en Adam Smith, permite comprender que dentro de su teoría, es posible localizar en el núcleo de esta, una composición del deber moral, partiendo del estar bien con uno mismo para lograr servir o estar para el otro, este otro individuo que, permitiría, a través de la directriz llamada Simpatía¹, la propia autoafirmación, ya que, para el maestro de Glasgow colocar el propio interés y bienestar en un primer momento no se trataba de una cuestión de egocentrismo, sino que develaba una simpatía hacia el otro, es decir, el sujeto necesita partir del bienestar propio para poder ofrecerse hacia los demás.

¹ Para Smith, el concepto de Simpatía, el cual desarrolla a lo largo de su obra *Teoría de los sentimientos morales* (1759), puede entenderse como el proceso ontológico-cognoscitivo de una especie de empatía; en donde el ser humano es capaz de lograr ubicarse en la posición del “otro”, entendiendo por este “otro”, al ser humano ajeno a mí, con el cual es posible empatar en entendimiento, comprensión y benevolencia a través del procedimiento de lo que Adam Smith desarrolló también, como la concepción de imaginación, puesto que, este último concepto es el responsable que lograr posicionarnos en la visión por lo que, el otro, esté atravesando. Resulta importante la presente aclaración puesto que será un concepto al que se estará haciendo referencia continuamente dentro del presente esfuerzo.

Pero, qué es lo que permite que en el ser humano exista la posibilidad de pensar en el otro, para el autor de *Teoría de los Sentimientos Morales*, la respuesta se encuentra en el juicio moral que cada individuo posee, partiendo de esta premisa que, por naturaleza se logra observar y que se puede analizar en la teoría de Smith, ya que como heredero de su tiempo también buscó la libertad y el derecho que por *iusnaturalismo*² se poseía.

De este modo, es posible colocar en el centro del análisis la estructura principal de la conceptualización de la simpatía en la que se puede advertir una realización cívica; donde lo propio del ciudadano fuese la capacidad de comprender al otro en su sentir más existencial³, tomando el camino de la moral como dirección hacia la plena virtud de la empatía social.

Se puede recordar que, para el autor de *La Riqueza de las Naciones*, la herencia filosófica recibida, se caracterizó por centrar la importancia en los juicios relacionados a los sentimientos que propiamente los emitidos por la razón, buscando así aprobaciones morales de la conducta y respondiendo que, solamente es por medio de la simpatía que es posible lograr una generalización ética moral, sin importar los estatus clásicos como lo son el económico, social y religioso.

La teoría smithiana tendría contemporáneamente suficiente validez que mostrar y es justamente lo que busca demostrar el presente esfuerzo, consignar las posibles respuestas de una ciudadanía que, en Smith, se otorgará a eventualidades tan presentes como la vivencia de los mercados internacionales, la participación ciudadana, la vinculación a movimientos sociales actuales, por citar algunos cuantos. Es por ello por lo que, en el autor de *La riqueza de las naciones* la unificación o el paso de la *laxis* a la *praxis* se centra en llevar al campo de lo económico la filosofía moral que tanto desarrolló, posibilitando el ejercicio de pensar una ciudadanía igualitaria para todo individuo existente.

De modo que, el individuo social sería capaz de ejercer la simpatía de una forma natural, externándola como el nacido en Kirkcaldy lo expresa: “En ocasiones la simpatía aparecerá por la simple contemplación de una emoción determinada en otra persona” (Smith, 2021, p.52) es decir, uniendo la teoría con lo más contemporáneamente posible, puede ejemplificarse que cuando en el acto cívico-tránsito el conductor cede el paso al peatón y el conductor de

2 El *Iusnaturalismo* se distingue de la teoría tradicional del derecho natural, puesto que no coloca el acento en que la participación humana este solamente vinculada a un orden universal perfecto que es Dios, (como lo consideraban los medievales), sino que esté, simboliza una reivindicación por la autonomía de la razón que centra su análisis en la libertad humana, por ello que esta doctrina se situó dentro del liberalismo clásico y que encuentre en John Locke (1632-1704), a uno de sus máximos expositores. Para profundizar en un primer momento a este significado, bien convendría acercarse al Diccionario de Filosofía de Abbagnano, N. (2021)

3 El existencialismo es la corriente filosófica que considera como fundamento primordial la propia existencia, a través del análisis de la condición humana, libertad, sentimientos, así como significado de vida, el padre de esta vertiente filosófica es el filósofo danés Soren Kierkegaard (1813-1855).

atrás al observar dicho acto repite el ejercicio de manera inmediata, es posible encontrarse frente a una especie de contagio entre sujetos por el deseo innato que según explica Smith se posee. Realizando una clase de constructo espejo de actos propiamente cívicos y naciendo esta acción de la simple contemplación que se traspasa a la vertiente de la replicabilidad.

Desear como individuo la reciprocidad de los actos en el ámbito ciudadano será el fin que impere la propia conducta humana; ya que, de esta manera se propiciará el trato a través de la simpatía con el otro y el empatar los sentimientos hacia lo que el otro individuo esté pasando, hará también desear brindar soluciones cuando se pase por la experiencia de algo similar, puesto que, será lo que se desearía de igual manera recibir.

El hecho de que el sujeto mire por sí mismo y atienda en un primer momento sus propias necesidades puede propiciar que se beneficie a los demás, es decir, en esta tipología metafórica de sistema de engranajes, no velar por el buen funcionamiento que es propio, puede provocar una descomposición con los demás. Es como el individuo que es panadero, busca el beneficio de su trabajo, al surtir lo necesario para la materia prima, para que, a su vez pueda brindar el pan que le compra la sociedad, ganando su propio capital pero también donándose a los demás en que exista alguien con la técnica de elaborar pan para que las recetas o el alimento en las mesas del colectivo no falte, realizando así un ciclo de necesidad del uno por el otro, en donde lo moralmente correcto decante en ser consciente de que se necesita brindarle el capital al panadero para que este lo siga efectuando y él a su vez siga realizando el buen servicio de hornear pan.

Por ende, el punto principal es colocar la vigencia temporal que tras dos siglos mantiene *La teoría de los sentimientos morales*, en donde es posible encontrar siempre una filosofía moral que proporcione respuestas hacia fenómenos sociales contemporáneos. Defender la propuesta de Smith en tanto una búsqueda teórica para la ética humana, merece siempre retornar la mirada hacia aquel economista que buscó sembrar en el colectivo social el interés por una moral práctica que decantase en una ciudadanía igualitaria.

