

Fabián Andrey Zarta Rojas  
Carlos Germán Juliao Vargas

# ÉTICA, ESTÉTICA Y POLÍTICA: relaciones complejas

---

Fabián Andrey Zarta Rojas  
Carlos Germán Juliao Vargas

# ÉTICA, ESTÉTICA Y POLÍTICA:

---

## relaciones complejas

Zarta Rojas, Fabián Andrey

Ética, estética y política : relaciones complejas / Fabián Andrey Zarta Rojas, Carlos Germán Julio Vargas.  
-- 1ª ed. -- Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, ©2025.

254 Páginas.

Incluye referencias bibliográficas páginas 171-177

ISBN de la obra: 978-958-763-770-0

1.Ética 2.Estética 3.Filosofía política 4.Subjetividad 5.Filosofía 6.Pensamiento i.Juliao Vargas, Carlos Germán (autor)

CDD: 170.44 Z38 BRGH

Registro Catálogo Uniminuto No. 108504

Archivo descargable en MARC a través del link: <https://tinyurl.com/bib108504>



#### **Presidente del Consejo de Fundadores**

P. Diego Jaramillo Cuartas, cjm

#### **Rector General Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO**

P. Harold Castilla Devoz, cjm

#### **Vicerrectora General Académica**

Stéphanie Lavaux

#### **Director de investigación – PCIS**

Tomás Durán Becerra

#### **Subdirectora Centro Editorial - PCIS**

Rocío del Pilar Montoya Chacón

#### **Rector UNIMINUTO Virtual**

Javier Alonso Arango Pardo

#### **Vicerrectora Académica UNIMINUTO Virtual**

Marisol Acevedo Zuluaga

#### **Director de Investigación UNIMINUTO Virtual**

César Augusto Aguirre León

#### **Coordinadora de Publicaciones UNIMINUTO Virtual**

Andrea del Pilar García Donato

Ética, estética y política: relaciones complejas

#### **Autores**

Fabián Andrey Zarta Rojas  
Carlos Germán Julio Vargas

#### **Dirección editorial**

Andrea del Pilar García Donato  
Diana Marcela Ardila Freund

#### **Corrección de estilo**

Héctor Alfonso Gómez Sánchez

#### **Diagramación**

Mauricio Salamanca

Primera edición: mayo 2025

ISBN: 978-958-763-770-0

<https://doi.org/10.26620/uniminuto/978-958-763-774-8>

#### **Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO**

Calle 81 B # 72 B – 70  
Bogotá D. C. - Colombia  
2025

©Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO. Todos los capítulos publicados en *Ética, estética y política: relaciones complejas*, fueron seleccionados por el Comité Científico de acuerdo con los criterios de calidad editorial establecidos por Institución. El libro está protegido por el Registro de propiedad intelectual. Los conceptos expresados en los artículos competen a los autores, son su responsabilidad y no comprometen la opinión de UNIMINUTO. Se autoriza su reproducción total o parcial en cualquier medio, incluido electrónico, con la condición de ser citada clara y completamente la fuente, siempre y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales, tal como se precisa en la Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir Igual que acoge UNIMINUTO.



## CONTENIDO

<b>Sobre los autores</b>	<b>7</b>
<b>Prólogo</b>	<b>11</b>
<b>Introducción</b>	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>Ética, estética y subjetividad</b> .....	<b>23</b>
<b>Ética como estética de la existencia</b> .....	<b>23</b>
<b>Aclarando los conceptos</b> .....	<b>26</b>
<b>La cuestión de la subjetivación</b> .....	<b>34</b>
<b>La vida como obra de arte</b> .....	<b>42</b>
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>Corporeidad y pensamiento desde lo estético</b> .....	<b>51</b>
<b>La esfera de la estética: corporalidad, mente y belleza</b> .....	<b>51</b>
<b>De lo moral a lo ético</b> .....	<b>65</b>
<b><i>El forastero misterioso</i>: insinuaciones literarias sobre     la ética como estética de la existencia</b> .....	<b>91</b>

## **CAPÍTULO 3**

<b>Políticas del cuerpo, la mente y la existencia.....</b>	<b>113</b>
<b>Relaciones entre existencia y política .....</b>	<b>113</b>
<b>¿Qué es la filosofía política?.....</b>	<b>117</b>
<b>Las exigencias de la Modernidad y sus efectos en el discurso político. ....</b>	<b>132</b>
<b>La cuestión humana, entre lo ético y lo político.....</b>	<b>144</b>
<b>Individuo e individualismo. Una perspectiva desde Yourcenar.....</b>	<b>212</b>

## **EPÍLOGO**

<b>Pliegues conceptuales y relaciones complejas como acción de resistencia.....</b>	<b>227</b>
---	------------

<b>Referencias .....</b>	<b>237</b>
--------------------------	------------



## Sobre los autores

### **Fabián Andrey Zarta Rojas**

Profesional en Comunicación, filósofo por pasión y escritor de corazón. Especialista en Literatura, Producción de Textos e Hipertextos por la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, magíster en Estudios Sociales y Culturales por la Universidad El Bosque, maestrando en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura por la Universidad Nacional de Colombia y doctor en Pensamiento Complejo por la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin -MMREM- (México). Actualmente es docente investigador de la Maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO). Fundador y líder del Grupo de Pensamiento en Estudios Complejos. Dedicado a repensar los problemas sociales contemporáneos desde el pensamiento complejo y las ciencias de la complejidad y al desarrollo de metodologías transdisciplinarias.

fabian.zarta@uniminuto.edu

## **Carlos Germán Juliao Vargas**

Filósofo y pedagogo con estudios de Filosofía y Teología. Magíster en Estudios Sociales, Políticos y Económicos por la Universidad Católica de París. Cursó la maestría en Dirección Universitaria por la Universidad de los Andes. Ha sido profesor de Filosofía, Pedagogía y Ciencias Humanas y Sociales. Entre 1992-2018, trabajó en la Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO) como docente, investigador y administrativo en diversas áreas. Actualmente, hace parte del grupo interinstitucional de investigación *Tlaminime*; coordina el curso “Introducción a la investigación filosófica” en la Maestría en Prácticas Filosóficas de CECAPFI. Ha publicado artículos en diversas revistas académicas; evaluador de artículos e investigaciones, y par académico en procesos de acreditación.

[cjuliao@uniminuto.edu](mailto:cjuliao@uniminuto.edu)

## Resumen

El presente libro nace de un cúmulo de experiencias, discusiones y prácticas en las aulas de clase con los estudiantes de la Maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía, y los integrantes del Grupo de Pensamiento en Estudios Complejos. El texto pretende generar lazos históricos, lingüísticos, filosóficos y epistémicos entre la ética, la estética y la política, tomando como punto de enunciación, herramienta metodológica y de pensamiento, a la complejidad. El desarrollo de esta producción textual se presenta en tres capítulos: 1) Ética, estética y subjetividad; 2) Corporeidad y pensamiento desde lo estético; y 3) Política del cuerpo, la mente y la existencia. Aunque el libro tenga una estructura definida no implica que haya que leerlo en esa lógica; en ese sentido, la obra puede ser leída desde el final o desde el inicio, se trata de un dispositivo en el cual su abordaje no altera el resto de la experiencia en el lector. El colofón de los diversos planteamientos que se presentan en esta obra, que son en todo caso provisorios, plantea una nueva perspectiva para repensar esas categorías que siguen interpellando al sujeto contemporáneo y que ya no se pueden explicar disciplinariamente, sino que requieren un entrelazamiento epistemológico y metodológico que abra las puertas a otras analíticas, desde donde emerjan reflexiones innovadoras que permitan dar profundidad al sentido y los significados del ser humano en esta era del Antropoceno.

**Palabras clave:** complejidad, corporalidad, ética como estética, filosofía política, reflexividad, subjetividad.

## Abstract

This book is born from a wealth of experiences, discussions, and classroom practices with students of the Master's Program in Peace, Development, and Citizenship, and members of the Complex Studies Think Tank. The text aims to generate historical, linguistic, philosophical, and epistemic connections between ethics, aesthetics, and politics, using complexity as a point of enunciation, methodological, and thought tool. The development of this textual production is presented in three chapters: 1) Ethics, Aesthetics, and Subjectivity; 2) Corporeality and Thought from an Aesthetic Perspective; and 3) Politics of the Body, Mind, and Existence. Although the book has a defined structure, this does not imply that it must be read within that logic; in that sense, the work can be read from the end or the beginning; it is a device in which its approach does not alter the rest of the reader's experience. The culmination of the various approaches presented in this work, which are in any case provisional, proposes a new perspective for rethinking those categories that continue to challenge the contemporary subject and that can no longer be explained disciplinarily, but rather require an epistemological and methodological interweaving that opens the doors to other analyses, from which innovative reflections emerge that allow us to give depth to the meaning and significance of the human being in this era of the Anthropocene.

**Keywords:** complexity, corporeality, ethics as aesthetics, political philosophy, reflexivity, subjectivity.

### ¿Cómo citar este libro? / How to cite this work?

Zarta Rojas, F. A. y Juliao Vargas, C. G. (2025). *Ética, estética y política: relaciones complejas*. Corporación Universitaria Minuto de Dios [UNIMINUTO].



## Prólogo

Los compartimentos disciplinares autosuficientes para comprender, explicar y sustentar la realidad hicieron agua. Las interacciones y conexiones cada vez más indivisibles entre los distintos fenómenos con sus respectivas problematizaciones dificultan, y van en contravía, de la mirada hegemónica unidisciplinar, metodológica y epistémica que se nutrió de la visión mecanicista newtoniana de la realidad; la que derivó, a su vez, en saberes por compartimentos que, supuestamente, daban explicación objetiva y total de lo real y el universo.

Esta concepción del saber y la ciencia hegemónica son cuestionados y superados por la complejización de la realidad, los nuevos saberes y conocimientos de la biología, la teoría cuántica, la teoría de cuerdas y muchas otras que abordan de manera nueva e interdisciplinar los fenómenos y sus aproximaciones explicativas. En consecuencia, apostar por la perspectiva de estudio *inter(trans)disciplinar* que proponen los autores Fabián Andrey Zarta Rojas y Carlos Germán Juliao Vargas no es descabellado porque complejidad, entrelazamiento, religar, integrar, sistémico, multidimensionalidad, multidiversidad, reticulaciones, transdisciplinariedad, entre otros, conducen a un enroscamiento que aún sin prejuicios las distintas epistemes, metodologías y saberes disciplinares en función de las indagaciones infinitas, y de los siempre parciales aparatos conceptuales que las sustentan.

Para los autores, las interpretaciones y explicaciones frente al binomio inseparable de la teoría y de la práctica de los sujetos, en sus interacciones y contextos (ético, estético y político) aparecen en la argumentación de los autores del libro *Ética, estética y política: relaciones complejas*, que nos proponen para reflexionar, y cuya matriz proviene de los foros, discusiones y praxis de la Maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO), es un aporte valioso para los estudios de las ciencias humanas y sociales desde la perspectiva del Pensamiento Complejo de Edgar Morin. El desarrollo argumentativo da cuenta del esfuerzo y necesidad de estar abierto a las posibilidades, abordajes y reflexiones que enriquecen el vasto universo de las indagaciones y la reflexión constante; todo ello, condensado en la reflexión crítica, praxeológica y compleja que el presente texto propone.

Los diálogos, foros, experiencias y praxis de los sujetos históricos e institucionales en la construcción de la paz en Colombia deben pasar por una ética, estética y política responsables de los sujetos y las comunidades para favorecer los constructos de convivencia, organizaciones y gobiernos adecuados y pertinentes para la paz, el desarrollo y la ciudadanía. El presente texto realiza un esfuerzo de síntesis y escritura de esto.

Alcanzar este propósito nacional por la praxis y el pensar responsable de los individuos, el colectivo y sus instituciones permiten concretar *el vivir y el con-vivir* en espacios, normas y formas de gobierno. De tal forma, que la “coexistencia” del *vivir y el con-vivir* sean la estética de la existencia y el *estar juntos* la norma (ética) y el gobierno (política) entre los ciudadanos en la construcción de sociedad y la nación.

Este no es un texto definitivo, pero sí comprometido con los procesos históricos, sociales, políticos por lo que comunidades e investigadores de la academia apuestan y se exponen permanentemente, ya que la paz y las gestiones de las crisis que generan estos procesos, no están exentos de riesgos por los enemigos acérrimos de la reconciliación y de la ciudadanía políticamente responsable.

Por lo anterior, el compromiso y los riesgos, tanto como la seriedad intelectual frente a la paz, el desarrollo y la ciudadanía imprimen un plus incalculable a estos actores y las reflexiones que condensan este libro. El compromiso mancomunado entre academia-comunidades de paz e investigadores sociales enriquece los estudios en sus abordajes metodológicos, conceptuales e interpretativos por cuanto logran integrar la praxis, la teoría y la inserción sobre el terreno.

El contacto permanente entre estos actores implica honestidad y humildad intelectual para “*corregir la mirada*” cuando sea necesario, pues, sobre el terreno y la reflexión crítica, nadie es poseedor de la verdad absoluta: ¡aquí no hay espacio para las patologías intelectuales totalitarias! Por el contrario, el camino humilde de “*corregir la mirada*” por la inserción, desencadena una interminable indagación que obliga a revisar constantemente, es decir, a tener una actitud y posición praxeológica, donde la praxis, los enfoques y conceptualizaciones tengan la versatilidad sistemática que permita un acercamiento asertivo para transformar la realidad y el contexto vital de las comunidades y los sujetos.

Construir y construirse en un *complexus continuum* y *discontinuum*, a la vez expresa el caos organizado y expansivo sin término, la apertura que posibilita el despliegue de las infinitas posibilidades del ser humano, de las comunidades en sus praxis, de la conciencia y el pensamiento, dando contenidos y dinámica a las conceptualizaciones de la ética, la estética y la política que nos ilustra el presente libro desde el pensamiento complejo.

En consecuencia, apostar por la perspectiva de estudio *inter(trans) disciplinar* que proponen los autores Fabián Andrey Zarta y Carlos Germán Juliao es interesante, porque conceptos como complejidad, entrelazar, religar, multiverso, reticulaciones, prácticas, emergencias entre muchos otros, conducen a repensar las diversas epistemes, así como los métodos y saberes disciplinares en un proceso de indagación constante; es decir, hay que seguir interpretando y explicando. El libro *Ética, estética y política: relaciones complejas* es un buen texto para impulsar a ello. Por tanto, echar a rodar este libro entre el público es necesario para que los lectores den el veredicto de sus reflexiones.

**Simón Antonio Pérez Herrera**

Doctorando en Pensamiento Complejo – Universidad Simón Bolívar

Doctor en Ciencias de la Educación – Universidad del Atlántico

Magister en Ciencia Política- Universidad de los Andes

Escritor e investigador

Barranquilla, marzo de 2024



## Introducción

*“Cada uno de nosotros ya era varios, en total ya éramos muchos”.*

*(Deleuze y Guattari)*

Con el *propósito* de generar unos lazos históricos, lingüísticos, filosóficos y epistémicos entre la ética, la estética y la política, tomando como punto de enunciación, herramienta metodológica y de pensamiento, a la complejidad, abordamos en este libro la intersección entre ellas, asumiendo que es un terreno fértil y complejo, bastante reflexionado y debatido en la historia del pensamiento occidental, tanto en la filosofía como en las demás disciplinas humanas y sociales, pero que todavía ofrece espacio para otras novedades reflexivas y prácticas. Estos tres dominios aparentemente distintos están intrínsecamente entrelazados, afectándose de maneras profundas, complejas y, a veces, sutiles e inesperadas. La forma en que percibimos la belleza, lo correcto y lo político no solo influye en nuestras decisiones individuales, sino también en la construcción de sociedades y sistemas de gobierno. La manera en que ellas interactúan y se complementan ha sido motivo de profunda investigación y análisis, revelando la profundidad de sus conexiones y su impacto en la sociedad.

La *ética*, como disciplina que se ocupa de las cuestiones morales y de los principios que guían el comportamiento humano, constituye el fundamento sobre el cual se construyen tanto la política como la estética. La *política* busca establecer sistemas de gobierno, leyes y regulaciones que promuevan el bienestar y la justicia en la sociedad. Estos sistemas políticos a menudo reflejan los valores éticos de una comunidad y su visión de lo que es correcto y justo. Por otro lado, la *estética* se ocupa de la percepción y apreciación de la belleza y la armonía en el arte y la cultura, pero también de aquellas experiencias, percepciones y juicios que suceden en las actividades que realizamos en lo cotidiano, que generan sensaciones y emociones (positivas o negativas) en nosotros y nuestros contextos. La ética influye en las decisiones estéticas al definir lo que es moralmente aceptable o rechazable en la expresión sensible, artística y cultural. Sin embargo, las relaciones entre ellas tres no siempre son armoniosas. Pueden surgir conflictos cuando los valores éticos chocan con las decisiones estéticas o políticas, por ejemplo, la censura artística en nombre de la moralidad política plantea preguntas sobre la libertad de expresión y la autonomía. Además, la estética puede utilizarse para maniobrar y distraer a la sociedad de cuestiones éticas y políticas más profundas, sobre todo, cuando se manipula la opinión mediante los medios de comunicación, lo que plantea dilemas sobre la autenticidad y la responsabilidad de los líderes políticos.

Ahora bien, desde la antigüedad, se ha debatido si existe una relación entre lo bello, lo justo y lo bueno. En la filosofía griega, Platón y Aristóteles sostuvieron perspectivas diferentes. Platón consideraba que la belleza era una manifestación de las *ideas* perfectas y, por lo tanto, una forma de perfección moral. En contraste, Aristóteles enfocaba la ética en la virtud y la excelencia del carácter, pero también apreciaba la belleza como una característica de la buena vida.

Estas perspectivas históricas resuenan en el presente, donde lo estético y lo ético pueden chocar o converger. La estética, por ejemplo, a menudo se enfrenta a cuestionamientos éticos sobre la representación de temas controversiales o la explotación de la sensualidad con fines comerciales. Además, la creación artística puede ser una herramienta para cuestionar normas sociales y políticas, lo que lleva a la pregunta: ¿debe un artista comprometer su estética por una ética percibida o por una actitud política activista?

La política es otro ámbito en el que la ética juega un papel crítico. Las decisiones políticas afectan a las comunidades y a la sociedad en

su conjunto, y se espera que se tomen en consideración valores éticos fundamentales como la justicia, la equidad y el bienestar general (Juliao Vargas y Zarta Rojas, 2021). Sin embargo, la realidad política a menudo se ve obstaculizada por desafíos éticos.

En ese mismo horizonte, la ética política puede chocar con la eficiencia y la necesidad pragmática, generando dilemas morales para los líderes. Por ejemplo, la implementación de políticas económicas puede tener consecuencias éticas en términos de distribución de riqueza y bienestar social. Las decisiones sobre derechos humanos, medio ambiente y diplomacia también exigen un equilibrio delicado entre intereses políticos, deseos estéticos y valores éticos. En este sentido, la ética puede ser un recordatorio constante de las responsabilidades y el propósito subyacente de la política.

La estética también desempeña un papel en la política al influir en la comunicación y la formación de identidades. Los líderes políticos a menudo recurren a la retórica y la presentación visual para establecer conexiones emocionales con el público y transmitir mensajes poderosos. Los símbolos y la estética pueden ser herramientas efectivas para movilizar a las masas y generar un sentido de pertenencia a una comunidad política. La estética política puede influir en cómo se perciben las políticas y en cómo se relaciona el público con los líderes y las instituciones.

Sin embargo, la manipulación de la estética en la política plantea cuestiones éticas. La creación de narrativas falsas o la explotación de los temores y prejuicios de las personas pueden ser tácticas dañinas. La estética también puede influir en la percepción de la legitimidad y el carácter de los líderes, lo que subraya la importancia de la autenticidad y la coherencia ética en la esfera política.

En pocas palabras, se trata, con estas tres disciplinas de un tejido enmarañado. La relación entre ética, estética y política es una red intrincada de influencias mutuas. La ética brinda una base para la toma de decisiones políticas justas y equitativas, mientras que la estética puede comunicar mensajes políticos y moldear identidades. Y aunque pueden surgir tensiones entre estos dominios, también presentan oportunidades para enriquecer y profundizar nuestra comprensión de lo que es bueno, bello y justo en el contexto de la vida individual y colectiva. Navegar estas complejas relaciones requiere un equilibrio cuidadoso entre valores fundamentales y consideraciones pragmáticas en la búsqueda de una sociedad más ética, estética y política.

Lo que se presenta en este texto procede de una integración reflexiva: la complejidad de las relaciones entre ética, estética y política exige una reflexión profunda y un enfoque equilibrado. La ética puede guiar la toma de decisiones políticas y estéticas, asegurando que reflejen los valores fundamentales de justicia y humanidad. La estética puede inspirar la creatividad política y la comunicación efectiva, generando una conexión emocional con la audiencia. La política, por su parte, puede buscar la coherencia ética y estética para ganar confianza y legitimidad. La interacción entre ética, estética y política es, entonces, un campo fértil para la reflexión filosófica y el análisis crítico. Estos conceptos no pueden entenderse de manera aislada, ya que sus influencias mutuas dan forma a la manera en que vivimos y nos relacionamos en la sociedad. Reconocer y abordar estas relaciones complejas es esencial para forjar un mundo en el que lo ético, lo estético y lo político trabajen en armonía para promover un bienestar genuino y una sociedad más justa y hermosa.

Hasta este punto, se han señalado algunas consideraciones generales sobre la ética, estética y política. Pero, ahora conviene introducir lo que hace que estos conceptos sean complejos y su valor, como horizonte teórico, para una perspectiva de estudio inter(trans)disciplinar desde las ciencias de lo complejo, que es lo que pretende plantear el presente texto. Una de las cuestiones más interesantes del pensamiento complejo y de dichas ciencias es la forma en la que se rompe lo tradicional, lo establecido y, sobre todo, las barreras entre disciplinas; esto, es algo que comprendieron muy bien Deleuze y Guattari (1985, 2002) quienes apostaron siempre por una lucha contra todo tipo de sistema.

Ese acto de apertura del pensamiento es una cuestión que refuerza la idea de una posible combinación entre conceptos, epistemes y prácticas. De hecho, para combatir todo tipo de fijación y establecimiento capitalista en el cual hubiese un inicio o fin (protocolos), estos dos pensadores propusieron el concepto de “maquina deseante”, aquella de una producción constante de deseos que nunca se detiene y, por ende, la dificultad de asumir *unos* deseos (ideas, reflexiones o rutas establecidas). Esta metáfora permite romper con cualquier tipo de canon teórico o ideal sobre un posible cumplimiento conceptual en las ciencias humanas y sociales, e incluso, en otras disciplinas.

Ahora bien, la concepción de *rizoma* (Zarta Rojas, 2022a), que estos dos autores aportan, es la expresión de unos principios que aún no se han incorporado del todo a las ciencias contemporáneas; por una parte, el rizoma se desarrolla de manera horizontal sin ningún punto de

partida, simplemente se expande; por otra parte, el que cada conexión no encuentre un inicio ni un fin, sino que es un eslabón que permite la unión entre una diversidad de eslabones. Esos principios llevan a suponer que una buena estrategia de pensamiento no puede estar atada o desarrollada bajo estructuras sólidas, ni mucho menos pretender conocer de antemano su punto de llegada, sino que la reflexión, en tiempo real, es lo que permite ir diseñando ese espacio de pensamiento e indagación que siempre será infinito e inacabado; de ahí el sentido, como se verá, de las prácticas reflexivas en las ciencias humanas y sociales, así como en los procesos de investigación.

Con esta estrategia de pensamiento, esquizoide y complejo, es que aquí se constituyó la religación entre los conceptos de ética, estética y política. No se espera agotar de ninguna forma, en cada uno de los apartados que conforman este libro, el horizonte analítico, ni mucho menos llegar a establecer tesis alguna; ellos fueron surgiendo de una constante reflexión con y sobre un amplio número de sujetos, identidades, territorios, espacios, tiempos, géneros, sexos y pensamientos en la Maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía, así como en otros programas de la Rectoría Bogotá Virtual de la Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO). Esta forma de construcción teórica, que formula eternas combinaciones gramaticales, espera no ser “captada” por el sistema; de ahí la razón de una estrategia escritural esquizoide, donde se apuesta por unas críticas al sistema, mezclando las voces de muchos, combinando ciencias sociales con filosofía y literatura, en unas cuantas páginas. Sabemos que se trata de una estrategia *otra* (en el sentido de que rompe con opciones investigativas más tradicionales), pero creemos que corresponde al estilo de lo que se ha trabajado, tanto en el Grupo de Pensamiento como en la Maestría.

La reflexión como esquizométodo (Zarta Rojas, 2022b) permite la implosión de las epistemes para combatir desde dentro, como diría Althusser (1988), cualquier dispositivo ideológico o maquina capitalista mimetizada en los diversos enfoques socioeconómicos que surgen y quieren vincular las praxis de las personas y comunidades actuales. Pero todo esto que parece estar lejos de la realidad objetiva en verdad nace de ella misma; es que las reflexiones que se ofrecen en este libro surgen, como se dijo, de muchas voces procedentes de aquellos lugares que parecen haberse relegado a una especie de política alienada, en donde la presencia del Estado apenas asoma. En respuesta a esos territorios y ciudadanos preocupados por el futuro de sus regiones fue que nació

la Maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía, en la que se han formado cientos de magísteres, que como ciudadanos hoy ocupan cargos desde los cuales luchan por generar transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales, desde sus prácticas personales y profesionales, que son siempre éticas, estéticas y políticas.

En dicha maestría, los maestros asumieron con claridad su función: ayudar a reflexionar y a pensar críticamente a los estudiantes; así mismo, facilitar que pudieran reconocer las condiciones de los contextos en los que coexisten y trabajan, para identificar las herramientas, metodologías y estrategias con las cuales impulsar o mejorar las condiciones, tanto materiales como de pensamiento en dichos territorios. Así, mediante clases, debates, discusiones y foros, durante varios periodos, los estudiantes fueron dando aquellas pistas que luego permitirían puntualizar unas posiciones (teóricas y prácticas) éticas, estéticas y políticas, en muchos casos disidentes, ocultas, pero valiosas. Muchas de las categorías que se desarrollan en este texto surgen de dichos foros y debates; por eso, la matriz (o la *matrix*) de este libro se encuentra en esas conversaciones y pensamientos emanados de ellas, con los ahora graduados como magísteres en Paz, Desarrollo y Ciudadanía que se encuentran repartidos a lo largo y ancho del territorio nacional.

Porque consideramos importante repensar y resignificar la cuestión de las relaciones complejas de las tres categorías propuestas en el texto desde el marco de la complejidad, no se puede dejar de señalar que las coyunturas sociales y educativas viven mutando (a veces no tan rápido como se quisiera) y, por tanto, la forma en la que se piensas, en, sobre y desde dichos contextos no puede ser fija ni permanente; siempre será algo provisorio, lo que implica una resignificación constante en los currículos, herramientas y dispositivos desde los cuales se revisan los problemas, y así generar investigaciones que den cuenta de los nuevos elementos que emergen de los fenómenos sociopolíticos en cuestión.

Es así como, la Maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía, habiendo cumplido un ciclo de aporte social que sería precipitado calcular<sup>1</sup>, pero que vale la pena resaltar debido al impacto que va generando en las regiones gracias a sus egresados, se transforma, debido a una resignifi-

---

1 Sin embargo, resaltamos algunas publicaciones de UNIMINUTO que muestran un camino iniciado que este texto quiere continuar: Quimbayo, A. y Suárez, J. P. (2021). Expresiones de la subjetividad desde el confinamiento Covid-19; Mora *et al.* (2020). *Buenos vivires y transiciones*; Useche, O. (2016). *Ciudadanía en resistencia*; González, L. (2015). De nuevo la vida. El poder de la Noviolencia y las transformaciones culturales, entre otras.

cación del pensar y del actuar de la Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO, en la Maestría en Paz y Gestión de Crisis. Ello resulta cercano a la forma en la que la paz se va gestando en un país que ha vivido tantos años en medio del conflicto como lo es Colombia; por esto, investigar y educar sobre las ciudadanías o el desarrollo es equidistante a hacerlo sobre la gestión de la crisis que, en términos de un pensar coherente, resulta pertinente para las condiciones actuales de nuestros ciudadanos y territorios.

De manera que, la gestión de la crisis en medio de un complejo caminar hacia la realización de la paz en nuestro país, requiere de un pensar e investigar que genere nuevas formas de abordaje, como acciones de resistencia (Useche, 2016), ante la inmensa cantidad de situaciones que se presentan en el marco de los diversos acuerdos con los que se pretende construir un país que consiga controlar la violencia y la corrupción en sus regiones más recónditas. De allí, la importancia de nuevos programas que favorezcan estudios, debates, investigaciones y publicaciones que permitan tener una panorámica sobre cómo desarrollar estrategias con las cuales intervenir, de forma adecuada, las crisis emergentes en las coyunturas que se presentan en un país tan diverso y complejo como el nuestro.

De todas formas, educar el pensamiento para producir y resignificar discursos y prácticas con las cuales se puede resistir a todo tipo de violencia nunca está de más. De manera que esta nueva apuesta por mejorar las condiciones de existencia y por una gestión que permitan el desarrollo integral y sostenible, a diversas escalas, del ser humano y sus comunidades, resulta atrayente, importante y coherente. Con este texto, queremos ser partícipes de dicho proceso abriendo espacios para la reflexión constante.

Con todo lo anterior, la presente obra se ofrece como una herramienta que los profesionales, investigadores, egresados y estudiantes de cualquier área del conocimiento pueden consultar y usar en beneficio propio o de sus territorios y comunidades. En todo caso, este texto no sigue ningún linealidad, canon o jerarquía; se constituye como dispositivo para explorar los conceptos de otra manera: se enfoca en las reticulaciones que estos puedan tener, lo cual permite que el texto este siempre abierto a la interpretación o a la multiplicidad de conexiones teóricas y prácticas que puedan surgir desde su lectura. Es un libro que quiere abrir derroteros, no sentar cátedra ni dictaminar enfoques.

Finalmente, hay que mencionar al Grupo de Pensamiento en Estudios Complejos que comenzó en 2023, desde la Maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía, con el fin de empezar a gestar estudios inter(trans)disciplinarios que, desde una perspectiva *indisciplinar*, contribuyan a generar otras formas de pensar y desafíen el orden, las metodologías y las dicotomías de las disciplinas contemporáneas, invitando también a una escritura creativa, a la innovación y a una vida intelectual “lejos de orden y cerca del caos”. Este libro es su primer aporte a ello.

En síntesis, y recapitulando lo expresado al comienzo de esta introducción, señalamos que el *objetivo o propósito* de este libro es reflexionar alrededor del encuentro entre la ética, la estética y la política, en tanto que es un campo fructífero, aunque complejo, para la investigación y el debate. Ellas son categorías y campos de reflexión y práctica, en apariencia distintos, pero entrelazados, que se vinculan de formas recónditas y complejas y, en ocasiones, tenues e inesperadas. Por ejemplo, el modo como percibimos lo bello, lo correcto y lo político no sólo interviene en nuestras decisiones personales, sino, asimismo, en la formación de grupos, sociedades y sistemas gubernamentales.

La ética, que trata de las cuestiones morales y de los principios que gobiernan la conducta humana, es la base sobre el cual se edifican tanto la política como la estética. La política pretende instituir sistemas de gobierno, leyes y normatividades que susciten el bienestar y la justicia social, y que, a menudo, manifiestan los valores de una comunidad y su idea de lo correcto y justo. Por otra parte, la estética se ocupa de la inteligencia y apreciación de la belleza y la armonía, tanto en lo artístico como lo cultural, pero además de esas vivencias, percepciones y reflexiones que acontecen en las acciones cotidianas, que crean sensaciones y emociones (positivas o negativas) en cada uno de nosotros y en nuestros contextos. La ética influye en los dictámenes estéticos al fijar lo que es aceptable o rechazable, desde un punto de vista moral, en la expresión sensible, artística y cultural. No obstante, las relaciones existentes entre las tres disciplinas no siempre son armoniosas. Habrá conflictos cuando los valores éticos choquen con las opciones estéticas o políticas. Estos elementos, situados en el contexto de los aprendizajes generados en el grupo de pensamiento y la maestría, serán objeto de reflexión y prospectiva en este texto.

# CAPÍTULO 1

## Ética, estética y subjetividad

### Ética como estética de la existencia<sup>1</sup>

*“Que nada nos defina. Que nada nos sujete.  
Que sea la libertad nuestra propia sustancia”.*  
(Simone de Beauvoir)

Al enfrentar, en nuestra vida personal y en el quehacer profesional, los problemas éticos es normal cuestionarse sobre la diferencia clave entre las éticas de hoy y las tradicionales: la pretensión de un fundamento racional. En la historia filosófica existen varios intentos: Aristóteles y Kant, por ejemplo, proponen modelos para ello. No obstante, todo se torna muy complejo en el panorama filosófico actual, donde incluso se piensa que la ética no se puede fundamentar de modo racional; a lo más, se la podría justificar. Sin embargo, se siguen buscando modos de abordaje para los problemas morales y se construyen propuestas éticas. Eso hace Foucault: siguiendo el enfoque genealógico de Nietzsche acude a la historia para

---

1 Algunas de las ideas de este apartado, al ser fruto de un amplio proceso de reflexión e investigación, así como de diálogo entre los autores, pueden aparecer, en versiones preliminares, en el blog *Praxeología: cuestión humana*: <https://carlosjuliao.blogspot.com/>.

proponer modelos de técnicas de subjetivación y deducir desde allí una *ética* que él plantea como *estética de la existencia*<sup>2</sup>.

Si la filosofía es una forma (estilo) de vida, entendemos que remite de modo inexorable a la categoría *epiméleia* (del verbo griego *epimeleisthai*: cuidado, vigilancia, solicitud, diligencia, gobierno, dirección, conducción, desvelo...), es decir, al cuidado de uno mismo, de los demás, de lo que nos rodea, de los valores y de lo trascendente. Filosofar consiste en un proceso vital y permanente: hacer de la vida una obra de arte y convertir la ética en una estética de la existencia, rompiendo, de ser necesario, con estructuras, sistemas, poderes, reglas, dogmas, hábitos, normas o ritos instituidos.