17.2. Una Filosofía de la Acción hacia una Ciudadanía igualitaria

Como bien se sabe, gran parte de las discusiones smithianas se han centrado en el interés por sólo colocarle dentro del ámbito de lo mercantilista⁴ y lo económico, sin embargo, hablar

⁴ Apoyando este contexto en la Teoría del Valor de Adam Smith, entre intercambio de bienes y servicios.

de Adam Smith necesariamente remite al análisis de una filosofía de la moral que centró sus principales juicios en la justicia, libertad y más aún la simpatía.

El autor de *La mano invisible* coloca el énfasis en el desarrollo de las producciones sociales puesto que, al estar volcadas hacia la practicidad de la cotidianidad permiten analizar y contemplar las diversas conductas humanas, buscando de esta manera el eje entre todas ellas y la generalización de un interés colectivo, en el caso de la moral smithiana será la simpatía por el otro. Es de suma importancia colocar el ejemplo en estas acciones palpables para poder así analizar el desarrollo de un quehacer económico, ya que para Smith resultaba menester que su ética moral no sólo quedase en una especie de teoría, sino que esta fuese práctica para lograr alcanzar la realización por una generalización moral, es decir, otorgarle corporeidad⁵, una teoría que llegase a convertirse en una filosofía de la acción.

Citando otro ejemplo concreto y contemporáneo, es posible decir que, cuando al dueño de una librería se le ve interesado por manejar el mayor extenso en títulos de libros y mantener su nivel de ventas, en un primer momento y solo manteniendo la teoría smithiana con lecturas sencillas del mismo, se podría catalogar al dueño de la librería como un sujeto solamente interesado en el enriquecimiento propio, en otras palabras, se le podría etiquetar de poseer una conducta egoísta e injusta, sin embargo, cuando se encuentra el sentido de la filosofía moral implementada por Smith a través de los valores de libertad y simpatía, puede denotarse que, el dueño de la librería no es ese sujeto tan egoísta que se puede pensar, puesto que, si se concientiza un poco, es posible llegar a la reflexión que para que aquel título de libro tan buscado por algún comprador y encontrado, existió todo un proceso de compra editorial, transporte, etiquetado, entre otras acciones de surtido que el dueño del lugar tuvo que realizar para que el comprador lo obtenga.

En dicho ejemplo la libertad del comprador se ejerce en poder adquirir en esta o en otra librería, sin embargo lo realmente interesante dentro de la conducta humana para Smith es el poder comprender que en este ciclo con terminología económica de oferta y demanda lo que se está realizando es una conciencia de comprender y simpatizar con las necesidades del otro; el vendedor en tanto comprende la necesidad de poder brindar al lector-comprador el libro deseado y el lector-comprador entiende la necesidad de otorgarle el capital necesario para seguir contribuyendo al mercado de la venta de libros.

Con ello pretendo mencionar que los juicios innatos que para Smith posee el sujeto social por naturaleza y los cuales pueden entenderse como la empatía a priori intrínseca al individuo, permiten valorar que lo justo sea la distribución equitativa de los bienes a la hora del intercambio mercantilista. Por consiguiente, que, el desarrollo de la concepción de simpatía

⁵ Entendiendo como corporeidad el hecho de brindarle una estructura visible para replicabilidad en la acción social.

para Smith centre su atención en lo solidario no como una especie de benevolencia sino como empatía, ya que sí el desarrollo se hiciese por el camino de la primeramente mencionada sólo se actuaría cuando fuese capaz de lograr sentirse como una especie de lástima hacia el otro, que sólo se confirma cuando interpela directamente al sujeto y desea egoístamente demostrar su “benevolencia”, sino que vale la pena comprenderla desde el ámbito de lo empático, puesto que, es a través de la simpatía que el sujeto puede ennoblecerse e identificarse en el propio actuar desinteresado, no efectuándose solamente por el amor al otro, sino por el amor a uno mismo, y esto en general llevaría según Smith a un amor colectivo, que pasara en una primera instancia por el amor propio para poder empatizar, en un segundo momento por el amor al otro para ser capaz de simpatizar y en un tercer momento a un amor colectivo que traducido a un desarrollo de espacio público arendtiano⁶, se le puede nombrar ciudadanía igualitaria, puesto que el colocarse en el lugar del otro, es la primera instancia para lograr que el ser humano logre verse cómo le ven los demás.

Aquí comienza la introducción que le da Smith a la conciencia del “espectador imparcial”⁷, clave para poder dirigirse hacia el ámbito moral práctico, con ello es preciso comenzar por determinar el valor de la simpatía, pues en un primer momento es importante subrayar que la terminología del concepto de simpatía era conocido y mencionado en el ámbito psicológico con anterioridad pero que es con Smith que conceptualmente se centra como el núcleo teórico de un quehacer moral. La simpatía para el también graduado de Oxford representa la semejanza que se posee hacia el individuo que me interpela dentro de la cotidianidad misma. Empero que, por naturaleza y acercándose al contexto del liberalismo clásico europeo, la interpretación por la naturaleza del hombre era colocarlo en el centro de los planteamientos científicos y sociales, resulta menester mencionarlo ya que, para Smith una interpretación de cercanía para con los demás era necesaria en índoles de libertad y justicia, a consecuencia de que, su teoría al igual que las alternas a su tiempo buscaban decantar la soberanía en el mismo colectivo social.

Al igual que la ética aristotélica la búsqueda de una eticidad para Smith también se gloriaba de buscar estoicamente la felicidad de los individuos, esta búsqueda por una *eudaimonía* proveía a Smith de echar mano de un de los conceptos que ayudarían a comprender la simpatía hacia los otros, esto sería, la “imaginación”. Es en este sentido que, la imaginación

6 Hannah Arendt teórica política (1906-1975), desarrolló el concepto de “espacio público” como una especie de constructo para la participación social-política, el cual es preciso comprender no sólo a partir de la concepción física del mismo sino a partir de lo que, la conquista de este espacio significa, pues es en donde la narrativa y la búsqueda de los sujetos sociales para lograr legitimarse dentro de su esfera civil coexisten, determinando así, una *praxis* política que le lleve al sujeto social a una conciencia encarnada por su propia condición de libertad y su toma de decisiones tanto individuales como colectivas. Para enriquecimiento de este postulado puede convenir revisar: Arendt, H. (2008): *La promesa de la política*. Barcelona, Paidós.

7 Conceptualización que proporcionó Smith al modelo de espectador bien informado, que practica en pro de la utilidad social y que surge a partir de la conciencia establecida por la reflexión ante la información y evaluación de los propios actos o los de los demás, situándose en la determinación de la objetividad.

brinda la capacidad de colocarnos en la posición del otro, incluso fenomenológicamente hablando, citando al catedrático de Glasgow:

La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor (Smith, 2021, p. 50).