En ese sentido, la filosofía como “cuidado de sí mismo” es la conformación de uno mismo como sujeto moral, desde su propia condición y sus contextos; por eso es una práctica, un quehacer, un modo de ser, un estilo de vida, una forma de conducirse, un *êthos* que implica una resistencia ética y estética para no dejarse someter por los juegos de saber, verdad y poder que imponen las normas y códigos; se trata de una auténtica *ethopoiesis* (formación del *êthos* o del sujeto), expresión que debemos a Plutarco, recuperada por Foucault (2010a, p. 83), que convierte a la ética en la praxis parresiástica de la libertad, que facilita liberarnos del totalitarismo instalado por doquier, incluso en nuestros cuerpos y mentes, y construir así nuestra propia moralidad. Se trata también de “corregir la mirada” para observar lo que debe observarse y actuar para que la vida sea estéticamente ética y éticamente estética. Sólo así, la filosofía (saber), como estilo de vida (praxis), convierte el cuidado de sí (ética/estética) en solicitud por los otros (política), en custodia del mundo, lo no humano y las cosas (ecología), y en atención a la relación con lo trascendente (espiritualidad).

---

2 El concepto de estética de la existencia surge al final de la vida y obra de Foucault, como resultado de su trayectoria intelectual. Su pensamiento ha sido dividido en tres etapas: arqueológica [que comprende: Enfermedad mental y personalidad (1954), Historia de la locura en la época clásica (1961), El nacimiento de la clínica (1963), Las palabras y las cosas (1966) y La arqueología del saber (1969)], genealógica [con El orden del discurso (1971) y Vigilar y castigar (1975)] y ética [Historia de la sexualidad, publicada en cuatro tomos: Tomo I. La voluntad de saber (1976), Tomo II. El uso de los placeres (1984), Tomo III. La inquietud de sí (1984) y Tomo IV. Las confesiones de la carne (2019)]; pero además están sus últimos cursos: La hermenéutica del sujeto, El gobierno de sí y de los otros; estas tres etapas giran en torno a tres ejes conceptuales centrales en su obra: saber, poder y subjetivación. Si bien Foucault, en su última etapa, desplaza su interés por los problemas del saber-poder, para centrarse en lo ético, esto no significa que varíe su búsqueda filosófica ni que los temas del poder y el saber no tengan que ver con la ética. Al contrario, hablar de subjetivación implica la cuestión del poder, porque es una forma de poder lo que transforma a los individuos en sujetos; la misma categoría “sujeto” supone una sujeción.

Por otra parte, comenzando en Sócrates, el oficio del filósofo ha consistido en guiar a los sujetos hacia la verdad para que cuiden de sí mismos. Establece así la relación entre la verdad y el cuidado de sí mismo, entre la parresía y el guiar a las personas, dado que la primera se enfoca ahora en la necesidad del individuo de captar la verdad y transformar su propia existencia. La filosofía es una estética de la existencia, pero no prescribe nada. Por eso, el riesgo inherente a esta postura ético-estética es una planificación exagerada de la existencia y de sus posibilidades. Algo así como construir con uno mismo una relación instrumental, procurando un poder y control sobre la propia persona, para lograr una imagen ensalzada de sí mismo, en una obsesión por alcanzar los objetivos propuestos. Se requiere de una ética que permita ser permeables a la sorpresa de los sucesos, a la aceptación los deseos y fuerzas que nos atraviesan y a dejarnos importunar por ellos: es mejor dejar que la vida se vaya creando en la medida en que se existe.

Desde estas incitaciones, aquí se pretende plantear la cuestión de la ética como una estética de la existencia, a partir de una interpretación de la obra de Foucault, asumiendo que, para él, la filosofía gira en torno a la ética, pues allí están sus preguntas más inevitables. Y la ética, a su vez, se comprende como parte de esa preocupación por uno mismo, donde es fundamental la relación consigo mismo y con el otro. En Nietzsche y Foucault, la estética tiene una condición ontológica y antropológica que permite superar el campo de la estética clásica y la cuestión del arte; es una estética ontológica o, en otras palabras, una teoría de la creación, configuración e innovación, ya no solo de las obras de arte, sino ante todo de la realidad (mundo, sociedad y sujetos). Desde ellos, se puede soñar en que el filósofo se convierta en modelo de la existencia y la filosofía en una práctica de sí mismo y en un compromiso para que el otro también cuide de sí (Rojas, 2001). Imaginar un filósofo comprometido con la realidad que vive, algo vital si uno cuestiona el papel de la filosofía en el mundo de hoy.

Hay que pensar y ver las cosas de otra forma: “Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando” (Foucault, 2008, p. 12). Lo que lleva a la pregunta de si la filosofía no es dicho quehacer crítico del pensamiento sobre sí mismo. Uno se cuestiona: ¿será eso lo que bullía en la mente de Foucault al decir que había que *pensar de otro modo* para distanciarse de sí mismo?

Miller (2011, p. 358) nos dice que, en el curso de la investigación que dio origen a su libro, se vio forzado “a adjudicar a Foucault un *self* persistente e intencionado”, como si detrás de los múltiples desplazamientos de su obra existiese una indagación “estructurada teleológicamente” que inspira su *praxis*. En ese cruce entre pensamiento y existencia<sup>3</sup> hay, para él, un *ethos*, que constituye la clave interpretativa de la obra global de Foucault y sería la expresión valiente de una existencia que asume la misión de convertirse, de pensar de otra forma, de “desarrollar (su) legítima rareza”, gracias a un trabajo, intenso y doloroso, de análisis de sí y de configuración de su propia existencia. Y por eso, se lo asume acá como eje de esta reflexión sobre la ética que supone que el filósofo vive coherentemente lo que postula.

## Aclarando los conceptos

Como ocurre con la mayoría de las categorías filosóficas, ética-moral, estética, sujeto y existencia son conceptos polisémicos, con una larga historia y mucha carga contextual. El acercamiento a ellos será primero etimológico, para luego ahondar en lo histórico y filosófico generado sobre ellos. De entrada, se señala que diferenciar entre los términos ética y moral es algo estipulativo<sup>4</sup> y que nada impone un sentido para ellos: ni su etimología ni la tradición filosófica.

---

3 Es importante saber que Miller plantea un entrecruzamiento entre un “autor”, su vida y su “obra” (se ponen aquí entre comillas aquellas identidades que Foucault consideraba no naturales, sino fabricadas). Hay varias ideas de Foucault que Miller entreteje en su libro: la búsqueda de un discurso original (fuera del ámbito sartreano), la militancia comunista, las lecturas de Kant, Sade, Nietzsche, Heidegger, Bachelard, Dumézil, Bataille, Blanchot, Artaud, Deleuze, etc., los vestigios de mayo del 68, la acción en el GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones), sus andanzas en la comunidad LGBTQ+ de San Francisco, sus prácticas sadomasoquistas, su atracción por ciertos temas (poder, sexualidad, sujeto, técnicas de construcción de sí), la amenaza del sida y la misma muerte de Foucault.

4 Toda estipulación requiere un propósito para que tenga sentido. Por ejemplo, con frecuencia se afirma que el comportamiento ético (afirmación de la conciencia autónoma y la autenticidad individual) debe valer más que lo moral, (esfera del cumplimiento de reglas impuestas por la sociedad). Así no se lo entiende acá: aunque se asuma el significado de ambos conceptos de esa forma, no se afirma mayor valor de una u otra, porque se entiende que en nuestras sociedades no existe clara oposición entre lo social y lo individual; es decir, se asume un paralelismo entre ellos. Algo así como cuando Ricoeur afirma: “De modo convencional, reservaré el término de ética para la aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas, y el de moral para el campo de lo obligatorio, marcado por las normas, las obligaciones, las prohibiciones, caracterizadas a la vez por una exigencia de universalidad y por un efecto de coerción” (2006, p. 241). O sea que las acciones consideradas buenas lo son desde lo individual y no desde los deberes sociales, que abrigarían ese alcance de sujeción del que habla Ricoeur. O,

La palabra *ética* proviene del griego; dos etimologías complementarias son posibles. La primera señala que proviene de ἔθος con el sentido de hábito, costumbre, estar acostumbrado, como cuando Aristóteles afirma en la *Ética nicomáquea*: “Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito” (1179, b21), en donde hábito se opone a naturaleza. La segunda proviene de ἦθος (*êthos*) que significa carácter, y que Aristóteles vincula con ἔθος, “hábito o costumbre”: el carácter se forma a través del hábito o la costumbre<sup>5</sup>. Posiblemente el término *ética* habría pasado con análogos sentidos al latín de no ser por Cicerón que añadió la palabra *moral*<sup>6</sup>, como dice el comienzo de su tratado *Del destino*: “Sobre lo que atañe a las costumbres, aquello que los griegos llaman ἦθος, mientras que nosotros solemos llamar a esa parte de la filosofía ‘el estudio de las costumbres’, pero conviene llamarla ‘moral’ para que se enriquezca la lengua latina” (Cic. Fat. 1,1). Se refería, pues, a la disciplina filosófica que estudia las costumbres; por lo que, en el sentido original, *ética* y *moral* serían sinónimos, pues ambas se refieren a dicho estudio.

El término *moral* proviene entonces del latín *mos*, *moris*, que quizá surja de la raíz *ma-* medida, y que sería como aquella regla de vida que mide o guía; de ahí proviene manera, en el sentido de costumbre, modo, uso o práctica. De esa raíz viene el término *moralis*, referido a los modales, y el adverbio *moraliter*, que significa de modo característico. En resumen, ambas etimologías pueden conducir a “carácter”, “morada” o “costumbre”. Y *moral*, como “ciencia de las costumbres”, fijó lo que luego serían “ciencias morales” (opuestas a las naturales), que no comprendían sólo lo que hoy llamamos moralidad, sino las costumbres y la sociedad en sentido amplio, encerrando lo que son hoy “ciencias sociales” (política, psicología, historia y economía), y también mucho de lo que llamamos “humanidades”. Este uso preponderó mucho tiempo pues, incluso para Adam Smith, el estudio de la economía formaba parte de las “ciencias morales”.

---

como señala Dworkin, “los estándares morales prescriben cómo debemos tratar a los otros; los estándares éticos, cómo debemos vivir nosotros mismos” (2010, p. 13, traducción propia).

- 5 Curiosamente, la palabra griega ἦθος, la otra posible raíz del término *ética* (y asimismo de *etología*), también significaba “lugar acostumbrado”, “morada”, “refugio”, “guardia”; así, por ejemplo, la usa Homero.
- 6 Recordemos que la filosofía romana procedía de la griega, y ellos no tenían un vocabulario filosófico similar al que se había desplegado en Grecia a lo largo de varios siglos; tenían que traducir los conceptos griegos o acuñar nuevos. Cicerón asumió esta segunda opción y fue seguido por Séneca.

No obstante, en la actualidad, ética y moral significan y se refieren a esferas o niveles del saber diferentes. La *moral* tiene que ver con el nivel práctico o de la acción, por eso responde a la pregunta: ¿qué debo hacer?, y posee un carácter *prescriptivo*, legal, impositivo, coercitivo y punitivo. La *ética* remite al nivel teórico o de la reflexión; sus cuestiones son de este tipo: ¿qué es la moral?, ¿cómo se aplica esta reflexión en la vida cotidiana? Por eso su carácter es *axiológico*; su fundamento es el valor, no aquel impuesto desde el exterior, sino el revelado como fruto de la reflexión de un sujeto. La moral sería el conjunto de principios, criterios, normas y valores que dirigen nuestra conducta, a la manera de una brújula que orienta e indica el norte de la existencia; es práctica, pero histórica, y está presente en todas las sociedades, las cuales se encargan de transmitir sus normas de generación en generación. A la ética le corresponde razonar y fundamentar de modo reflexivo el conjunto de principios o normas que conforman la moral; en ese sentido, se trata de aquello que, sobre las normas y principios morales, un sujeto ha esclarecido y adoptado en su propia concepción vital. Es decir que la diferencia central entre ellas es que la moral posee una base social, como normas establecidas y, como tal, ejerce una alta influencia en el comportamiento de cada uno de sus miembros (sea algo exterior o desde el inconsciente). En cambio, la ética brota como tal en el seno de un sujeto personal, como efecto de su propia reflexión y elección (desde su conciencia y voluntad)<sup>7</sup>.

En síntesis, las nociones de ética y de moral que poseían los antiguos eran mucho más vastas que las nuestras. Es comprensible, entonces, que el campo de la moralidad y el objeto de estudio de la ética, hayan cambiado históricamente (en el fondo varían de teoría en teoría, pues lo que entiende, por ejemplo, el aristotelismo es mayor que lo concebido por el kantismo). Y la ética o filosofía moral, a modo de disciplina filosófica, es hoy mucho más concreta o restringida, en comparación a como los griegos la pensaban (Aristóteles la pensaba como una parte de la política, mientras que hoy se dice que son áreas confrontadas).

Por su parte, la palabra *estética* se deriva del griego *αισθητικός*, que se traduce por sensación, aunque también significa percepción. Surge de la distinción entre los *noetha* (actos derivados del pensamiento) y los *aistheta* (hechos procedentes de la sensibilidad). Así, distinguimos dos categorías de saberes: el racional y el sensible. Entonces, ¿qué es estética? Sería la teoría de la percepción o de la facultad de percibir; o mejor,

---

7 Vale la pena señalar que, para equiparar hoy ambos conceptos, en el sentido antiguo, como disciplinas filosóficas, habría que decir “filosofía moral” como equivalente a ética.

sobre la facultad de poseer percepciones sensibles, así como la teoría de la sensibilidad en tanto facultad de tenerlas. No podemos olvidar, como lo señala Heidegger, que

La estética toma a la obra de arte como un objeto, a saber, como objeto de la αἴσθησις, de la percepción sensible en amplio sentido. Hoy a esta percepción se le llama vivencia. La manera como el hombre vive el arte debe dar una explicación sobre su esencia. La vivencia no es sólo la fuente decisiva que da la norma para el goce del arte, sino de la creación artística. Todo es vivencia. Sin embargo, quizá es la vivencia el elemento en que muere el arte. La muerte sucede tan lentamente que necesita algunas centurias. (2012, pp. 56-57, cursivas propias)

Es como percibir con los sentidos, es decir, el conocimiento sensorial. Así la usa Kant en su *Crítica de la razón pura*. La palabra estética significa hoy, para todo el mundo, “teoría de lo bello”, o incluso, “teoría del arte y de la belleza”. La emplea por vez primera, en ese sentido, un filósofo alemán, casi contemporáneo de Kant, Baumgarten quien se basa, para darle este nuevo sentido, en Platón y Aristóteles, que vinculaban la palabra *estética* con la capacidad de percibir la belleza y su influencia sobre la mente, en el momento de comprender la realidad y emitir juicios estéticos sobre ella, consolidándose como una observación, desde un ángulo artístico, regido por los principios culturales de lo bello. Sin embargo, el primer paso para comprender mejor la naturaleza y el campo de lo estético es diferenciar entre la belleza y las innumerables otras cualidades estéticas posibles y no identificar de modo estrecho estética y belleza<sup>8</sup>.

La palabra se ha vuelto hoy una cantilena habitual; no obstante, rara vez se emplea en su real sentido, banalizándose, supliendo palabras como estilo, identidad e imagen. Santayana dice que “Hoy en día el término ‘Estética’ no es sino una palabra imprecisa, últimamente aplicada en círculos académicos a todo lo que tiene que ver con objetos de arte o con el sentido de la belleza” (2006, p. 71). Y Blanco indica que “la estética está de moda [...] Se habla de ella por todas partes: se alude a la ‘estética’ de un coche o de un gol, los centros de cosmética se llaman ‘estéticas’ o se dice que alguien se ha hecho la ortodoncia o puesto lentes de contacto ‘por estética’” (2001, p. 7). Pero, detrás del fenómeno, hay un saber. Si

8 La radical apertura del arte actual muestra una gran variedad de modalidades estéticas que indican que la estética ha sobrevivido al postmodernismo “antiestético” en esta era del pluralismo artístico.

tomamos, solo como punto de partida, la definición del Diccionario de la Real Académica Española - DRAE (“Ciencia que trata de la belleza y de la teoría fundamental y filosófica del arte”) que hace pensar en que según lo que se entienda qué es la filosofía, se dará un sentido a la estética. Si la filosofía es un estilo de vida que, como actividad pensante, permite *unir* todos los objetos, o entes, a la conciencia del filósofo, la estética sería entonces el ámbito donde se conectan los entes sensibles físicos con los valores y sentimientos (Zántoyi, 2002). Partiendo de lo percibido, habría en el sujeto una valoración, es decir, una actitud de adhesión o de rechazo, dado que cada valor tiene su contravalor o “disvalor”. Así, las nociones de sentido y valor, y su interrelación, serán factores determinantes para dilucidar el concepto de estética. Siguiendo a Zántoyi se asume que el saber estético permite unir el sentido con los valores y sentimientos. La realidad sensitiva, tangible, establecida por la forma, es la raíz del conocimiento sensible, del cual parten los valores, pues como lo señala Santayana, “la experiencia estética es tan amplia y fortuita, y recubre toda la vida tan ligeramente, que como la vida misma se expone a la reflexión desde perspectivas divergentes” (2006, p. 72). Es decir, todo lo percibido puede ser pensado mediante la estética: como filosofía de los sentimientos causados por las sensaciones reflexiona sobre la belleza, pero también sobre otras categorías estéticas como lo trágico, lo cómico, lo grotesco, lo sublime, etc., rebasando a la filosofía de la belleza y del arte.