Así mismo, entender que la fuente emisora de la propia simpatía por los demás, puede partir de la capacidad imaginativa que se logre al colocarse en el lugar del otro, lo cual podría propiciar una relación dinámica; puesto que, cuando en un evento tan cotidiano como cívico se observe al otro sujeto carente de participación ciudadana por falta de información, ser capaz de instruirlo y acercarlo a fuentes informativas para futuras participaciones podría ser lo más certero, donde lo moralmente correcto no estará determinado por el deseo de acaparar más situaciones de empatía, sino de saber corresponder cuando el otro lo requiera a través de la capacidad imaginativa para simpatizar con él, en virtud de que, finalmente esto sería lo propio de la condición moralmente cívica. Ya que también es en este otro sujeto que, en palabras de Buber, logra el individuo autoafirmar su existencia y que en la teoría del economista escocés permite la realización de un ciclo de demandas y respuestas, en donde la “mano invisible” arroja resultados vistos no solamente de una forma económica sino desde el análisis de empatía social.

Hasta este punto entonces, es posible decantar en que, dentro de esta concepción de moral simpática, existen factores de seguimiento con los cuales podemos decir lo que es correcto y lo que es en palabras de Smith posible de corregir⁸, esto se refiere a las incidencias referentes a las cualidades morales, las cuales pueden estar dirigidas a merced de las pulsiones en un lenguaje freudiano y en post de la virtud a ejemplificación de acuerdo con la Grecia clásica.

Para el galardonado como miembro de la Royal Society, esta división consiste en celebrar aquellas virtudes que denotan una síntesis fuera de lo ordinario como la inteligencia, el buen gusto, la sensibilidad, mientras que no es propio del individuo celebrar aquellas en las que solamente se está cumpliendo o completando alguna necesidad, como él lo menciona:

Así para poner un ejemplo muy simple, el hecho de comer cuando tenemos hambre es en condiciones normales algo perfectamente adecuado y correcto, y no puede dejar de ser aprobado como tal por todo el mundo. Pero nada sería más absurdo que calificarlo de virtuoso (Smith, 2021, p. 76).

⁸ Entendiendo el concepto smithiano de la *Corrección* como el utilizado para los individuos en pro de encauzar hacia las pasiones sociales y no ante las antisociales, estas últimas determinadas por Smith como carentes de sentido cívico.

Es posible entonces calificar que la aspiración por la virtud para el filósofo escocés también descansa en la exaltación por lo no cotidiano, la capacidad de poder alcanzar virtudes que no se confundan con acciones habituales y comunes. Siguiendo la línea de este ejemplo sí bien no tendría nada de virtuoso saciar la propia hambre, la virtud que se podría alcanzar, es la simpatía por aquel que tiene hambre, a causa de que, se podría concientizar en torno al sentimiento de hambruna para lograr entender a los otros que muchas veces acudieron a otros sujetos con ese mismo sentir.

En un sentido cívico, ser capaz de denunciar aquella necesidad de justicia por algún acto de abuso cometido sobre otro, demostraría la realización de un ciudadano consciente capaz de empatar con la situación de su conciudadano y de advertir la simpatía por las necesidades civiles del otro.

Inmersos en la contemporaneidad y como si Adam Smith lo hubiese observado por más de doscientos años atrás, la humanidad contemporánea basa mucho sus inicios de acción a partir de qué tan visible o palpable suele ser alguna eventualidad; es decir, el individuo contemporáneo tiene la necesidad de poder estar inmerso en determinada situación para poder actuar, es en este sentido que para que el ser humano moderno pueda estar en virtud de la acción necesita un punto inicial palpable o visible.

Aquí el autor de *Ensayos de Filosofía y Libertad* se postula un tanto existencialista cuando menciona: “La pérdida de una pierna puede generalmente ser considerada una calamidad más real que la pérdida de un amante” (Smith, 2021, p.86). Dicho de otra manera, se llega a descalificar por completo la importancia de pérdidas emocionales o sociales, donde en la gran mayoría de estas no suele ser posible observárseles, como sí el dolor humano estuviese determinado por lo visible o invisible, la carencia de lograr observar estas pérdidas también excluye muchas veces al sujeto del modelo moral que Smith propone, solamente cuando el individuo se logra sentir protagonista es cuando desea toda la atención posible; porque su ser amado se ha ido de su vida y merece compasión, esta misma compasión en un primer momento sería la necesaria para comenzar a articular la simpatía ciudadana por los demás individuos comunes al sujeto individual.

Ser capaz de lograr visibilizar y cooperar con el ciudadano que en repetidas ocasiones dentro de nuestra realidad está injustamente prisionero o con el ciudadano que no ha conseguido un empleo, más aún con el ciudadano que ha perdido la motivación por participar dentro de su cultura política y finalmente por el ciudadano que ha invertido tanto en su negocio y no consigue clientes, este ciclo de observación y acción repercutiría en simpatías tanto visibles como invisibles porque lo propio del bien común sería en palabras de Smith alejar

de cada uno las mismas pasiones⁹ que él cataloga como antisociales, las cuales son el odio y la animadversión, en razón de que, no está inherente a la naturaleza humana la búsqueda por una esclavitud vinculada a pasiones que encadenen nuestro sentir trágico, sino por el contrario, la alegría siempre del héroe que estoicamente vence y gana.

Ya que por añadidura y esencialmente de una forma primaria los seres humanos logran poder observar en este sentido los daños palpables que muchas de estas pasiones logran cometer contra otros, en otros términos, en un sentido primero se conoce que el daño no es algo que nos mantenga en un ambiente feliz y que esté dentro de nuestro interés mantener pasiones antisociales con los semejantes. Puesto que, cuando se ha sido víctima de alguna de estas pasiones ha sido propiciado por la falta de interés o simpatía que, se percibe de los demás, en un aspecto de demanda moral se denuncia este acto sin prever que la simpatía del uno por el otro bien lo hubiese evitado, si bien no se debe arropar con simpatía estas pasiones antisociales, aquí lo realmente virtuoso para el espectador sería simpatizar y comprender en qué momento o en qué instante fue que se originaron en la persona que los está exteriorizando, ya que deberíamos concientizar que quien las posee, está cada vez más alejado de la felicidad individual y comunal.

Por el contrario, se debe centrar aún más la atención, en las pasiones sociales determinadas así, por nuestro economista escocés; ya que son estas las que vinculan al individuo con la realización de una ciudadanía, el catedrático de ética en Glasgow explica cuáles son estas:

La liberalidad, el humanitarismo, la amabilidad, la compasión, la amistad y estima recíprocas, todos los afectos sociales y benevolentes, cuando se manifiestan en el talante de nuestra conducta, incluso hacia quienes no están especialmente relacionados con nosotros, complacen al espectador indiferente en prácticamente toda ocasión (Smith, 2021, p.102).