Toda la obra heideggeriana está atravesada, como un *leitmotiv*, por la idea de que la verdad no es solo una propiedad del saber enunciada en un juicio, sino que es una propiedad del ser mismo. Ya con Parménides surge dicha idea, pero fue desechada por los mismos griegos y luego encubierta por la tradición filosófica ulterior: “[...] Llamamos verdadera no sólo a una proposición, sino también a una cosa, por ejemplo, oro verdadero a diferencia del falso” (Heidegger, 2012, p. 40). En otras palabras, el concepto “verdad” adquiere el sentido de autenticidad. Por eso el ente será verdadero sí es auténtico, si se ofrece tal cual es, por lo que la verdad y el ente serían la misma cosa. Así, lo que Heidegger resalta es que inicialmente la verdad tuvo un sentido ontológico que pronto fue sustituido por su noción lógica. Entonces, pese a que la estética heideggeriana tenga la tonalidad que le imprime la sistematicidad de su filosofía, no se puede olvidar esa corriente intelectualista en la estética que identifica el arte con la verdad, asignándole un cierto alcance metafísico<sup>9</sup>:

---

9 Es decir que cualquier ontología es fenomenología, pues tras el fenómeno no hay nada y si hubiera que develarlo es porque este siempre se esconde.

La obra surge según la representación habitual de la actividad del artista y por medio de ella. Pero ¿cómo y de dónde es el artista lo que es? Por medio de la obra; pues decir que una obra enaltece al maestro significa que la obra, ante todo, hace que un artista resalte como maestro del arte. El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista. (Heidegger, 2012, p. 21)

Y si la obra de arte es la propia existencia realizada estéticamente, en tanto ella sea auténtica, será verdadera.

Aunque luego se profundizará en ello, aquí se asume lo que Wittgenstein (2000) aduce al aseverar que “ética y estética son lo mismo” (6421c), o literalmente “son Uno” (*sind Eins*); esto lo dice cuando señala que la ética es trascendental<sup>10</sup>. Y dicha *trascendentalidad* de la ética (y, por ende, de la estética), que asimismo se afirma de la lógica, reenvía a un “sujeto” que no existe más allá de las fronteras mundanas, sino que se establece él mismo como “límite del mundo”. Lo trascendental es, pues, el límite (y la persona como “sujeto” de ese límite, o *sujetada* a él)<sup>11</sup>. Por eso, lo ético y lo estético, siguiendo con Wittgenstein, son inexpresables. Wittgenstein planteó en su *Tractatus* que existen entidades de las que no se puede hablar, aunque si podemos *mostrarlas*, entre ellas, la ética. Todo está en la representación. No pueden construirse proposiciones al respecto; sin embargo, contenido y representación han de encajar. Entonces, la diferencia entre ética y estética, puesto que son lo mismo, es muy tenue, y Wittgenstein aquí cita a Schiller: “Sería es la vida, alegre el arte” (*Wallensteins Lager*, Prólogo). Y luego, aclara señalando que la existencia buena consiste en un modo de contemplar: “La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. No es otra cosa la conexión entre arte y ética” (1982). A la inexpresividad y mutismo de lo ético concierne “lo mismo” respecto a lo estético. En efecto, el milagro estético es la existencia. “Que exista lo que existe”. Por eso hay que percibir (contemplar) la existencia y el mundo con una mirada feliz: “es la experiencia de ver el mundo como un milagro”, añade Wittgenstein (1995) en su extraordinaria *Conferencia sobre ética*.

10 El que la afirmación quedara entre paréntesis, como derivación, o que, más allá de una proposición primordial, implicara tres subdivisiones, señala lo que él pensaba que faltaba decir; Wittgenstein juzgó que debía referenciar dicha relación, aunque el *Tractatus* no era el lugar adecuado para desplegarla.

11 Ese respeto por los límites se entiende desde la noción de silencio en Wittgenstein. Cuando uno llega a los límites de lo decible, lo no-dicho, lo que resta al otro lado, es destacado justamente por el silencio; y eso supone que es la imaginación la que tiene que actuar en ese momento.

¿Por qué esta referencia aquí a Wittgenstein? Simplemente porque permite introducir los otros conceptos, que son igualmente complejos de definir, aunque al mismo tiempo simples de comprender en lo cotidiano, pues se vuelven uno solo: existencia y sujeto o persona.

Primero, la *existencia* que para él es un milagro y, añadimos, un problema. En filosofía, la existencia es, comúnmente, la realidad de una entidad. Este concepto se confronta con el de esencia y se lo relaciona con el de substancia; para Aristóteles cuando la existencia está unida con la esencia estamos ante un ser (de él podemos saber *qué* es, precisamente, porque sabemos que *es* o *existe*)<sup>12</sup>. La palabra existencia viene del término latino *existentia*, derivado tardío del verbo *existere*, compuesto de *ex-* (fuera) y *sistere* (detenerse) o *stare* (estar derecho) significando “salir, aparecer, mostrarse”; o simplemente “ser, estar”. Así, desde su etimología, la palabra existencia expresa “lo que está ahí” o mejor, “lo que está afuera”; por eso es equiparable a la realidad (Ferrater Mora, 2002, p. 1165). A partir de esta aclaración etimológica, conviene ahora centrarse en la perspectiva existencialista referida a la *conciencia de existir* como condición esencial del hombre.

La vida del ser humano, en tanto ser racional, siempre lleva a una reflexión crucial: el sentido de su existencia, al tener que enfrentar la realidad incuestionable del misterio, tanto del nacimiento como de la muerte individual. Las primeras respuestas se hallan en la dimensión mágico-religiosa de toda cultura. Cuando surge la reflexión filosófica, brotan diversas ideas sobre la condición específica de la existencia humana (junto a la idea de trascendencia y lo religioso). Por lo general, se enfocaban a cierta elevación de *lo humano* frente a los demás seres considerándolo trascendente después de la muerte. Pero un nuevo planteamiento surge con la Modernidad, cuando la conciencia se vuelve el dato esencial de la reflexión filosófica (el “*Pienso, luego existo*” cartesiano); el ser humano deviene sujeto, por lo que la reflexión existencial adquiere una nueva dimensión, que se puede sintetizar en:

- a. La recuperación de la metafísica y de la trascendencia, aceptando las ideas innatas y, por ende, a Dios; lo existencial conserva su carácter trascendental y religioso (racionalismo).

---

12 No se olvide que estos debates ocurrieron durante la Edad Media y para comprenderlos adecuadamente hay que considerar los significados y cambios de sentido de esos términos filosóficos básicos como son: esencia, existencia, substancia, ente, ser, e incluso, persona, ousía, quiddidad, hipótesis. En todo caso, siempre tenían que ver con la cuestión ontológica de la llamada “relación entre la esencia y la existencia”, primero de Dios y luego de las criaturas.

- b. El reconocimiento de que la metafísica es imposible (empirismo) y de la necesidad de lo trascendente desde la propia conciencia del individuo sobre su acción moral (Kant), lo que da curso, por un lado, al idealismo y, por otro, a la reflexión sobre la condición social humana (Locke, Rousseau, Hobbes), propias de la Ilustración (triumfo de la razón).
- c. La armonía sujeto-objeto en una dialéctica de lo Absoluto, concebida como sujeto y proceso ideal (Hegel), donde surge lo individual, pero se diluye en la unidad trascendental eterna (monista), y en el ideal socio-moral que se concreta en el Estado.
- d. La conformación del sujeto como efecto de los contextos materiales de su existencia (marxismo), que llegará a una conciencia social desplegada en una humanidad sin clases y sin requerir del poder estatal.
- e. El análisis fenomenológico del existir humano que se concreta en una escuela de pensamiento (existencialismo). Adoptando el método fenomenológico, diversos pensadores asumen como centro de su reflexión la cuestión de la existencia humana.

La urgencia de sentido siempre es la misma, pero hoy, ya no bastan las acostumbradas respuestas religiosas o filosóficas basadas en dogmas, en mitos enfocados a atenuar la angustia existencial y el temor a morir, o en metarrelatos no confirmados por la experimentación directa. En la actualidad, las ciencias ofrecen un sistema explicativo más poderoso, el consumismo, un sistema de valores más atrayente. Y, sin embargo, la cuestión filosófica del sentido de la existencia sigue vigente, desde que Kierkegaard la desarrolla. Como lo afirma Arendt:

Al sistema hegeliano, que pretendía aprehender y explicar el “Todo”, opuso el “singular”, el hombre individual para el cual no había lugar ni sentido en ese Todo dominado por el Espíritu del mundo. En otras palabras, Kierkegaard parte del abandono del individuo en un mundo completamente explicado. Pues la contradicción es permanente entre el mundo explicado y el individuo, dado que la pura facticidad de su existencia en su carácter de azar (el hecho de ser precisamente yo y ninguna otra persona, de que precisamente yo soy y no estoy privado de ser), no puede ser previsto por la razón ni puede reducirse a una cosa puramente pensable. (1968, p. 56)

Y así queda planteado, para siempre y cada cual, el problema de la existencia: estoy seguro, con total evidencia, de esta existencia que soy, a diario, y que no puedo aprehender con mi razón. Mi tarea vital y permanente, será devenir un ser existente y consciente, es decir, *llegar a ser sujeto*. Y las verdades alcanzables, solo se entenderán como “verdades del sujeto”, no conocibles como objetivas. O sea que existencia se comprende como experiencia, modo histórico-social de conformación del sujeto, y no como vivencia solipsista, cuestión trascendental: se reemplaza la idea esencialista del sujeto y su existir por una mirada de la subjetividad como algo múltiple, contingente, relacional, compleja, performativa y contextual (del sujeto-sustancia al sujeto-forma).

### La cuestión de la subjetivación

El uso que damos al concepto *sujeto* parece señalar que se trata de lo que somos cada uno de nosotros; sin embargo, se usan otros términos, en la cotidianidad y en el ámbito académico, para referirnos a nosotros: ser humano, hombre, persona, individuo, *Dasein*, entre otros. Términos que no son sinónimos porque cada uno de ellos es una metáfora que designa algo particular que se quiere revelar. Por eso, la pregunta que hay que plantearse aquí es: ¿qué llevó a usar las categorías sujeto y subjetividad para representar lo que somos? Y si son metáforas, ¿qué señalan de cada ser que somos? Conviene revisar un poco esa historia.

Al parecer, la práctica gnoseológica de la modernidad usó el término sujeto, confrontándolo a objeto, pues se pensaba que conocer es aquel proceso mediante el cual un sujeto aprehende un objeto. Es decir, sujeto representaba al ser humano en actitud cognitiva; de hecho, al principio se decía “sujeto cognoscente” (ante un “objeto conocido o por conocer”), si bien luego se da por hecho y se quita el calificativo, reduciendo la expresión a *sujeto*. Empero, este planteamiento pronto va a ser cuestionado por pensadores como Nietzsche, Marx, Dilthey, Heidegger, señalando lo falaz de la *pretensión objetivista* del sujeto cognoscente que realiza la ciencia. A partir de ello, el *sujeto cognoscente*, en tanto metáfora de sentido, obtiene otra tonalidad: empieza a ser considerado, ya no como un sujeto en abstracto, sino como alguien situado y determinado por su contexto. Y se empieza a asignarle otros rasgos a dicha metáfora: un sujeto que es corporeidad, constituido por diversos “ingredientes”, que no es una entidad sólo racional y, mucho menos, que su razón sea “pura”.

Así, la categoría “*sujeto*” ahora se aplicará al ser humano en tanto ser que conoce, pero que también siente, padece y, sobre todo, actúa.

Por eso, se comienza a distinguir entre el sujeto como *sujeto-paciente*, o como *sujeto-agente*<sup>13</sup>. *En el primer sentido, sujeto es cualquier ser humano que percibe y sufre acciones, situaciones y contextos independientes de él, pero que lo determinan. Es el sentido que asume Althusser:*

El individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, además, participa de ciertas prácticas reguladas, que son las del aparato ideológico del cual “dependen” las ideas que él ha elegido libremente, con toda conciencia, en su calidad de sujeto. (1988, p. 37)

En otras palabras, es la ideología la que conforma a los individuos como sujetos<sup>14</sup>. En cambio, si enfatizamos el otro sentido como sujeto-agente (*sub-jectum*, soporte, lo que sustenta), el sujeto puede pensarse como quien realiza acciones, genera situaciones e incide en los contextos, cambiándolos, resistiéndose ante ellos o sosteniéndolos; aquí el sujeto sería responsable de sus acciones. Así lo entiende Ricoeur: “Yo puedo decir, yo puedo hacer, yo puedo contar y contarme, yo puedo atribuir(me) responsabilidades, yo puedo recordar, yo puedo prometer” (2006, p. 127). En ambos casos se trata de una metáfora que enfatiza ciertos rasgos: primero, se destaca que somos pacientes (“estar sujetado”) o agentes (sujeto que está debajo y que sostiene), o ambos; segundo, se subraya que no somos entes pre-dados, ni siquiera sujetos cognoscentes<sup>15</sup>, sino seres *encarnados* con aventuras o experiencias. Es en nuestra corporeidad donde se padecen sensaciones y situaciones; es mediante el cuerpo como se reacciona o se realizan acciones. Por ser corpóreos somos sujetos.

13 Esto parece corroborarlo su origen etimológico: sujeto en el sentido de lo paciente (suiectus, amarrado, lo que está sometido); así, se considera que sujeto significa estar sujeto, sujetado, en estado de sujeción.

14 Incluso Althusser considera que los individuos no existen, son “humanos abstractos”; la ideología nos da un nombre y nos traza formas de comportarnos, de actuar y de decidir. Así que, pensar al sujeto como agente, como sujeto de derechos o dueño de sus actos, es, en realidad, algo que la misma ideología nos hace creer.

15 Vale la pena destacar que, si la modernidad pensó al sujeto solo como cognoscente, en la época contemporánea, ni siquiera Ricoeur resalta la capacidad de conocer. Es que la noción actual de sujeto no solo critica la ilusión racionalista, sino que a veces invisibiliza el factor cognitivo.

Por eso, se puede decir que *sujeto* es la categoría que designa a cada ser humano en tanto que es cuerpo, instinto, sensibilidad, deseos, pasiones, inconsciente, capacidad racional y capacidad de acción, que padece y actúa en permanente interacción con otros sujetos, viviendo y produciendo experiencias. Y *subjetividad* sería la activa forma de ser que cada uno configura de sí mismo y que es conformada en esa permanente interacción con otros y realización de experiencias, que se manifiesta en las formas de existir, de actuar y de ubicarse ante sí mismo, la vida, los otros y el mundo o realidad. Como dice Deleuze, “la lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis (2008, p. 139).

Ahora bien, ¿a qué llamar procesos de subjetivación? Sencillamente, y desde el concepto mismo de *sujeto*, en cuanto paciente, la expresión *procesos de subjetivación* designaría aquellos procesos (técnicas, dispositivos) que inciden en un sujeto y conforman su forma de ser. Y en cuanto agente, indicaría aquellos procesos (técnicas, dispositivos) mediante los cuales el sujeto se configura. Ambos procesos no se dan en planos distintos, sino que se complementan. Y el proceso principal de subjetivación, dado que comprende todos los demás, es *vivir un modo de vida propio*.

Otro concepto que tiene que ver con la cuestión de la subjetivación es el de *identidad*, término que proviene de “idéntico” y éste del latín “*idem*” que significa lo mismo (en griego, αὐτὸ); así, idéntico se dice de algo cuando es lo mismo que otro con lo que se compara. La tradición filosófica, desde el enfoque de Parménides, Platón y Aristóteles, se orientó por un axioma lógico-ontológico al comparar una cosa con ella misma: “Todo ser es idéntico a sí mismo pese a sus accidentes o sus cambios” (A es A), que se complementa con un segundo principio, el de no-contradicción, que afirma que: “Ningún ser es idéntico a algo distinto de sí mismo” (A no es  $\neg A$ )<sup>16</sup>. De ahí que, lo que está en juego cuando algo se define es diferenciar para afirmar, evitando el caos que supondría pensar dos cosas distintas como si fueran la misma. Actualmente, la cuestión de la identidad conserva los mismos dos rasgos del afirmar algo y a la vez diferenciarlo o delimitarlo; pero ya no es una cuestión

---

16 Estos dos principios, formulados tácitamente por Platón, y abiertamente por Aristóteles, responden al reto del relativismo sofista que, basado en Heráclito (si todo cambia, todo ser es diferente de sí mismo) negaría la realidad de las cosas singulares haciendo improbable dar una versión final de lo que es algo, o señalando que cada versión tendría su validez según los contextos. Se destaca esto no para decir que se comparte lo planteado por Aristóteles, sino para señalar las bases epistemológicas que guiaron el modo de saber y de saberse en Occidente.

gnoseológica (¿Qué es X?), sino un asunto ético y político tocante al afirmar/se y diferenciar/se de los sujetos, que responde a la pregunta ¿Quién es X? La identidad es *afirmación de sí mismo*, sea que se trate de un individuo o de una colectividad. Este afirmarse es lo que Ricoeur llama *reconocimiento*, que tiene dos acepciones: una activa, es decir, reconocerse uno mismo, y otra pasiva, o sea, ser reconocido por otros. Y hay que destacar su aporte cuando señala que esta identidad o reconocimiento se afirma *narrativamente* con lo que queda en la memoria y puede ser recordado: “la identidad personal está vinculada al acto de narrar. En la forma reflexiva del contarse la identidad se proyecta como identidad narrativa” (Ricoeur, 2006, p. 132). Y es claro que, cuando en la sociedad surgen diferencias y aparece el conflicto, ello evidencia un efecto ético y político de la identidad, en tanto afirmación y diferenciación del otro, que está sobreentendido en el principio de no contradicción: la negación del otro, que puede ir desde su desvalorización (considerarlo menos o inferior) hasta su aniquilación a través de la violencia. Así, se puede decir que nos definimos, somos definidos por otros y los definimos no para distinguirnos de ellos, sino para ubicarnos en el mundo, es decir, para instituir un horizonte en el espacio moral (Taylor, 1996, pp. 43-44). El sujeto se afirma para implicarse en una comunidad. De hecho, definirse sería, en ese sentido, narrar una trama que da un sentido de orientación: dónde estamos, para dónde vamos y de dónde venimos.