En este sentido tales pasiones nacen de la propia naturaleza del ser humano por amar y sentirse amado, las vinculaciones de solidaridad con los demás propicia que estas pasiones puedan ser manifestadas de manera “espejo” como se explicaba al inicio del texto, debido a que, suelen seguirse una de otra y en tanto el espectador lo observa busca la replicabilidad de las mismas, hasta aquí, entonces, se podría cuestionar el por qué en ocasiones suele ser complicado expresar el llanto en público, pero no suele ser difícil la acción de reír, esto se vincula con la carencia que presentan los sujetos de lograr simpatizar con el dolor del otro, ya que, sí fuese el individuo capaz de mostrar las emociones que le pueden mostrar frágil

⁹ La terminología clásica que está utilizando Smith en tanto explicación de las pasiones es muy similar a las entendidas dentro del ámbito griego clásico, con Aristóteles podemos entender que estas pasiones y el control de estas puede admitir al hombre al alcance de la virtud; en este sentido y recuperado por Smith, virtudes estoicas.

no tendría mayor problema el llorar en público, por ejemplo, puesto que, se detonaría la seguridad de protección por parte del colectivo, sin necesidad de la búsqueda de amparo por nuestros familiares o seres cercanos ya que se podría contar con la aproximación del cobijo por parte de toda la comunidad inmediata. Lo anterior podría trasladarse al sentido cívico en donde la demanda de la necesidad no tendría que ser sólo escuchada o amparada por los que se identifiquen con el caso, sino con toda la comuna que parte de su individualismo, es decir, de su propio cuidado de sí para ofrecerse a los otros.

17.3. Autoafirmación de mi Yo en el Otro a través de una Simpatía cívica

En una contemporaneidad un tanto pragmática¹⁰ y hedonista, ser capaz de visualizar o ejercer la simpatía ante un desconocido, resulta una tarea un tanto complicada, un primer acercamiento es posible situar en imaginar cómo se quisiera ser tratado o cómo se mostraría la propia colaboración si se tratase de alguien muy cercano.

Hacer el ejercicio cívico de cuestionarse por sí se actuaría igual ayudando a un familiar de la misma manera que al individuo que recién conozco en la fila del pago vehicular, con la realización de este ejercicio podría brindarse la oportunidad de comprender que sí bien existen diversas circunstancias de aproximación familiar con el otro, no debería existir esta especie de pirámide gradual para decidir si se debe ayudar o no, bastaría con concientizar si esa misma ayuda que me es solicitada, desearía me fuese brindada en la misma circunstancia.

Para Smith existe una fenomenología¹¹ de la simpatía bastante interesante, puesto que menciona que la felicidad propia también se ve a través de la felicidad de los demás ya que aunque fuese dentro de la esfera estética, nos complacemos más en un ámbito rodeado por agentes felices que por agentes infelices, así como es explicado por el autor de *Lecturas de jurisprudencia*: “Las emociones del espectador siempre se corresponden con lo que, al colocarse en su mismo lugar, imagina que son los sentimientos que experimenta el protagonista” (Smith, 2021, p.84). Con ello no se pretende sucumbir a la idea de un bien egoísta, sino que, por el contrario, nuestra naturaleza está tan invadida por el deseo de la libertad humana que en una especie de concepción espejo nos alegramos cuando el otro o los otros se

10 Refiriéndome al sentido inmediato, priorizando la técnica por encima del ejercicio de la conciencia, dentro de la cotidianidad.

11 El diccionario de filosofía de Nicola Abbagnano define a la fenomenología como la descripción de lo que aparece o la ciencia que tiene como tarea o proyecto esta descripción. El término fue acuñado probablemente en la escuela wolffiana. Para una mayor amplitud de su significado conviene acercarse al mismo diccionario Abbagnano, N. (2021): *Diccionario de Filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica.

encuentran en un estado de regocijo puesto que determinamos que nuestra correspondencia moral brinda frutos alegres.

En este sentido, dentro de la línea ciudadana se puede decir que el actuar moralmente inmersos en esta esfera analítica o lo que sería propio del buen ciudadano sería la búsqueda por una igualdad de acción que en Adam Smith ofrece una equidad sin clases sociales como testigos, puesto que la simpatía no remite sesgos parciales o preferencias; sino que exhorta a una *praxis* continua de comprensión hacia los demás. Es por ello por lo que desde nuestra conciencia podemos enunciar una especie de satisfacción en tanto la realización de un intercambio de simpatía, sí bien se comprende la finitud ante la inmersa infinitud de la que nos habla Blaise Pascal, filósofo francés cuando menciona que: “La finitud significa que la infinitud como totalidad está presente por su ausencia. Se puede decir que, somos finitos por el hecho de que concluimos esa finitud de nuestra experiencia” (Pascal, 2015, p. 32).

Es así como, se puede comprender la necesidad del otro en tanto la afirmación de las propias necesidades y debilidades, saberse existente conlleva a conocer que habita en un entorno comunal no individual y que la supervivencia propia también se logra a través del colectivo, ese colectivo que se debe anunciar y defender por la necesidad de también saberse reconocido por los otros, una especie de identidad que parte propiamente de la simpatía libre y natural con los otros.

Tal como lo expresa el filósofo escocés: “La alegría del grupo sin duda anima la nuestra, y su silencio sin duda nos frustra” (Smith, 2021, p. 58) el también miembro de la sociedad real de Edimburgo manifiesta una rigurosa necesidad de aceptación por los otros, ya que es a partir de esta aceptación que se benefician ambos receptores.

Es decir, un ejemplo cívico contemporáneo también podría ser que la capacidad de conciencia depende del imaginativo que se otorgue a las situaciones vivenciales de los otros, en una ciudad capital como lo es Ciudad de México, existen al mes diversas manifestaciones sociales con demandas colectivas para cubrimiento de necesidades básicas, en palabras de Alberto Olvera, estudioso del tema de movimientos sociales, explica la importancia de visibilizar la lucha de cada uno de los movimientos sociales activos en nuestro país, supongamos en este ejemplo que un sujeto se dirige al trabajo una mañana de lunes por avenida Reforma, una ruta con una enorme importancia vial para el tránsito capitalino, determinado movimiento social decide tomar la avenida como manifestación vigente, quienes exigen la resolución al caso Ayotzinapa 2014, en un primer momento muchas de las actitudes a estas demandas por parte de los conductores suelen ser de enojo, indignación, descontento, apatía, porque se antepone la “necesidad” de lograr llegar a buen tiempo al trabajo; no logrando realizar un ejercicio cívico de reflexión hacia los conciudadanos del colectivo, es decir, en una primera instancia no es colocado el dolor del otro ante la desaparición o pérdida de algún familiar-amigo.