Como se ha señalado, Foucault, desde *La voluntad de saber*, pasando por la *Historia de la sexualidad*, hasta *El coraje de la verdad*, da el paso de la biopolítica, que se inscribe en el marco de racionalidad política fundada por la gubernamentalidad (primero liberal y luego neoliberal), a una política de la vida o estética de la existencia, que incluye las *prácticas de sí*, y que conforman, junto a las prácticas de dominación, a los sujetos. Dado que, la ética de Foucault tiene por objeto el advenimiento del sujeto a través de las técnicas del yo, a la discursividad arqueológica y al poder genealógico, hay que agregar la subjetividad ética<sup>17</sup>. ¿Habrá que

17 Arqueología, genealogía, ética: es Davidson (1986) quien mejor plantea esta trilogía tambaleante. Como, de hecho, las dos primeras caben dentro de la metodología, pero la tercera es algo disciplinario, no se oponen realmente. Igualmente, Merquior (1985, p. 98, 127-128, 141) parece ubicar toda la Historia de la sexualidad desde la genealogía del sujeto: el yo no es ya producto de estructuras o dispositivos de poder, sino de las tecnologías internas del yo. Y Deleuze (2008) resume el aporte de Foucault en tres grandes preguntas, de resonancia kantiana: ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer? y ¿quién soy yo?, preguntas que se inspiran en los cortes de su itinerario intelectual antes indicados.

pensar la obra de Foucault como un desarrollo continuo o como una serie de rupturas? ¿Se puede concebir la eventual unidad de su obra como una subsunción de lo que otros llaman fracturas, como una unidad en dispersión? o ¿una dispersión unificada? Foucault mismo no es ajeno a estas diversas interpretaciones. La noción de *bíos* es la articulación que posibilita pensar las modificaciones introducidas en su pensamiento, y que responden a esa inquietud política de Foucault por el presente. Y eso mismo permite pensar que la categoría *vida* sería la sustancia ética a partir de la cual, hoy, nos constituimos a nosotros mismos<sup>18</sup>.

En sus últimos años, Foucault se concentró en una *ética de sí*, desde las relaciones entre sujeto y verdad en el pasado clásico y grecorromano, que es ofrecida como una “estética de la existencia”. Este giro en la obra foucaultiana lo lleva al plano de la subjetivación, es decir, hacia los procesos mediante los cuales el sujeto se constituye a sí mismo, en una relación de sí consigo y los otros. En los cursos de 1980, Foucault habla de ciertos escritos antiguos que, según Gros “invitan a una práctica de sí y de la verdad en la que se juega la liberación del sujeto más que su encierro en un chaleco de la verdad que, pese a ser completamente espiritual, no dejaba de ser total”. Y continúa:

Aquí, el sujeto y la verdad no se anudan, como en el cristianismo, desde el exterior y en una posición de poder dominante, sino a partir de una elección irreductible de existencia. En consecuencia, es posible un sujeto verdadero, ya no en el sentido de una sujeción sino de una subjetivación. (Gros, “Situación del curso”, Foucault, 2001, pp. 482-483)<sup>19</sup>

Aquí se trata, entonces, del plano ético o plano de la subjetivación. Para decirlo con los términos de *El uso de los placeres*, Foucault considera dos fisonomías de la moral. Por un lado, la de los códigos de conducta; por otro, la de las formas de subjetivación. ¿Qué subjetividad surge si se

---

18 No se puede obviar la tensión existente entre el individuo y la especie: mientras que, a nivel de la especie, la corriente molecular se orienta siempre hacia la vida, a nivel del individuo, la materia fatalmente llega a la muerte, aunque porte una fuerza que la impulsa a orientarse de nuevo hacia la vida.

19 Es decir, Foucault propone dar el salto de una “objetivación de sí en un discurso de verdad”, donde el sujeto es absorbido por el discurso de verdad y producido como tal (es el caso del loco, del criminal, etc.), a una “subjetivación del discurso de verdad” o dramática del discurso verdadero, donde el sujeto está unido a lo declarado, lo que implica un nexo entre el acceso a la verdad y la conversión de sí mismo. De allí que, en sus últimos cursos (Foucault 2009 y 2010), se demore en el análisis de la noción de parrhesia o decir veraz, aquella condición de quien habla y dice una verdad que comporta un riesgo para él: la llama “coraje de la verdad”.

codifica la experiencia moral? Sólo una “subjetivación” jurídica: el sujeto moral se relaciona con un conjunto de normas sometiéndose a ellas; por eso, en sentido estricto se trata de una sujeción. En contrapartida, pueden prevalecer en la moral los modos de subjetivación y prácticas de sí, cuando el acento se pone en las formas de relacionarse consigo mismo y en las técnicas que permiten transformar el modo de ser. Serían experiencias morales encauzadas hacia la ética, entendida como estética de la existencia:

Por “artes de la existencia” o “técnicas de sí” hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. (Foucault, 2008, p. 17)

Como lo aclara Revel (2009), el término *subjetivación* nombra, en Foucault, aquel proceso mediante el cual se logra la constitución de un sujeto o, mejor, de una subjetividad. Ahora bien, los modos (o procesos) de subjetivación del ser humano atañen a dos formas de análisis: por un lado, los *modos de objetivación* que lo convierten en sujeto, lo que indica que solo se logra ser sujeto al objetivarse y que los modos de subjetivación serían prácticas de objetivación. Por otro lado, la forma como la relación con nosotros, gracias a una serie de técnicas de sí, nos constituye sujetos de nuestra propia vida (p. 128). Castro (2004), por su parte, señala asimismo estos dos sentidos de la expresión *modos de subjetivación*: un sentido amplio, acerca de modos de objetivación del sujeto, aquellos donde el sujeto aparece como objeto de cierta relación de saber y de poder. Y más concreto, cuando la expresión se vincula al concepto foucaultiano de ética, designando las “formas de actividad sobre sí mismo” (pp. 332-333).

Cabe decir también, que la noción del *gobierno de sí* es una ampliación teórica de Foucault respecto de su propia categoría de *gubernamentalidad*:

Si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad —entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político—, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tiene de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción

de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica, prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad —es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles— debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo. Lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética. (Foucault, 2001, p. 247)

Por todo ello, es evidente, como señala Eribon (2004), que la idea, trabajada por el último Foucault, de una *estética de la existencia*

no podría estar separada de la problemática del poder, porque con Foucault se trata de una política de la subjetivación, de la creación de sí, que consiste en aumentar la autonomía (individual o colectiva) que podemos conquistar sobre las torpezas de la historia inscriptas en los cerebros y en los cuerpos. (p. 20)

Se constata la continuidad en Foucault del proyecto nietzscheano sobre aquél “médico-filósofo” que Nietzsche espera que conduzca su sospecha hasta su límite último, hasta decir que su filosofar no trató nunca de la verdad, sino de la salud, del devenir, del crecimiento, del poder; es decir, de la existencia: “Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza —la vida misma es voluntad de poder— la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto” (Nietzsche, 1997, p. 34)<sup>20</sup>.

Para Foucault, hay que pensar en la ética como estética de la existencia, convirtiendo el *bios* en equipo para crear una obra de arte, como “una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con

---

20 Así, vida y poder se encadenan constitutivamente, de forma que el único fin es expandir la vida. La moral, en el pensar nietzscheano, se constituye entonces, en aquello que sirve para domesticar la vida mediante la creación de instituciones, y así la depotencian. Todas estas reflexiones nietzscheanas, incluso aquellas que van contra la idea de “individuo”, a partir de la centralidad del cuerpo como diversidad de fuerzas en tensión, o el método genealógico, anticipan el camino biopolítico que realizará Foucault.

lo jurídico *per se*, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria” (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 268). En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault (2001a) dedica una clase a plantear la cuestión de la vida como prueba, a partir de algunos textos de Epicteto y Séneca; una vida que se entiende en su plenitud como aprendizaje. Se trata de que uno va a educarse a sí mismo a partir de los infortunios de la vida. Con ello, pretende decir que en la época clásica el problema consistía en definir cierto arte de vivir (técnica de la existencia). De modo que, el principio del ocuparse de sí mismo (inquietud de sí), al que Foucault dedica este curso, se habría formulado al interior de esta preocupación general. “El ser humano es tal, su *bios*, su vida, su existencia son tales, que los humanos no pueden vivir la vida sin referirse a cierta articulación racional y prescriptiva que es la *tekhne*” (p. 426). Y lo particular en los griegos es que:

[...] por apremiante que sea la ciudad, por importante que sea la idea de nomos, por ampliamente difundida que esté la religión en el pensamiento griego, la estructura política, la forma de la ley y el imperativo religioso jamás son capaces, para un griego o un romano —pero sobre todo para un griego— de decir qué hay que hacer con la propia vida. En la cultura griega clásica, la *tekhne tou biou* se inscribe, me parece, en el hueco que dejan tanto la ciudad y la ley como la religión en lo que hace a esta organización de la vida. Para un griego, la libertad humana acierta a servirse, no tanto o no sólo en la ciudad, no tanto ni exclusivamente en la ley, no en la religión, sino en la *tekhne* (el arte de sí mismo) que uno mismo practica. (p. 426)

Ahora bien, es claro que no hablamos de una salida individualista a la cuestión de la subjetivación, pues una ética como esta es política: cómo ser más libres frente a las estructuras de dominación y normas reguladoras: ¿cómo resistir y constituirnos en otros de aquello que somos? Se trata de “una ética de la inmanencia, la vigilancia y la distancia” (Gros, “Situación del curso”, Foucault, 2001a, p. 501), que permite un trabajo artesanal sobre sí mismo, que no tiene que ver con una ruptura del sujeto, sino por el contrario con vincularlo a sí mismo, y que es una práctica social (potenciadora de las relaciones sociales), que se afirma en un horizonte político y que requiere de un maestro, o mejor, de una relación entre maestro y discípulo, atravesada por el deseo y el *eros*, cuya finalidad es posibilitar dicha vida como aprendizaje, logrando que el otro se ocupe de sí mismo. El otro (maestro) que penetra la *inquietud de sí* del discípulo: sea como director existencial, como intermediario a quien se escribe, o como amigo

o amante mediador de una verdad. Y todo ello también porque el gobierno de los otros depende del gobierno de sí mismo.

## La vida como obra de arte

En una entrevista con Alessandro Fontana sobre sus últimas investigaciones, respecto al cuidado de sí en la antigüedad, Foucault señaló que “el desarrollo de la propia vida como una obra de arte personal, incluso si obedecía a los cánones colectivos, estaba en el centro [...] de la experiencia moral en la Antigüedad”, y agregó que si él estaba interesado en este tema (en sus últimos cursos en el Colegio de Francia) era precisamente porque

[...] por toda una serie de razones, la idea de la moralidad como obediencia a un código de reglas ahora está desapareciendo... ya ha desaparecido. Y esta falta de moral responde, debe responder, a una búsqueda que es la de una estética de la existencia. (Foucault, 2001b, p. 1550)

Como de costumbre, vincula su investigación sobre la experiencia moral en la Antigüedad con un problema actual y las urgencias del presente. Pero ¿qué es esta *estética de la existencia*? En esa entrevista, Foucault aclara que, para los antiguos, es “esfuerzo por afirmar su libertad y darle a su propia vida una cierta *forma* en la que uno pudiera reconocerse a sí mismo” (Foucault, 2001b, p. 1550, cursivas propias).

En *El uso de los cuerpos*, última parte de su proyecto *Homo sacer*, Agamben (2015) comentó estas mismas líneas, señalando que, para Foucault, el problema de una estética de la existencia “es inseparable de su problematización del sujeto” y que “hablar de la vida como una obra de arte tiene la consecuencia de poner en tela de juicio el paradigma del artista como el creador exclusivo de una obra-objeto”. Esto porque “no es posible distinguir aquí entre un sujeto constituyente y un sujeto constituido: hay un solo sujeto, que nunca se da por adelantado, y la obra a construir es el sujeto construyéndose a sí mismo” (pp. 153-154, traducción propia). De hecho, nos enfrentamos a una situación paradójica porque “la vida y el arte se indeterminan y el arte se presenta como una forma de vida cuando la forma de vida aparece como una obra de arte” (p. 157, traducción propia). Sin embargo, cabe resaltar que ni Foucault ni Agamben se refieren al trabajo de los esteticistas. Y es una omisión prevista y deseada, si resulta que, como Agamben enfatiza, “la expresión estética de la existencia y el tema, asociado con él, de la vida como obra

de arte es utilizada por Foucault en el contexto de una problematización ética” (p. 150, traducción propia), para ubicarse dentro de una futura ética no normativa.

### *El arte de vivir*

En este apartado, se propone retomar la cuestión del arte de vivir, en el marco de la estética, analizando el planteamiento de Etienne Souriau<sup>21</sup>, una filosofía de la instauración que hace parte de una antropología de la creación sin precedentes: el hombre concebido como el modelo del animal instaurador. Desarrollada de forma sistemática, esta intuición también explora los desafíos y límites en tres áreas: instauración artística (el arte como modelo de instauración), instauración filosófica y, finalmente lo que Souriau llamó, “instauración de uno mismo”, tema de las siguientes reflexiones.

Para comenzar, se señala que esta cuestión del arte de vivir (y de la relación entre estética y moral) fue analizada por Souriau a lo largo de toda su reflexión, cruzando toda su obra filosófica y estética, sus fundamentos los plantea entre 1929 y 1930, en el primer curso público dado en Lyon<sup>22</sup> (*La estética y el arte de vivir*). En él, Souriau se propone probar la tesis de que “la obra sobre la propia vida se asimila a la conducta de la materia encaminada hacia una forma, y la subsume en las condiciones universales del arte” (Souriau, EAV-I, 1930, p. 489), porque “vivir siendo una obra de arte es lo mínimo, para satisfacer todas las leyes generales del arte” (p. 492). Esas leyes las definió el mismo año en *L’Avenir de l’esthétique*, y fueron objeto, en su *Correspondance des arts* de 1947, de un nuevo estudio. La estética de Souriau es un intento de sistematización rigurosa para sentar las bases de una estética integrada

21 Étienne Souriau (1892-1979) fue un filósofo francés, mejor conocido por su trabajo en estética. Luego de ser profesor en las universidades de Aix-en-Provence y Lyon, paso a la Sorbona, con una cátedra de estética. Editor de la *Revue d’esthétique* y miembro de la *Académie des sciences morales et politiques* en 1958. Últimamente, los libros de Latour generan un nuevo interés en la obra de Souriau, sobre todo, su ontología y metafísica, así como sus reflexiones sobre los diversos modos de existencia.

22 Ver Souriau, “L’Esthétique et l’art de vivre”, seis artículos aparecidos en la *Revue des cours et conférences* del 28 de febrero de 1930 al 15 de marzo de 1931, dedicados a estos temas: I. “Le style et l’action” (28 de febrero de 1930, pp. 481-494), II. “La journée longue” (15 de marzo, pp. 621-636), III. “Lucidité” (15 de abril, pp. 40-57), IV. “Personnalité” (15 de junio, pp. 446-464), V-VI. “Composition dramatique de la vie” (30 de enero y 15 de febrero de 1931, pp. 352-360 y pp. 454-466, respectivamente), y VII. “Le contrepoint des âmes” (15 de marzo, pp. 609-631). De ahora en adelante, se citarán como EAV.

en la ciencia; un pensamiento modal que asume la inevitable variedad de *modos de existencia* y la importancia de aprender a afinar nuestra razón para atenderlos a todos y pasar de uno a otro con elegancia. Supone un inacabamiento generalizado en el proceso de lograrse o malograrse, el “inacabamiento existencial” de todas las cosas.

### *Forma y materia*

Partiendo de estas reflexiones básicas, surge la pregunta: “¿Dónde se debe ubicar, entre las bellas artes, el arte de construir su propia existencia?” (EAV-IV, 1930, p. 446). La vida, responde Souriau, es un arte simple, en ejecución, catalogable entre las “artes primarias” (EAV-IV, 1930, p. 461), donde la forma es “completamente inherente a la obra misma, su verdadero y único sujeto de atribución” (Souriau, 1998, p. 117). Pero aún hay que identificar sus elementos constitutivos, a saber: materia y forma.

El arte de la vida, como todo arte, [...] presupone la elección de una materia para someter a una forma; materia que lleva consigo sus propias leyes, sus resistencias, sus sumisiones; el proceso no es otro que el conjunto de reglas resultantes de las disposiciones virtuales de la materia en relación con la forma. (EAV-II, 1930, p. 621)

¿De qué está hecha, como obra de arte, la vida? A simple vista, pareciera que en el arte de vivir la materia es la vida, pero Souriau advierte que ello no es cierto, oponiéndose al vitalismo romántico, pues la vida es algo común o banal que “no tiene su propia forma” (EAV-II, 1930, p. 636). No posee valor en sí misma; sólo vale la pena si está dotada de una forma. Luego se trata de llegar a una “información continua de nosotros mismos, y de alguna forma bastante dotada de perfección” (Souriau, 1952, p. 264). Vivir sería una empresa de lucidez, donde el trabajo racional es esencial. La vida, que es un flujo perpetuo, no es la materia prima del arte de vivir. Por eso Souriau privilegia la noción del instante: “el instante es lo sustancial en el orden de la vida” (EAV-II, 1930, p. 635). Si la vida es una obra de arte, son esos instantes<sup>23</sup> los que “hacen de esta materia, al tiempo, receptáculo, soporte y custodia de esta forma; ese es el proceso mismo del arte de vivir” (EAV-II, 1930, p. 636). Y si el instante es la materia del arte de vivir, la vida por conquistar está hecha

---

23 Sobre la noción de instante ver también: J. Wahl (1994), *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* (Paris, Alcan) y G. Bachelard (2002), *La intuición del instante* (FCE).

de momentos agudos e intensos: “Lo que importa es llevar todo esto al punto más alto de sí mismo, para que realmente suceda” (EAV-II, 1930, p. 40). El instante sublime es, por ende, un instante autosuficiente, que se basta a sí mismo; una obra dotada de perfección intrínseca: “La anáfora estética, desde el momento de lo virtual hasta el presente, es una verdadera creación” (EAV-II, 1930, p. 57).

Ahora bien, y la forma de vida: ¿qué forma es? ¿cuáles formas soñar? Esto surge en *L’Avenir de l’esthétique*, donde clasifica de modo exhaustivo los géneros formales. La estética es “una disciplina que se da a sí misma como objeto el estudio positivo, imparcial y científico de las formas, sin ninguna preocupación por la evaluación cualitativa y de valor” (Souriau, 1929, p. 10). Para él son cuatro: a) formas ideales, “aquellas que existen solo en la idea”, que representan una “quididad formal pura”; b) formas dinámicas “que se desarrollan con el tiempo”; c) formas esquelológicas, que son las de las cosas, y d) formas psicoestéticas, las del mundo mental en lo que tienen de más formal. Estas formas (ideal, dinámica, esquelológica y psicoestética) participan al tiempo en la configuración de la vida, incluso si predominan las dinámicas y psicoestéticas. ¿Qué forma dinámica tiene en mente Souriau? La del drama: “Entre las grandes formas genéricas la dramática es la única que puede ser la razón estética para una vida plena e integral” (EAV-VI, 1931, p. 454). Como la vida humana es como un drama, hacer de la vida una real obra de arte, es implementar esta categoría con sus diversos actos, sus fechas climatéricas y todo su desarrollo patético (EAV-VI, 1931, p. 457). En todo caso, “la conquista de la vida viviente es sobre todo el trabajo de la razón” (Souriau, 1952, p. VI), como elección consciente de las formas perpetuas. En resumen, “vivir en la razón significa pensar en formas estilizadas” (p. XI). La cercanía con el concepto actual de performance es evidente.

### *El lugar del sujeto instaurador*

Con lo dicho podría parecer que se trata del efecto de la idea autónoma y libre de un sujeto que se ejercita para modelar una materia. Pero las cosas no son tan fáciles. Souriau aclara:

Cualquier creación artística supone tal movimiento, una afirmación admirativa de que la obra vale que uno se dedique a ella, largo tiempo y por completo, solo porque merece serlo. Y es por eso por lo que el creador apenas merece este nombre; más bien, es un demiurgo actuando. Porque es la obra por realizar la que tiene poder sobre el artista, y no el artista sobre la obra. (Souriau, EAV-IV, 1930, p. 457)

La relación tradicional entre el sujeto y el objeto de la creación cambia, porque el objeto artístico es el que impone sus leyes sobre el sujeto que actúa, o mejor, es solo la forma de la obra a realizar la que orienta el trabajo de creación, incluso el de autocreación. Sin embargo, como el término creación le parece ambiguo, Souriau usa la palabra *instauración*, destacando su aspecto dialéctico. En *L'Ombre de Dieu* (1955), dice que “la noción de creación [...] designa el hecho [...] por el cual una existencia dependería de un acto” (p. 237), y por lo tanto parece referirse a “la idea de creación divina”, o de una “creación *ex nihilo*” (p. 240). Por eso se habla de creación, si es necesario, solo “cuando es un acto de Dios, [y] de instauración cuando es un acto del hombre” (p. 252, traducción propia). La instauración está así vinculada a una dialéctica entre el sujeto y la forma espiritual (virtual) de la obra a realizar, a la cual, literalmente, él se dedica<sup>24</sup>. Esta es la diferencia entre el proyecto y el trayecto, o incluso, entre la categoría de lo posible y la de lo virtual. La existencia total requiere una terminación, un complemento intelectual que afirme la acción instauradora y otorgue a las cosas su fin espiritual.

Además, si se piensa este mismo problema desde la obra, hay que admitir que esta última nos pone ante un enigma, obligando a una respuesta por inventar; desde esta invención, la obra avanza hacia la perfección de su estado final o, por el contrario, al colapso; ese entrar en la nada existencial. Por ende, la relación del artista con la obra es parasitaria o de explotación, como escribe Souriau, “todas las grandes obras toman al hombre completo, y el hombre ya no es más que el sirviente de la obra” (1955, p. 211, traducción propia). Por eso, concluye que hay que revocar el principio de la moralidad kantiana y considerar a “nuestra humanidad, no como un fin, sino como un medio” (EAV-VII, 1931, p. 631). En resumen, la obra por realizar es el sujeto instaurador mismo:

Nuestro yo como nuestra vida está ante nosotros en el modo de existencia de la obra a realizar, todo lo dado está ante nosotros como arcilla en el asiento del escultor, como lienzo, paleta y colores en manos del pintor. Finalmente, estamos libres del error de creer que debemos descubrir un yo hecho y oculto. El yo está por hacerse. (1975, p. 54)

---

24 La instauración de Souriau es similar al “excavar pragmático” del Heidegger de *El origen de la obra de arte*, ese proceso que elimina la “realidad inefectiva” del ente y revela al final su ser.

En el arte de vivir el trabajo es tanto la vida misma como la persona de quien lo vive.

### *El propósito de la vida*

Una última pregunta: “¿es esta vida, un fin en sí mismo?” (EAV-V, 1931, p. 353). Como Souriau es escéptico ante todo vitalismo romántico, ¿cuál es, en este punto, el verdadero objeto de la vida? En la historia del pensamiento hay una respuesta adecuada, por así decirlo, plotiniana o spinoziana: el propósito de la vida es la felicidad. Souriau argumenta que hay dos tipos de felicidad. El primero corresponde a la palabra latina *beatitudo*, y se caracteriza como “felicidad formal”, pues “no es más y nada menos que una esencia sentimental”; mientras que el segundo corresponde a lo que llamaron *felicitas*, es decir, “felicidad material”, que define “un estado de las cosas que nos rodean y están en nosotros, un estado de alguna manera ciego, sin forma” (EAV-V, 1931, pp. 356-357). Uniendo los dos tipos de modo que sean experimentados juntos por el mismo sujeto, esta felicidad a la segunda potencia sería un estado que él describe como “intolerable”, si se trata de “difundir este tono sentimental de manera uniforme en nuestras vidas” (EAV-V, 1931, p. 358); de ahí que rechace la felicidad como el objeto final de la vida por una cuestión de estética:

Una vida no dedicada a la búsqueda de la felicidad formal, sino diversa, variada, vetuada de blanco y negro, feliz e infeliz, es en cierto sentido más feliz que una vida llena de color de felicidad. [...] La plenitud de la vida, su finalización, su perfección (por la cual se constituye la felicidad material) supone en su composición una diversidad, que los griegos llamaron ποικιλία, pluralidad de esencias cualitativas de la cual la felicidad formal es solo una, entre otras. (EAV-V, 1931, p. 359)

Esta es la razón, por la cual la obra de arte de la vida encaja en la categoría de lo dramático, del *performance*. Descartada la felicidad como meta última de la vida, se trata de encontrar otra solución, que Souriau plantea en un nivel puramente estético, desde el concepto de obra de arte:

La vida que vale la pena es una obra de arte de toda la vida. Se trata de dar a esta vida, por su forma de ser, la realidad de una cosa, hacer que tenga lugar (como dijo el poeta) y que la forma, por así decirlo, sea igual en este punto a la materia, la cuestión de que todo en conjunto tiene la suficiencia, la autarkeia, de la obra de arte. (EAV-V, 1931, p. 353)

Y, de hecho, ¿por qué vale la pena vivir?, sino porque hay algo que podría valerle por sí mismo.

Finalmente, puede ser útil reexaminar otra vez la noción de obra y su aplicación a la vida. La obra de arte, así pensada por Souriau, se define como un “ser plurimodal”, un ser que reúne o sintetiza varios planos existenciales al tiempo. En el último capítulo de *Los diferentes modos de existencia*<sup>25</sup>, Souriau plantea la cuestión del convertirse en “maestro de todo tipo de existencia” (2017, p. 179). Pero ¿qué significa eso? Él enfatiza que no es solo un simple “ensamblaje” de los diferentes niveles en los que dicho ser puede encontrar su propio desarrollo existencial, sino, por el contrario, de una “síntesis” verdadera, de una “forma de ser que no solo llevará a cabo el montaje, la ‘complicación’ de modos de existencia [...] sino su posesión indivisa” (2017, p. 180), logrando así una auténtica unidad multimodal. Por eso, se trata, al explotar todos los recursos del arte de la vida, de “realizar esta unidad, no solo de las existencias corporales y psíquicas, sino de estos dos conjuntos y de la existencia espiritual” (p. 186). Este sujeto sintético, capaz de constituirse en diversos planos existenciales al mismo tiempo, como una persona racionalmente viva y como ser espiritual, sería la “obra maestra del arte de existir”, de la cual Souriau busca las coordenadas<sup>26</sup>.

Pero también hay que observar una diferencia importante: que el ser humano no alcanza directamente la super existencia deseada, que permanece como un quehacer infinito, un problema “situado por definición fuera del plano de existencia propiamente dicha” (2017, p. 179). Es que el sujeto más real, a quien se trata de instituir, puede lograr la superexistencia —existencia divina— solo por *speculum in ænigmate* (en espejo y por enigma), solo cuando la existencia misma manifiesta una

---

25 En *Los diferentes modos de existencia* (2017), el artista dialogando con una obra inconclusa, pero existente por sí misma, se vuelve la clave de una cosmología, ya que todo (obra artística, conceptos filosóficos, objetos científicos, pero asimismo, rocas o pupitres, y claro, nosotros mismos, ya somos, aunque inacabados, en proceso. Todo existir requiere esfuerzo (“proceso de instauración”), y por lo tanto implica arte. Souriau afirma que su libro es una “gramática de la existencia” para ese “arte de existir”.

26 Se puede reconocer aquí con bastante claridad, un paralelo con lo que dijo en *La Correspondance des arts* (en el capítulo dedicado al análisis existencial de la obra de arte), donde Souriau afirma que la obra de arte usa simultáneamente los cuatro modos de existencia: física, fenomenal, reica y trascendente (pp. 65-97). Los modos de existencia son los dispositivos con los que se construyen las obras-existencias: fenoménicos, reicos, imaginarios, posibles y virtuales, junto con los pasos de unos a otros, y los sucesos. Y no se unifican en totalidades prehechas —no hay sujeto ni objeto como arranque—, sino en mezclas en curso, que, mediante respuestas mutuas, generan existencias de segundo orden (“sobreexistencias”).

respuesta (en el sentido de Goethe o Baudelaire), que sería del orden del testimonio. Testificar lo superexistente significa experimentar una verdadera pasión comparable con un “sufrir que me modifica sin cambiarme” (2017, p. 189). Todo esto significa, finalmente, que la única oportunidad dada para experimentar activamente lo superexistente ha de ser inventar un nuevo modo de existencia no comprobado, verdaderamente capaz de recibir lo divino, autorizando así a convertirse, en última instancia, en este hombre fundador: *sicut Deus* (como un dios).

Como dicen Latour y Stengers, al presentar la obra de Souriau (2017, p. 10), “Sin haber estado nunca de moda, Souriau es definitivamente un filósofo ‘pasado de moda’. Y sin embargo su texto ha adquirido hoy en día la potencia de una pregunta insistente: ¿qué han hecho ustedes de la filosofía?”. Souriau es un filósofo que, con soberbia y sin miedo, “hace” filosofía, construye los problemas, resignifica los conceptos, respondiendo a una “situación interrogante”, algo que lo obliga a responder, que rechaza toda censura, de modo indisciplinar, respecto a aquello de lo que “sabemos bien” que sería mejor no hablar más, por ejemplo, Dios, el alma o, incluso, la vida como obra de arte.

## CAPÍTULO 2

### Corporeidad y pensamiento desde lo estético

#### La esfera de la estética: corporalidad, mente y belleza

*“Un hermoso cuerpo promete un alma bella”.*

*(Sócrates)*

En una entrevista en *The New Yorker* (publicada el 22 de marzo de 2004), le preguntaron a Albert Einstein sobre entre el arte y la ciencia, ¿cuál creía fuera más importante? Su respuesta fue: “Para mí, sin duda, es el arte. El arte siempre debe ser lo primero, el arte y la sensibilidad”. Sí, como dijo Einstein, el arte y la sensibilidad cuentan tanto, si no más, que la ciencia, entonces uno no puede contentarse con decir que se trata de cosas agradables, pero innecesarias; una definición más adecuada consistiría en ubicar la estética entre las “reacciones más complejas de la mente humana” (Lipscomb, 1982, p. 4), o incluso, considerarla como “una de las preocupaciones más nobles y profundas de ser humano” (Zeki, 2005, p. 2). Dichas afirmaciones implican que el campo de la estética es mucho más amplio de lo que pensamos y, por otro lado, que no puede reducirse a simples reacciones o placeres emocionales sin razón. En otras palabras, la estética debe pensarse como un rasgo de la mente humana y debe

estudiarse como tal dentro del marco general del conocimiento humano. Pero ¿qué es la estética? Según Maillard (2017):

Tal vez el término “estética” pueda prestarse a equívoco, por lo que conviene aclararlo. Es preciso, antes que nada, liberar el término de sus connotaciones dieciochescas: entender lo estético en términos de belleza es restringir su uso al ámbito marcado por una de las muchas categorías de la sensibilidad, una categoría que, como cualquier otra, ha tenido históricamente su desarrollo, su auge y su ocaso. Al margen de este sentido restringido, lo estético ha de ser entendido correctamente a partir de su etimología: *aisthesis* (αἴσθησις), que significa sensación y sensibilidad, y atañe, por tanto, a los modos de percibir. Designa tanto la capacidad de aprehender la realidad a través de los canales de la recepción sensorial como las categorías de la sensibilidad que son activadas en esa recepción. La experiencia sensible, en efecto, ha de ser re-presentada para adquirir sentido, ha de historiarse para hacer “mundo”. Y hacer mundo se realiza y se recibe con placer: es, por un lado, placer de la articulación que otorga sentido creando mapas de correspondencias de una realidad de la que nos sabemos copartícipes y, por otro, placer de la representación, un placer que entraña un tipo muy especial de comunicación [...] Lo estético es el campo del receptor sólo en tanto en cuanto lo es —y lo es ineludiblemente— del artista, es decir, del que configura los mundos. (p. 7)

Es casi trivial decir que la fuerza de la ciencia y la tecnología ha favorecido el progreso de la humanidad, pero también es un hecho (aunque menos aceptado) que, sin las humanidades, la literatura y las artes, la existencia humana estaría disminuida. La belleza que hay en la descripción del comportamiento de ciertos fenómenos naturales cuando se hace a través de modelos bellos, simples y comprensibles, posee factores comunes con el asombro, la expectación o la emoción que generan algunas obras de arte, aun cuando no comprendamos el sentido de tal fenómeno.

La estética, sin embargo, ha hecho poco para ubicar su objeto dentro del contexto más amplio de las funciones humanas mentales y cognitivas, y le tomó tiempo reconocer que la belleza es más que una fuente de placer, armonía o sensación física. No ha realizado un esfuerzo teórico suficiente para alentar la idea de que es una dimensión significativa del ser-en-el-mundo-humano, es decir, un medio poderoso para estructurar nuestra experiencia del mundo. Darse este papel, que va más allá de sus límites tradicionales, presupone que el estudio de lo bello se abre

hacia un enfoque multidisciplinario de la mente, de la acción y del saber humano.