En sentido smithiano, no se realiza la simpatía de compasión por el otro, ese otro que puede ser incluso él mismo, ante la desaparición de alguno de sus seres queridos, ya que se ha decidido optar por una sensación de pragmatismo antes del de una moral de identidad con el otro. En esta ejemplificación no sólo sería el conductor que debería comprender el movimiento social cívico sino también el jefe de este ante la comprensión de su llegada tarde por colocar en un mayor nivel las necesidades empáticas del colectivo.

Así como lo manifiesta el autor de *Investigación de la naturaleza y causas de la Riqueza de las Naciones*: “Aprobar las opiniones de otras personas es adoptar dichas opiniones y adoptarlas es aprobarlas. Si los mismos argumentos que usted encuentra convincentes me convencen a mí también, necesariamente yo aprobaré su convicción” (Smith, 2021, p.62). Es decir, la manifestación de Simpatía en modo espejo, como se le denominó al comienzo incita a una replicabilidad del fenómeno, en este sentido, el replicar sin medida jerárquica la empatía con las demandas sociales colectivas que se efectúan, permite la realización de las pasiones sociales que ubican al individuo a convertirse en un buen ciudadano.

El rescate de la concepción de ciudadanía en Adam Smith manifiesta la necesidad de autoafirmarse en los demás individuos, que al igual que todos, buscan alcanzar la virtud cívica, el individualismo en Smith no centra su base en un egoísmo, sino que manifiesta el deseo de estar bien para poder arrogarse y brindarse hacia con los otros, tal como lo expresa a través del modelo estoico cuando menciona: “Como decían los estoicos, cada hombre debe cuidar primero y principalmente de sí mismo, y cada hombre está en este sentido mejor y más adecuadamente preparado para cuidar de sí mismo que ninguna otra persona” (Smith, 2021, p. 385). Es en esta esfera de autocuidado que se enmarca la necesidad por la búsqueda de un Estado más libre y empático con su ciudadanía, en donde la libertad ahora contemplada como democracia otorgue al hombre contemporáneo la virtud de poder ejercer la verdadera práctica de un proceso de ciudadanización que centre su base en lo que para Smith es la Simpatía.

De este modo se enuncia la importancia de la participación y cultura política de la ciudadanía, puesto que, es por influencia y autoridad de la conciencia que en asuntos comunes nunca podremos encontrar la satisfacción individual, porque de nada serviría gozar de privilegios que no otorgan reconocimientos a otros, cuando por otro lado las denuncias comunes no son concientizadas ni acordadas en colectivo, satisfaciendo necesidades propias mientras que hacemos a un lado los intereses propios del bien común, por lo tanto, si estuviésemos actuando de esta manera estaríamos sucumbiendo a lo que Smith denomina la naturaleza del autoengaño, en donde sí bien puedo perder el juicio inherente de la “corrección”¹² smithiana

12 Es precisamente esta corrección la que permitirá volver al sentido por el interés individual y colectivo a partir del amor por una sociedad justa, pacífica, próspera y libre, de modo que, la conciencia por la mejoría personal posibilite adecuaciones a futuras correlaciones de autoafirmación civil.

y no ser consciente de la necesidad de esta, puedo perder de vista el sentido de la correlación, ya que como lo hemos nombrado con anterioridad el cuidado de sí parte del individualismo, no como un eje egoísta de sólo velar por mis propios intereses sino del estar bien para lograr sumarme a las demandas comunes.

Ser capaz de lograr reposar la idea cuando no se tiene la vigencia de la corrección es lo que para Smith podría mantener un juicio estable a la hora del deseo por las pasiones antisociales, lo menciona cuando explica: “La persona de hoy ya no está agitada por las mismas pasiones que arrebataron a la persona de ayer, y no bien queda atrás el paraxonismo de la emoción” (Smith, 2021, p.247). Puesto que, en un sentido cívico, no es propio del ciudadano proveer ventaja de los momentos en que por pasiones antisociales puede alejarse de los intereses sociales ya que como lo menciona Scott, en su obra *Los dominados y el arte de la resistencia*; este individuo, aunque pase por un estado de egoísmo siempre tendrá que volver al estado comunal y no podría ser bien visto o arropado nuevamente.

Por tanto, que el único interés individual del ciudadano es para Smith el compartimiento del propio conocimiento hacia el bien común, en este sentido la presencia, del otro determina el correcto o incorrecto actuar, pues sea benévolo o no, la posibilidad de la propia existencia se ejerce a partir de la figura y disposición del otro; no sólo como ente que existe sino como ciudadano simpatizante de los demás que devela su inclinación por el resto. Es en este apartado que es posible comenzar a explicar la función determinante del estado, mismo que, se mueve en torno a la conducta humana por el hecho de lograr visibilizar la relación de inter-causalidad entre el ciudadano y el Estado. En tanto el conferenciante escocés explica:

El Estado o poder soberano en el que hemos nacido y donde nos hemos educado, y bajo cuya protección vivimos, es en condiciones normales el grupo más extenso sobre cuya felicidad o infelicidad puede tener influencia nuestra buena o mala conducta” (Smith, 2021, p. 398).

Es en este sentido que, como seres individuales colocar el acento por la custodia y florecimiento del propio estado resulta menester, pues es este mismo en donde habita el sujeto social, a la par que también es el lugar en donde habitan los suyos, mismos que, por consanguinidad o fraternidad resultan ser importantes para el primero, de ahí que comprender que la prosperidad del Estado representa solidez para la construcción de la percepción en tanto honor y benevolencia, puesto que el establecimientos de las anteriores otorga las acepciones necesarias para lo correlativamente cívico y práctico por la narrativa de la democracia y la ciudadanía.

Explicando que, si bien las leyes son un margen de verificación del actuar político del individuo urbano, estas deben estar en pro de la seguridad y bienestar del ciudadano para que de esta manera el actor cívico sea capaz de analizar y comprender que el seguimiento de las normas, son en bienestar de un colectivo, en otros términos, que son capaces de dar suficientemente

soporte a la libertad de acción y expresión del mismo, empero que el seguimiento de una moral activa permitiría comprender y empatar con las decisiones ejercidas hacia todos.