Se han hecho varios intentos para incluir la estética en el contexto de la cognición y, más en concreto, en el del saber científico, no solo para mostrar que es otra forma de conocer el mundo, sino para hacer que el campo cognitivo comprenda que todo intento de explicar la naturaleza del conocimiento humano, sin tener en cuenta la estética, es incompleto y está condenado al fracaso. No obstante, parece que estos y otros esfuerzos similares han tenido muy poco impacto y que la estética realmente no ha tratado de reconocer su propia importancia en la investigación de la naturaleza de la mente humana. Pero las cosas van cambiando y hoy podemos agradecer los esfuerzos en realización para pensar la creatividad artística desde una perspectiva cognitiva: “Podemos definir el arte como un juego *cognitivo* con motivo” (Boyd, 2010, p. 15, cursivas y traducción propias).

La estética es una dimensión de la mente humana y todo intento filosófico por comprenderla solo será completo si se considera el aspecto noble de la *razón estética*, que

[...] es una actitud que permite dar cuenta de la comunicación, a nivel sensible, de todos los elementos que intervienen en los sucesos que forman esa trama a la que denominamos ‘realidad’, consciente, quien adopta dicha actitud, de que la realidad no es lo otro que ha de ser aprendido, sino aquello en cuyas confluencias nos vamos creando. (Maillard, 2017, p. 2)

La estrategia de abrir la estética a la filosofía de la mente, la fenomenología y la ciencia cognitiva conduce a un encuentro con al menos algunos de los paradigmas principales que afirman estas disciplinas.

En lo que sigue, desde una breve descripción del furor actual de la inteligencia artificial, se enfatizan sus límites y se describen las líneas principales de la inscripción corporal de la mente y de la cognición situada que abre a la estética un campo dentro del cual puede encontrar su lugar natural. En el mismo sentido, se buscan las razones por las que la estética ha ignorado tanto las fuentes teóricas y empíricas que amplían de manera tan significativa nuestro conocimiento de los procesos biológicos subyacentes y las opciones informáticas actuales para comprender la inteligencia y el conocimiento. En la última parte, se mostrará que los artistas y esteticistas tienen un profundo conocimiento de la acción humana, sin la cual no es posible llegar a una comprensión adecuada de la mente. En este sentido, se asume la tesis según la cual la inscripción

corporal de la filosofía, y en particular de la fenomenología —“la filosofía de la experiencia humana, el único edificio de pensamiento que aborda estas cuestiones sin rodeos” (Varela *et al.*, 1997, p. 44)—, necesita agregar la estética para descifrar con ella, en un esfuerzo común, los misterios del espíritu humano. Esta tesis, a su vez, permite que la belleza sea, o se convierta, en un elemento específico e irreductible de nuestro mundo mental, pues “el conocimiento depende de estar en un mundo inseparable de nuestro cuerpo, nuestro lenguaje y nuestra historia social, en síntesis, de nuestra corporización” (p. 176).

### *La metáfora de la computadora y otros reduccionismos*

En la filosofía de la mente y sus campos relacionados, las últimas décadas han estado marcadas por varias versiones de cognitivismos y teorías (duras y blandas) sobre la inteligencia artificial<sup>1</sup>. El impacto de la tecnología informática ha sido tan fuerte que incluso comprender los aspectos más sutiles de la naturaleza humana, es decir, cómo pensamos, no puede prescindir de él. Esta tendencia encontró su expresión en la “metáfora de la computadora”, que significa que la mente funciona como una computadora. Concebirla así es aceptar la idea de que el cerebro no es más que un *hardware* y que la mente no es más que un *software*. Esta analogía tuvo tanto éxito que fue el modelo dominante durante varias décadas.

Otra forma de esto es la reducción de la mente al nivel molecular más bajo de los procesos neuronales. Por ejemplo, el famoso biólogo y ganador del premio nobel Francis Crick dice que: “‘Usted’, sus alegrías y tristezas, sus recuerdos y sus ambiciones, la noción personal que tiene de su identidad y su libre albedrío, en realidad *no son nada más* que las reacciones de un gran conjunto de células nerviosas y de sus moléculas” (1995, p. 3, cursivas propias). Tal como lo habría dicho Lewis Carroll, en *Alicia en el País de las Maravillas*, somos un montón de neuronas. Hay que tener en cuenta que Crick piensa que es el estudio de la percepción visual la base más sólida para construir el edificio teórico de la conciencia humana.

Esta *nada* o *nada más*, se ha convertido en una fórmula de moda para todo tipo de reduccionismo. En sus otras versiones, la mente se

---

1 “El cognitivismos tiene la virtud de ser un programa de investigación bien definido, pues cuenta con instituciones prestigiosas, publicaciones, tecnología aplicada e intereses comerciales internacionales. Lo consideramos el centro o núcleo de las ciencias cognitivas porque domina la investigación en tal medida que a menudo se lo toma por las ciencias cognitivas en sí mismas” (Varela *et al.*, 1977, p. 32).

asimila al comportamiento, al diseño, al procesamiento de datos, a la organización funcional, etc. Este reduccionismo implica que un saber científico suficiente de los elementos básicos a los que se reduce el fenómeno estudiado permite llegar a una explicación completa del fenómeno en sí; optimismo compartido por expertos en neurociencias y por ciertos filósofos convencidos de que, desde el momento en que tenemos suficiente conocimiento empírico de la estructura y el funcionamiento del sistema neural, también podemos descifrar la naturaleza de la mente; no se necesita nada más para resolver el enigma.

Tras el auge de los métodos empiristas, se asiste al desarrollo de una fusión de la ciencia dura y de las preguntas blandas de las ciencias humanas y sociales en uniones como biología de la visión, química de las emociones, neurofisiología del pensamiento y del conocimiento, neurofilosofía, neurofenomenología (cuyas bases fueron establecidas por Varela *et al.*, 1997) e incluso, neuroestética (noción asociada a Semir Zeki). Frases, inimaginables antes, que reflejan el interés de las ciencias naturales por la naturaleza de la mente humana. Así es como se creó un nuevo grupo de disciplinas, bajo la etiqueta de “ciencias cognitivas”, cuyo objetivo es investigar los misterios de la mente y proporcionar descripciones y explicaciones naturalizadas de los procesos sutiles y evasivos que nos hacen ser quienes somos.

La metáfora de la computadora se ha convertido en un modelo generalizado de la mente, al igual que su identificación con la “*wetware*”<sup>2</sup>, pero desde hace un tiempo, hemos comenzado a reconocer sus límites (sobre todo, en la inteligencia artificial). Hubert Dreyfus (1993)<sup>3</sup>, filósofo experto en Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger y Foucault, fue uno de los primeros en criticar los modelos cognitivos de la mente<sup>4</sup>. A pesar de su

2 Es un término procedente de la informática (hardware y software) aplicado a formas de vida biológicas. El prefijo “wet” indica el agua encontrada en los seres vivos. La realidad de los computadores facilitó construir una analogía “casi perfecta” para aprehender la relación cuerpo-mente.

3 Filósofo estadounidense, profesor en Berkeley. Coautor de Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica; tradujo la obra *El sentido y el no sentido* (Merleau-Ponty) y escribió en 1972 un texto polémico: *What computers can not do*, revisado en 1992, con una nueva introducción sobre lo que las computadoras aún no logran. Su obra filosófica repercute en Rorty, Taylor, Searle y Haugeland, entre muchos más. Sus críticas a la fenomenología existencial y la filosofía dialéctica postsartreana desempeñaron un rol significativo en el ocaso de la influencia de éste en el pensamiento reciente.

4 Su crítica a la inteligencia artificial se basa en cuatro supuestos: a) biológico (el cerebro como analogía del hardware y la mente como similar al software); b) psicológico (la mente funcionando mediante cálculos discretos, como reglas algorítmicas, en representaciones simbólicas); c) epistemológico (toda actividad, sea de objetos animados o inanimados, puede ser formalizada mediante reglas o leyes predictivas); d) ontológico (la realidad como conjunto de hechos atómicos, indivisibles

perspicacia, los investigadores de la ciencia cognitiva y la robótica tardaron décadas en darse cuenta de que, si bien era fácil simular funciones intelectuales, era muy difícil, si no imposible, simular los movimientos más simples del cuerpo, pese a que “parece más maleable, siempre, la carne que la mente; el cuerpo adopta nuevas disposiciones, realiza nuevos gestos, mientras la mente sigue anclada en sus antiguos presupuestos” (Maillard, 2017, p. 12). Para la inteligencia artificial, el problema no es la inteligencia, sino la resistencia que se opone a la formalización, el saber ordinario y el sentido común. Incluso desde este punto de vista, uno no puede estudiar adecuadamente la cognición y la acción sin tener en cuenta el hecho de que el registro corporal y el “escenario” son esenciales para comprender la naturaleza de las acciones humanas.

Hoy, incluso, la robótica tiene en cuenta a los sujetos encarnados y cuando los informáticos hablan de “procesamiento de información”, no se basan solo en el cálculo, sino que están cada vez más interesados en el inconsciente. Todo esto argumenta en favor de paradigmas opuestos a las nociones cognitivas clásicas. Así como la biología tiene su propia evolución natural, la inteligencia artificial evoluciona dentro de su breve historia. Lo que justifica el uso del término evolución aquí es la maduración de la idea de que la mente encapsulada, es decir, incorpórea y aislada de su entorno natural y social, tiene pocas posibilidades para explicar con éxito la inteligencia como facultad humana. Este cambio hacia la inscripción corporal de la mente lleva a reconocer que lo intelectual solo cubre una pequeña fracción de la mente humana. Ahora sabemos que buena parte de lo mental es inconsciente, por lo que la naturaleza de la acción humana no se origina solo en el pensamiento y la contemplación. La conciencia y el pensamiento explícito son productos finales en el proceso mental y lo que se representa en la mente de esta forma es solo una pequeña porción del vasto campo de lo implícito.

---

e independientes). Por el epistemológico, se sostiene que la inteligencia es el seguimiento formal de reglas, y por el ontológico, que el saber humano son representaciones internas de la realidad. Sobre la base de los dos, se afirma que la cognición es manipular los símbolos internos mediante reglas, y que, por ende, la conducta humana está, en buena parte, libre de contexto. Por eso, es posible una psicología científica, que puntualice las reglas internas de la mente así como la física detalla las leyes externas del mundo. Pero es este supuesto lo que Dreyfus rechaza, al señalar que ahora (y nunca) podemos comprender nuestra conducta como entendemos los objetos físicos o químicos; es decir, pensándonos como cosas cuya actuación puede predecirse mediante leyes objetivas, sin contexto. Dreyfus no niega que podemos considerar la acción humana (o cualquier otra) como “gobernada por el derecho”, así como optamos por ver la realidad como conformada por hechos atómicos indivisibles. Pero hay una diferencia enorme en afirmar que es porque queremos o podemos ver así, a decir que, es un hecho objetivo.

Con la certeza de que la mayor parte de nuestra actividad mental es inconsciente, que en general nuestras acciones no están regidas por la inteligencia y aún menos controladas por la voluntad, se puede concluir que el modelo más adecuado de la mente humana debería liberarse de la hegemonía del intelectualismo, la supremacía de la reflexión y el enfoque en lo consciente. Este nuevo paradigma debería abrirse a todas las capacidades reconocidas de la mente humana que no pueden explicarse o formalizarse. Por lo tanto, abogar por esta apertura es mostrar que cualquier intento de ofrecer una visión multidimensional de la mente también debe tener en cuenta las consideraciones estéticas. Las razones son numerosas y, para comprender mejor la necesidad de integrar la estética en una búsqueda común de una exploración científica de la mente, primero se describirán los aspectos de la incorporación que ayudan a mostrar que la mente no está encapsulada *dentro* sino expuesta a un entorno social, histórico y cultural.

### *¿Artistas como neurocientíficos?*

La historia del arte es la historia del esfuerzo creativo humano para producir obras artísticas. Sin embargo, estar interesado en estas producciones artísticas solo tiene sentido si conduce a una comprensión de la facultad mental humana que las produce; por eso Gombrich divide las cuestiones que suelen plantearse en la historia del arte en tres preguntas sencillas: el qué, el por qué y el cómo. En esta perspectiva, los grandes artistas no solo dominan una práctica creativa particular por medio de la cual transmiten un saber específico, es decir artístico, del mundo, sino que también son conocedores del espíritu humano y sus habilidades creativas:

Esta descripción popperiana de la conjetura y la refutación, el ensayo y el error, es aplicable a la historia de los descubrimientos visuales en el arte. Nuestra fórmula de esquema y corrección, de hecho, ilustra este mismo procedimiento. Usted debe tener un punto de partida, un estándar de comparación, para comenzar ese proceso de hacer y de emparejar y de rehacer que finalmente se incorpora en la imagen acabada. El artista no puede partir de cero, pero puede criticar a sus precursores. (Gombrich, 2003, p. 24)

Por lo tanto, no es inapropiado considerar a los artistas como científicos de la mente. Hay un ejemplo de esta actitud cuando Constable define la pintura como una ciencia:

La pintura es una ciencia y debería ser una búsqueda constante de las leyes de la naturaleza. ¿Y por qué no considerar la pintura de paisajes como una rama de la filosofía de la naturaleza, cuyas experiencias no serían otras que cuadros? (citado por Gombrich, 2003, pp. 57-58)

En sus publicaciones recientes, Zeki va aún más lejos, al afirmar que los artistas son neurólogos de algún modo y al no dudar en clasificar a Shakespeare y Wagner “entre los mejores neurólogos”, pues al menos sabían cómo *sondear* la mente humana, usando técnicas de lenguaje y música. Tal vez entendieron mejor que nadie cómo funciona la mente humana, aunque “todavía estamos muy lejos de entender cómo percibe el cerebro una obra completa y todavía más aún de saber cómo le atribuye una cualidad estética” (2005, p. 149). ¿Hay un área que reúna todo lo que percibimos en un conjunto? ¿Hay varias áreas?

Según Zeki, “los artistas son neurólogos que estudian la organización de la parte visual del cerebro con técnicas que les son únicas y su obra, cuando se analiza científicamente, descubre determinadas leyes de la organización cerebral que los científicos habían ignorado hasta ahora” (2005, p. 219). Continúa ilustrando su tesis así:

Tanto los artistas como los neurólogos han estudiado la comunidad perceptiva que subyace a la estética visual. Por ejemplo, varios años antes del descubrimiento de células selectivas de orientación (que responden a las líneas rectas y se cree que son los “componentes básicos” neuronales de la percepción de la forma), Mondrian, en busca de “verdades constantes sobre las formas”, eligió la línea recta como la característica principal de sus composiciones [...] De la misma manera, mucho antes de que se trazara el centro de movimiento visual del cerebro (zona V5), artistas cinéticos como Calder y Tinguely produjeron composiciones que, cada una a su manera, enfatizaban el movimiento a expensas del color y la forma. Por lo tanto, eran adecuados para estimular las células en la zona V5 y anticiparon, por medio de la técnica, las propiedades fisiológicas de las células sensibles al movimiento. (Zeki, 2001, p. 51, traducción propia)

Luego, cita a Picasso, que (“en una fórmula casi neurobiológica”) hizo la siguiente sugerencia: “Sería muy interesante preservar fotográficamente [...] la metamorfosis de una pintura. Esto quizás nos permitiría descubrir el camino que sigue el cerebro para materializar el sueño” (Zeki, 2001, p. 52, traducción propia). Claro, Zeki no tiene dudas de que la materialización del sueño puede ser estudiada y explicada por la

neurociencia, e incluso, muestra cómo sucede experimentalmente. Por ejemplo, usa la técnica de resonancia magnética para mostrar que el cerebro reacciona de modo diferente dependiendo de si los estímulos que procesa la información son hermosos o feos. La conclusión es clara: “Estoy convencido de que no puede haber una teoría estética válida que no tenga base en la neurobiología” (Zeki, 2001, p. 52, traducción propia).

Entonces, surge la pregunta de si se puede lograr un conocimiento satisfactorio de la mente y sus procesos neurobiológicos subyacentes sin el tipo de habilidad que posee la estética. La respuesta depende del grado de compromiso que la estética está dispuesta a desplegar para compartir las preguntas que hacen los científicos sobre las paradojas de la mente y los misterios del cerebro. En *De anima*, Aristóteles señala que la imaginación es algo diverso a la afirmación y la negación, ya que, “la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos (*noema*)” (III, 8, 431 b 10-12). Como la obra de arte, la imaginación nada tiene que ver, para Aristóteles, con la lógica. Como facultad de representar, es deudora de la sensación. La mente discursiva, en cambio, en vez de sensaciones usa imágenes, y jamás la mente piensa sin la ayuda de una imagen (*phantasma*) (III, 7, 43 a 16). Entiende las formas a través de las imágenes. Es decir que, Aristóteles plantea que la materia no puede ser pensada en sí misma; lo pensado es su forma y ésta, para surgir, necesita de la imagen. Pero incluso ocurre lo mismo con las abstracciones y objetos matemáticos; no puedes pensarse sin *phantasma*. Y así se deduce, paradójicamente, que todo producto del acto de pensar (incluso las esencias) resulta, en última instancia, indirectamente, de las sensaciones.