Es por esta premisa que este esfuerzo plantea el problema en el lograr concientizar al individuo social y político en lo que es verdaderamente una ciudadanía y más aún el actuar de un buen ciudadano. Así pues, no sólo en su interés personal como se puede ver reflejado en muchas de las directrices nacionales sino es un interés colectivo, capaz de revelar su deber y derecho moral ante las leyes.

La pluma smithiana también hace referencia a la importancia que mantienen las instituciones como mediadoras en vigilia por el bienestar social, es decir, concientizar acerca de quiénes son en realidad; propiciaría una dicotomía plausible entre estado y nación, tomar sentido a las instituciones como ejes de constitución y construcción, beneficiaría el sentido cívico y el interés colectivo a la participación de una cultura política eficaz, el padre de la economía lo retoma cuando menciona:

Puede restablecer y mejorar la Constitución, y desde el carácter dudoso y ambiguo de líder de una facción puede pasar a asumir el carácter más insigne y noble de todos: el de reformador y legislador de un gran Estado, y por la sabiduría de sus instituciones garantizar la paz interior y la felicidad de sus compatriotas durante muchas generaciones (Smith, 2021, p. 405).

En este aspecto Smith comprende la necesidad de instaurar constituciones, leyes e instituciones que proyecten y promuevan en el ciudadano la confianza ante quienes le representan, ahora ya no se trata solamente de un constructo ético por medio de la simpatía hacia el otro con el que me desenvuelvo en la cotidianidad, sino es este mismo desarrollo de la simpatía en el que puedo descansar la confianza y el resto de las pasiones sociales a quienes me representan cívicamente.

17.4. Del Deber Ser como Ciudadanización

Lograr fusionar la simpatía en tanto estado-nación es una de las tareas más pertinentes en tanto nuestro presente, para Smith la respuesta se encontraba en una especie de escalera de interacciones sociales en la que el eje fijo era la simpatía, el hecho de poder ligarse al otro para demandar juntos una necesidad hacia el estado; también funda la relación que el Estado debiese tener hacia con el colectivo para escucharle y brindarle la respuesta necesaria a la demanda ejercida. Este diálogo tendría sentido para aquel que es capaz de corregir las pasiones egoístas que no le permiten ver la instauración social.

En virtud de que, se trata del desarrollo del ejercicio correcto en disposición del vigor, la agudeza y la perfección que demanda la plenitud ciudadana, ser capaz de ligar el proceso de ciudadanización¹⁵ en tanto consciente de mi existencia hacia con los otros, permitiría la realización del acto de darse en un compromiso cívico, es decir, ser capaz de alcanzar la plena virtud de la corrección estriba en la posibilidad de mostrar nuestra naturaleza a plenitud, el deseo de vivencia grata impera en el interés de cada individuo, ya que la noción de ciudadanía debe ser un proceso a profundidad entre *laxis* y *praxis*, comprendiendo en este sentido la importancia de ver y hacer palpable el ejercicio de la ciudadanía, ya que volviendo un poco al comienzo del presente escrito, el ejercicio de acción de una ciudadanía en acto espejo necesita un punto inicial visible, esto es que el cuidado de la ciudad pensada en una soberanía debe descansar en la justicia y ser tan palpable como la gramática, así mismo, aspirar en el imaginativo la excelsa explicación de la misma, el máximo exponente de filosofía de la economía lo explica diciendo: “Las reglas de la Justicia pueden ser comparadas con las de la gramática; las reglas de las demás virtudes, con las que los críticos formulan para alcanzar una redacción sublime y elegante”(Smith, 2021, p. 309).

Con ello resulta menester acercarse a la noción que Smith tiene sobre el soberano o en aquel a quien el poder de representación le sea de sí, esté, ha de estar determinado por el deseo de escucha ante el pueblo, la comuna, el colectivo determinado, puesto que el ejercicio de su propia simpatía decanta en tanto las necesidades de demanda que le son comunicadas, ser capaz de resituar la constitución, para lograr obtener la conciencia de respuesta para aquellos en los que le esperan y constituyen la base firme de una ciudadanización que comienza por aquel representante mayor.

Para Smith la interpretación que se le otorgue a las instituciones decanta en la correlación que se puede mantener para las fortalezas del proceso de ciudadanización. En este punto y siguiendo el lineamiento por la búsqueda de una ciudadanía en Smith, es posible mencionar que sí bien es cierto los seres humanos son herederos de una tradición histórica, política, económica y cultural también es cierto que estas esferas son cambiantes con el paso del tiempo y que al igual que las circunstancias del contexto social-político, las leyes, derechos y deberes deben actualizarse en una formación que beneficie el actuar cívico y de una manera más particular y contemporáneamente ante las necesidades del colectivo.

Asimismo, Smith explica que es perenne colocar el acento a las necesidades cívicas que con el paso del tiempo se manifiestan en la oferta y demanda de la nación, puesto que la visión y ejercicio ciudadano va modificándose junto con la acción histórica del momento, partiendo así de las necesidades nuevas colectivas e individuales de una determinada población, que por medio de la empatía logran manifestar, acción moral en la que descansa la búsqueda virtuosa por la aplicación ciudadana.

Por lo tanto, esto implica la reactivación del concepto de ciudadanía en la sociedad, la necesidad también del reconocimiento del “otro” que permite reconocerse participe y habitante

de una sociedad, buscando no sólo la realización de un bien individual sino colectivo; esta acción requiere de un espacio diferente, en el que la característica principal sea el admitir la existencia de otro interlocutor como ciudadano que posee la misma capacidad que mi “yo” sea capaz de articular en discursos y discutirlos en la esfera pública, un deber ser que de acuerdo a la cultura griega buscaba la acción del deber para el bien común, el ser que sólo podríamos generalizar en la práctica de la justicia ante los demás y en simpatía de los otros.

Smith lo corrobora en sus lecturas platónicas cuando menciona: “En esto estriba la virtud cabal, la perfecta corrección de la conducta, que Platón, siguiendo a algunos de los antiguos pitagóricos, denominó justicia” (Smith, 2021, p.467). Buscar este deber ser por medio de la justicia, para nuestro economista escocés, resultaba el camino hacia la felicidad y realización entre razón y sensibilidad, si colocamos como premisas analíticas la relación entre justicia y ciudadanía se comprende que, por en medio de ellas se encuentra el proceso de ciudadanización, que en teoría smithiana se otorga a través de la simpatía en un primer momento con uno mismo y enseguida hacia con los otros. Lograr visualizar la unificación de ambas permite comprender que para el catedrático de Glasgow uno puede emprender la búsqueda por la virtud del bien ciudadano a través de la conciencia de la justicia, ya que es firme y objetiva de tal modo que si se buscara un paradigma para generalizar la multiculturalidad contemporánea tendría que ser a través del valor de lo justo ya que este podría connotar un intervencionismo entre lo propio de sí y el cuidado del colectivo.

Al hablar de la búsqueda del deber ser nos enmarca en un sentido también aristotélico la noción por satisfacciones naturales, es decir, cuidar de la *polis* o en terminología smithiana, cuidar del estado también propicia cuidar de lo propio y de los otros, como lo ejemplificó Hannah Arendt para desarrollar en torno a la identidad colectiva; Smith comprende la necesidad de una concepción que unifique las interacciones sociales en el devenir comunitario, desde los estatutos más comunes hasta los representantes políticos, su respuesta para ello fue la simpatía la cual a partir de la razón de nuestras pasiones sociales puede emitir juicios de valor que proporcionen al individuo el interés de pertenencia, de identidad, de unidad con los demás para poder desarrollar y empatar con la búsqueda hacia una ciudadanía.

Por ende es que, sea posible dialogar acerca de tratados cívicos en Smith porque brinda la pauta del interés colectivo, que se manifiesta en la esfera del libre mercado, en la noción de la “mano invisible” que propicia interacciones entre quienes ofertan y quienes demandan, pero con la convicción ética de que están respondiendo a las necesidades de los otros y que tal mecanismo económico puede ser trasladado al sentido ético ciudadano, en donde las peticiones de los otros sean las propias porque se simpatiza con el resto del colectivo y que con ello lo prioritario en este sentido sería la respuesta hacia el deber ser social. Devolver la mirada hacia los juicios morales de ciudadanización permitiría ser como ese espectador imparcial capaz de aprehender la necesidad de la corrección y que a la vez comprende el significado de simpatizar con el otro no sólo en el imaginativo sino en la acción virtuosa.

Referencias

- Abbagnano, N. (2021). *Diccionario de Filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. 2015. *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. 2008. *La promesa de la política*. Barcelona, Paidós. Aristóteles, 2018. *Política*. Madrid, Tecnos.
- Aristóteles, 2019. *Ética Eudemo*. Barcelona, Gredos. Buber, M. 2017. *Yo y Tú*. Barcelona, Herder.
- Canetti, E. 2012. *Masa y Poder*. Madrid, Alianza.
- Coutiño, F. 2011. *Ética y Gobernanza*. México. BUAP.
- Downs, A. 1957. *An Economic Theory Of Democracy*. New York, Harper and Row.
- Hume, D. 2018. *Investigaciones sobre los principios de la moral*. Madrid, Alianza.
- Hume, D. 2020. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza.
- Kant, I. 2022. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, Alianza. Kierkegaard, S. 2016. *El Concepto de Angustia*. Madrid, Trotta.
- Locke, J. 2018. *Ensayo sobre el gobierno civil*. México, Editorial Porrúa.
- Locke, J. 2018. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Olvera, A. 2003. *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Olvera, A. 2010. *La Democratización frustrada*. México, Universidad de Veracruz.
- Otfried, Höffe. 2007. *Ciudadano Económico, Ciudadano del Estado, Ciudadano del mundo*. Barcelona, Katz.
- Pascal, B. 2015. *Pensamientos*. Madrid, Alianza.
- Rawls, J. 2021. *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J. 2019. *Del Contrato Social*. Madrid, Alianza.
- Smith, A. 1987. *The Essential*. New York: W.W. Norton & Company.
- Smith, A. 2003. *Ensayo sobre colonias*. Madrid, Prensa Universitaria del Pacifico.
- Smith, A. 2017. *Escritos preliminares de la riqueza de las naciones*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Smith, A. 2019. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, A. 2021. *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Smith, A. 2021. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.

Epílogo

Gentil lector, o lectora.

¿Qué le pareció este recorrido humanista, en el que pusimos a su alcance ideas, preocupaciones y acciones posibles para que, a través del esfuerzo común, se llegue a una sobrevivencia digna y empática entre seres humanos, sin olvidar que debemos cuidar el planeta, la diversidad, acordarnos de los vulnerables, apelando a diversos saberes, o áreas de estudio, que contribuyen a lograrlo? ¿Le pareció laberíntico? Porque, es bien cierto, la obra recoge la voz de diversas generaciones, entre jóvenes y adultos cuyo encuentro es gracias a la educación. Pero si ha leído con cuidado, no hay contradicción en la finalidad integral de nuestras posturas. Deseamos lo mejor para la comunidad humana sentiente y pensante. No sería objetivo ni sincero un trabajo académico de divulgación e investigación profunda si se atreve a rechazar la pluralidad, porque vemos la realidad desde muchas perspectivas. Sería un error que forzáramos las palabras para cancelar los matices, las divergencias, pues a cada subjetividad le corresponde la manifestación de un mundo que vuelve propio, para reconstruirlo desde sus cimientos y dotarlo de sentido. Cada autor y autora que ha participado de este esfuerzo intelectual, materializado en un texto de consulta, ha experimentado la crisis contemporánea de modo particular; dicho sea de paso, algo más que compartimos, incluso con usted que nos favorece con su tiempo de lectura y reflexión, es la mentalidad de la época, las condiciones históricas alarmantes, o en otros términos, el espíritu contemporáneo. Tal vez, por circunstancias azarosas, nos dimos cuenta de que habitaba una angustia vital unida al deseo de transformar nuestro contexto en todas y todos los participantes. A unos, la sociedad

amerita gigantescos progresos en lo político y cultural; a otros, con la misma motivación y agudeza reflexiva, les ha causado inquietud el terreno de la salud integral, poniendo el acento en nuestra vida emocional, en la esfera psicológica, tan tristemente afligida por razón de los escenarios sociales rotos. Qué hay de quienes se han esforzado por darle un enfoque humano a las ciencias, superando el prejuicio de que no hay encuentro ni acuerdo entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. No se trata de esnobismo, es que realmente quieren que las cosas se reconozcan con nuevos elementos, con nuevas estrategias que la formación puede conquistar. Hablamos de la marcha hacia el conocimiento de estudiantes e investigadores consolidados. Apuntando a un público lector universal, no olvidamos que los argumentos principales de esta obra fueron expuestos primeramente entre aprendientes de medicina, de psicología, de filosofía, de procesos educativos, de química, de historia, de literatura, de ciencias políticas. ¿Con qué propósito? Que en la variedad de estilos de pensamiento, de argumentación, de redacción, se creara un equipo, un grupo de trabajo seriamente comprometido con dar a conocer -parafraseando a la filósofa Iris Murdoch- que todavía podemos salvarnos si elegimos prudentemente las palabras que nos ayuden a alcanzar un promisorio mañana. De todo lo que se ha dicho ya en cada capítulo de este libro, debe resonar el ideal del humanismo. No está en nuestras manos asegurar que cumplimos cabalmente, pues ese juicio le corresponde a usted, que nos favoreció con su cuidadosa lectura. A modo de justificación, si le hemos decepcionado, permítanos recordarle brevemente los lazos afines que están detrás de cada sección del libro. A nosotros también nos permite hacer un balance, tanto como insistir en, que aún si no lo parece, hemos llegado los 18 coautores a la misma conclusión.

Iniciamos tocando los temas de la cultura, la naturaleza y el entorno vital, este último asumido como la suma de los dos primeros, es decir, el ser humano, para poder relacionarse favorablemente con lo que le rodea, para poder aprender de su entorno y llegar a ser plenamente él mismo, o ella misma, tiene que comprender que en su corazón conviven fuerzas creadoras provenientes de lo natural y lo cultural. Es gracias al esfuerzo de las y los primeros autores que compartieron su lectura de Boff, de Quiroga, de Jung y de Saito, que podemos confirmar la posibilidad de encontrar recursos positivos en la educación, la filosofía, la psicología, la literatura y el arte, para volver real el anhelo de habitar un mundo mejor. ¿A caso no ha sido impresionante el recorrido por las fuentes de lectura que tal vez ya habíamos olvidado, o que incluso, conocimos por primera vez, subrayando la idea de que somos genuinamente en la integración con el todo?

En la segunda parte del libro nos desplazamos hacia el terreno del bienestar y la salud mental. ¡Cuánto han aportado las y los colegas, estudiantes y profesionistas en el terreno de la psicoterapia, mostrándonos sólidas respuestas a cuáles son los malestares que enfrenta lo humano en este momento! Sin mundo, o sin entorno vital, lo que queda es el terreno patológico del aislamiento compulsivo, una voraz “ansia de perfección” que sustituye la capacidad de sentir, de empatizar, de vivir literalmente, por el consumismo compensatorio, haciendo más frágil la existencia. Pero note que las y los responsables de esta sección no solo han señalado la sombra, también han encontrado alternativas, motivo para reconocerles

que sus propuestas de diálogo entre la filosofía, el psicoanálisis y la fenomenología son además de viables, urgentes, para recuperar la esperanza en los procesos de humanización que promueven la fraternidad y la comunión.

En un tercer momento, el texto conduce a replantear las bases de la ciencia. ¿Qué pasaría si reconocemos el lado humano de las grandes mentes científicas? ¿Qué podemos aprender de las preocupaciones vitales de Atkins, Bensaude o Curie en torno a la evolución de nuestra comprensión de la naturaleza? No parece que nos estemos desviando del sentido último de la obra, al contrario, le proponemos a las y los lectores de este apartado que vean ejemplos reales, que pongan especial atención a las inquietudes expuestas por los mismos científicos en torno al propósito de la existencia.

Y finalmente, lo que parece un cierre un tanto pesimista, más no lo es cuando cada colaborador y colaboradora del cuarto apartado del libro nos enseña que, a pensar de los grandes males que afectan a todas y todos, pero con mayor crudeza a los más vulnerables, ancianos, enfermos, marginados, rechazados, debe ponerse en primer lugar la ética. Ella tiene que vencer la oscuridad del panorama actual. Fue generosa la aportación de nuestros amigos de Colombia, que se sumaron al propósito de realizar esta esfuerzo compartido. Afines al interés principal del libro, buscaron vínculos y situaciones cercanas entre su país y el nuestro; con ello reforzamos por cuarta vez la idea de presentar 18 voces autorizadas por su experiencia, por su deseo de compartir, por la amistad que causó el encuentro, al final convertidas en una sola fuerza, para que llegue lo más lejos posible su entonación: debe triunfar la ética.

Una palabra de cierre, que nos permitimos para dar otra evidencia a la objeción de una falta de cohesión en el contenido de un libro que prometió desde el inicio abrirse al debate, así que es bien recibido si cada lector o lectora no aceptó la propuesta, o también si pudo aceptarla parcialmente. Es pura alegría que incluso desee encontrar su propio camino, incluso a distancia de lo sostenido aquí mismo. Lo verdaderamente fundamental es generar más perspectivas sobre la vida que hoy tenemos, que no renuncien al sentido de lo humano, que despierten empatía y aceptación, que ganemos más espacios de inclusión e interacción, que nos reconozcamos como una fraternidad unida por convicciones positivas, a favor del cuidado de lo particular, porque cada vida en su singularidad es importante, lo mismo a favor lo de más universal que hay en nosotros, el poder decidir, actuar en dirección a lo éticamente correcto.

Ahora sí, la palabra final. Es por la amistad de quienes coordinan esta obra, que hubo el rápido acuerdo de crear un proyecto de diálogo, asumiendo todos los riesgos que se presentaron a largo del camino. Es por la amistad que las coautorías fueron generosas y exitosas, tanto al responder inmediatamente que participaban en este ejercicio, como al dar sus textos, nunca negándose a corregir o mejorar cuando hubo que hacer observaciones. Sepan gentiles lectoras y lectores, que en el libro cada participante estuvo de acuerdo en mantener el buen ánimo, apoyando la propuesta de hacer una publicación multidisciplinar que hiciera del conocimiento de muchos nuestra mayor inquietud: la recuperación del ideal humanista, para la sociedad entera.

Perspectivas humanistas y crisis contemporáneas: sociedad, ciencia y salud

Los trabajos aquí presentados convergen en torno a la preocupación del fenómeno humano y su modo de actuar con una conciencia ética que permita verse reflejada en nuestra capacidad de avanzar de la mano de las ciencias, la tecnología y las humanidades. Nos encontramos por todos lados evidencia de la barbarie y bestialización que el ser humano está padeciendo, paradójicamente por él mismo. Es importantísimo desarrollar la conciencia del peligro que esto conlleva además de plantear un quehacer conjunto para que las generaciones futuras de mujeres y hombres puedan llevar una vida humanamente vivible, digna y con esperanza. Este compilado de reflexiones y análisis que aquí se presenta invita a la reflexión, al diálogo entre disciplinas y cree firmemente en que el uso de la palabra escrita y hablada podrá generar la semilla de la redención de lo humano para una vida mejor para todas y todos, en forma equitativa, justa y dignificante no sólo para nuestra especie, sino también para el entorno en que vivimos.



PUEBLA
Gobierno del Estado
2024 - 2030

**Ciencia y
Tecnología**
Secretaría de Ciencia, Humanidades,
Tecnología e Innovación

**Pensar
Grande**

**POR AMOR A
PUEBLA**