Este enfoque puede ayudar a promover el punto de vista de que la pareja cerebro - mente es algo vivo, activo e incorporado, abierto al mundo, socialmente condicionado y emocionalmente coloreado, moldeado por la cultura, influenciado por la historia, etc. Por lo tanto, ya no sería un simple mecanismo de “entrada-salida”, una máquina, un operador lógico o un sistema nervioso central encapsulado dentro del cerebro para el cual el resto del cuerpo y lo que sucede fuera de él no importaría. Sería tanto emocional como racional, intuitivo y lógico; estético, no menos que científico; bello y preposicional. Y así la estética dejaría su papel de extraño con respecto a la mente y se convertiría en un socio activo en los intercambios multidisciplinares sobre una de las cuestiones cruciales de la filosofía contemporánea. (Zeki, 2001, p. 58)

### *La importancia de la encarnación o in-corporación*

Como reacción al predominio del paradigma cognitivo, en los últimos años se rechaza la idea de que el conocimiento puede reducirse a sistemas de representación computacional que interpretan entradas (*input*) y producen salidas (*output*) en base al tratamiento interno de la información de datos. Se cuestiona mucho la hipótesis de que podemos estudiar el conocimiento basados en lo que ocurre dentro del cerebro. Se ha concebido un enfoque más integrado que considera la “encarnación” (*embodiment*) y la “incrustación” (*embeddedness*), que propone la “enacción o cognición corporizada” y también considera la mente como *extendida*<sup>5</sup>:

[...] había que incorporar la cognición [...], había que situarla en el mundo e incrustarla en un entorno complejo y cambiante [...], había que extenderla y distribuirla entre los distintos componentes de un complejo y amplio sistema que alcanzaba más allá de los límites del individuo [...]. La mente había sido entendida por el cognitivismo como un espacio independiente y privilegiado, un lugar donde hay modelos internos (representaciones y planes) aislados del cuerpo, del entorno y de la situación. Había que reformar esa imagen, porque la mente humana comprende un ámbito de actuaciones que no se reduce a las formas tradicionales de resolución de problemas mediante el razonamiento o la reflexión. (Bedia y Castillo, 2010, pp. 104-105)

La tesis principal, tal como pasa de la fenomenología a la ciencia cognitiva, es que la mente no solo reside en el cuerpo; el cuerpo tampoco es solo esa cosa material que no cuenta para procesos mentales más sofisticados, sino un medio para “moldear la mente”. La psicóloga Thelen y su equipo aclararon la noción de cognición encarnada de la siguiente manera:

Decir que la cognición está encarnada significa que resulta de interacciones corporales con el mundo. Desde este punto de vista, la cognición depende de los tipos de experiencia vinculados a la posesión de un cuerpo provisto de facultades perceptivas y motoras particulares, interconectadas y formando juntas una matriz dentro de la cual se coordinan la memoria, la emoción, lenguaje y todos los demás aspectos de la vida. (Thelen et al., 2001, p. 20, traducción propia)<sup>6</sup>

---

5 El neologismo enacción traduce al inglés enaction, de enact (representar), en el sentido de “desempeñar un papel o actuar”. “Mente extendida” es una noción elaborada por Clark y Chalmers (1998).

6 “La perspectiva de la cognición como acción corporizada (enacción) enfatiza la interdependencia entre mundo y mente, pero tiende a tratar la relación entre ambos (la interacción, la acción, la enacción) como si tuviera una forma de existencia real independiente” (Varela et al., 1997, p. 263).

Gran parte de lo que podría llamarse el punto de inflexión de la incorporación fue inspirado por las intuiciones de pensadores como Piaget, Vigotsky y Dewey, pero sobre todo por los defensores de la tradición fenomenológica, en particular Merleau-Ponty y Heidegger, quienes contribuyen a hacernos comprender que toda experiencia y todo pensamiento están estructurados por restricciones corporales en las cuales el cuerpo, lejos de ser un mecanismo simple, tiene su propio *saber-hacer*, gracias al cual puede ir más allá de la sensación cruda, y tal vez tener un impacto en las llamadas funciones cognitivas superiores.

Cuando se habla aquí de encarnación (personificar o introducirse en la carne), se alude a la idea de que el cuerpo de la persona está incrustado de manera interactiva en un entorno<sup>7</sup> que proporciona las “posibilidades” o medios provistos, un requisito previo para permitir que el sujeto lo haga lo mejor posible en el mundo. Sin embargo, para que exprese lo que es más auténtico en el *animal symbolicum*<sup>8</sup>, la encarnación resalta el horizonte más amplio de la experiencia total del mundo, incluida su dimensión simbólica o cultural. Incluso la noción de “mente extendida”, cuya utilidad no se discute, no llega a incluir lo que es único en los agentes humanos, es decir, su existencia dentro de una red de relaciones sociales, históricas y culturales a nivel global. De hecho, la mente debe ser extendida, pero lo suficiente para abarcar el mundo cultural.

Esta encarnación, como capacidad simbólica para concebir cosas que no están presentes de inmediato en los sentidos y para crear imaginando, lo que es del dominio de lo posible, ofrece a la estética una forma natural de completar la estructura de la mente de una manera menos superficial. De hecho, las lecciones que se pueden extraer de la larga y rica historia teórica de las consideraciones estéticas es que la belleza no es la mera fantasía de una mente decadente, sino una capacidad profunda de todos los órganos cognitivos para interactuar con el mundo de una manera que no es ni proposicional ni lógica. Ya no es una relación contemplativa, sino una participación fuera de todo pensamiento, toda

---

7 “Nuestro cuerpo no está en el espacio como las cosas: lo habita o lo atormenta, se aplica como la mano al instrumento, y es por eso, por lo que cuando queremos movernos, no lo hacemos como se mueve un objeto [...] Para nosotros es mucho más que un instrumento o un medio: es nuestra expresión en el mundo, la figura visible de nuestras intenciones. Incluso nuestros movimientos emocionales más secretos, los más profundamente vinculados a la infraestructura humoral, ayudan a dar forma a nuestra percepción de las cosas” (Merleau-Ponty, 2000, p. 39, traducción propia).

8 Así es como Ernst Cassirer define al ser humano en su filosofía de las formas simbólicas.

conciencia y toda reflexión explícita; está fuertemente impregnada por las leyes de relevancia estética que guían implícitamente la mayoría de nuestras acciones.

*Shusterman (2008) propone una teoría de la estética del cuerpo (somaesthetics) que constituye un intento original (no nuevo en filosofía, pero a menudo olvidado) para enriquecer la fenomenología del cuerpo al resaltar el “potencial de belleza” del cuerpo: una disciplina que devuelve la experiencia del cuerpo y la remodelación artística al corazón de la filosofía como un arte de vivir, en la línea de Foucault. Es claro que, la larga tradición platónica dominante, intensificada luego por el cartesianismo e idealismo, enceguece ante un hecho crucial que era evidente para el pensamiento antiguo (sobre todo no occidental): desde que vivimos, pensamos y actuamos a través de nuestros cuerpos, su estudio y cuidado debe estar en el centro de la filosofía, cuando ella se concibe (como solía ser), como un estilo de vida distintivo, un cuidado crítico y disciplinado del yo que implica el autoconocimiento y el autocuidado.*

### *Hacia un concepto de la mente estética*

Se podría transformar la famosa frase de Pascal “el corazón tiene sus razones que la razón no conoce”, en una nueva versión: “la mente tiene sus razones que la razón no conoce”. La parte no razonable e irracional de la mente es una vasta área que no se relaciona solo con lo que es “animal” en el animal racional, sino que es más bien una forma de concebir el mundo (y a nosotros mismos) de una manera que no se puede escribir en términos proposicionales<sup>9</sup>. Porque lo artístico no es lo único que no puede describirse; toda experiencia humana delimitada opone resistencia al lenguaje; o, como decían los escolásticos, “*individuum est ineffabile*”. Por lo tanto, sería un error concebir una razón tan irracional como burda y sin educación, reducida al instinto y sin relación con el conocimiento. En verdad, en el esquema dualista tradicional, la razón y la emoción, la lógica y la intuición, los hechos y la imaginación se consideran excluyentes en una relación de rivalidad, pero esta bipolaridad

---

9 “Aristóteles afirmaba (De interpretatione, 12a 2) que existen expresiones que no son proposiciones, no siendo por lo tanto ni verdaderas ni falsas. Las expresiones de la poesía serían de ese tipo. El poeta puede cometer errores lógicos sin que por ello deje de ser correcto lo que hace. En su Poética, Aristóteles admite que, según la pretensión de verosimilitud de la obra, es lícito que el poeta use lo irracional, e incluso lo absurdo, si con ello el argumento aparecía más racional y convincente” (Maillard, 2017, p. 14).

ha demostrado ser más dañina que beneficiosa. Ella puso las actitudes estéticas y el comportamiento razonado en un antagonismo cuestionable. Hay suficientes razones para decir que el campo, el papel y el alcance de la estética trascienden esta división dualista. En otras palabras, que el peso de la estética ejerce su impacto mucho más allá de su propio dominio (emoción-intuición-imaginación) y puede ser un elemento importante y productivo, incluso en temas científicos. De ello, se deduce que la belleza no puede permanecer confinada al dominio *blando* de la creatividad humana, no integrada con lo cognitivo y los datos *duros* de la ciencia.

Además, la investigación biológica ha demostrado profusamente que la belleza es un elemento más esencial en el comportamiento de los seres vivos de lo que ha sido aceptado por el punto de vista clásico. Ya en su tiempo, Darwin reconoció la relevancia del sentido de la belleza en el mundo animal, tanto humano como no humano. La biología tiene mucho que decir sobre la belleza, y nos hace darnos cuenta de que estamos tratando aquí un tema con profundas raíces evolutivas. Aunque Gombrich (2004) ya ha hablado de una “visión evolutiva de la mente”, la investigación teórica en esta dirección se ha retrasado durante décadas.

Una vez aceptada la idea de que, por un lado, la belleza reside en la interacción más elemental de los seres vivos con su entorno natural y social y que, además, marca con su impronta lo que constituye el progreso más importante de la razón humana (justificando el término de referencia *estética de la ciencia*), el camino está abierto a una reconceptualización de la estética como elemento constitutivo de la mente humana en general.

Pero debemos reconocer que la estética ha sido una disciplina introvertida y que, como señala Carter: “El papel de la estética es cada vez menos significativo en el mundo académico” Y, continúa diciendo que el problema proviene del hecho de que “los esteticistas tienden a corresponder entre sí en círculos intelectuales restringidos, sin tener en cuenta las formas de pensar de los grupos sociales más grandes”. Analizando las posibles razones de esta pérdida de velocidad de la estética, continúa: “Muchos esteticistas son muy fuertes en la formulación de nociones teóricas, pero no las examinan seriamente en relación con las artes mismas” (2004, p. 2, traducción propia). Si esta crítica es correcta, en otras palabras, si los esteticistas ignoran *las artes mismas*, no debería sorprendernos que no estén abiertos a fenómenos o campos de investigación como los de las ciencias naturales.

El resultado es un cierre disciplinar, que corta la posibilidad de participar en debates sobre algunos de los rasgos más esenciales de la naturaleza humana. Sentenciada al soliloquio, ¿cómo puede lograr que su convicción de que la belleza es un rasgo esencial de la mente se escuche? Para transmitir ese mensaje, debe integrarse mejor en la comunidad científica y sentirse más involucrada en los problemas que afectan a la sociedad. La estética ha de ocuparse también de lo que sucede en el ámbito más amplio del estudio de la mente y la conciencia, siendo parte de la empresa multidisciplinaria cuyo objetivo es descifrar “el último misterio de nuestro tiempo” (como se dice al hablar de la mente). En lugar de explicar los fenómenos estéticos en términos de neurociencia (como lo hace la neuroestética), se podría explicar la naturaleza y el modo de operación de la *wetware* en términos de experiencia estética. No hay razón para creer que la estética de la mente sea inferior a la filosofía, la psicología, la neurobiología o la teoría computacional de la mente. De esta forma, ella definiría el *homo aestheticus* no como una criatura separada, sino como un compañero omnipresente de los sujetos cognitivos que actúan en el mundo.

### **Consecuencias y consideraciones adicionales**

Si la mente de un ser humano activo y participativo está “subdesarrollada” y si el cerebro está moldeado por la cultura, se deduce que no se puede llegar a una explicación válida, ni de la apertura de la mente en el mundo ni del funcionamiento del cerebro, sin tener en cuenta los reflejos, consideraciones, juicios y teorías estéticas. La lección del reduccionismo lleva a concluir que lo que falta en la investigación sobre la mente y el cerebro es una imagen general de la primera, así como una idea más integrada del segundo. Sin embargo, el panorama general no estará completo hasta que se considere uno de los reflejos más complejos de la mente humana; por lo tanto, es apropiado considerar la estética como una dimensión integral de la misma y estudiar la importancia de la belleza en el contexto del estudio de la mente y la conciencia, de la misma manera que la percepción, la memoria y el comportamiento. Aceptar la idea de que el cerebro es tanto un producto de la cultura como de la biología lleva a reconocer la importancia de las cualidades estéticas.

En ninguna parte la experiencia cualitativa, tan discutida en la filosofía actual sobre la conciencia, ha sido estudiada y analizada con tanta profundidad y detalle como en la estética. Esta experiencia debe considerarse como el complemento teórico esencial para estudiar la subjetividad.

En consecuencia, la singularidad de la belleza tiene el mérito de atraer la atención de una porción más amplia de la comunidad científica que, cuando se considera ser más objetiva e impersonal, en realidad se guía por motivos y criterios que podrían describirse mejor con el término *estética*.

Visualizar la belleza: una invitación a buscar la idea integral o más bien el *sentimiento* de una obra de arte que trasciende lo formal, lo técnico, lo sensorial, etc., para encontrar ese algo profundo y auténtico que; sin embargo, no se puede transcribir del todo en proposiciones, ni siquiera, sin duda expresar con la palabra, y que en ningún caso puede uno representarlo ni en el estilo impersonal ni en una simulación por computadora. En resumen, la belleza, lejos de ser identificada con la atracción, el placer o la emoción cruda, permite el acceso a un modo de comprensión del mundo que aún no hemos logrado traducir al lenguaje formal. Clamar por ello es motivarse a una experiencia sintética u holística para la que no exista un algoritmo, y que, no obstante, se sienta como una cualidad auténtica e irreducible de lo subjetivo, una experiencia gracias a la cual el arte es irresistible, la ciencia estimulante y la vida cotidiana rica en significados.

Para ello, no basta sustituir la epistemología por la hermenéutica, ni la idea de un modelo único de verdad por esa otra idea de universos ilimitados y verdades inacabadas. Se requiere pasar de la racionalidad hermenéutica a la estética, creadora de realidad. Razón creadora, por tanto, más que creativa. La creatividad es la capacidad de asociar elementos dispersos; la creación, al contrario, es la capacidad de diseñar otros mundos factibles: *formas actuantes*. Los procesos estéticos evidencian que lo que ocurre en la mente humana no puede equipararse con el procesamiento de datos por computadora. Constituyen un tipo de saber del mundo, un medio para orientarnos en la red de relaciones naturales, sociales y culturales; una brújula que no se basa ni en la observación ni en el cálculo, sino que es como una profunda capacidad interna ya presente y activa en el yo pensante, incluso antes de darse cuenta de ello.

## De lo moral a lo ético

Si entendemos por *moral* aquel patrimonio normativo deontológico, basado en el carácter obligatorio de la norma, considerada universal, que se nos impone desde el exterior; y, por otro lado, entendemos por *ética*, también por convención interpretativa, una herencia normativa ahora

teleológica, organizada en torno al objetivo de una buena vida<sup>10</sup>, es obvio asumir (como se hizo durante mucho tiempo) que había una articulación, más o menos exitosa, entre el orden de la moralidad y el de la ética; ella era la base de la integración social de los individuos y de su desarrollo personal. Pero hoy, como se vio, la relación entre la moral y la ética se basa en otras cosas, su acuerdo ya no es evidente y, a menudo, incluso parecen oponerse.

El relato que las ciencias sociales ofrecen sobre la modernidad está lleno de inquietudes morales y éticas. A raíz de la tesis del desencantamiento del mundo, la modernidad se caracteriza por la sacudida de las creencias tradicionales y la pérdida de eficacia de las ideas y sentimientos que regían la conducta humana, por una mayor demanda de actitudes reflexivas y conscientes, pero sobre todo por una proliferación de dispositivos culturales que complican nuestra relación con el mundo. Especialmente, detrás de este proceso está la crítica a la idea de un mundo sujeto a la continuidad y conformidad con ella, cuando se busca una fuente normativa de acción. E incluso, si la crítica de los fundamentos de la moralidad precede históricamente al movimiento de secularización<sup>11</sup> propio de la modernización, las tensiones morales, limitadas hasta entonces por la existencia de modelos sociales estables, se acentuarán con el advenimiento de modernidad. Es, en este sentido, que hay que establecer un vínculo entre la problemática moral, cuya discusión principal ha sido hasta ahora de naturaleza filosófica y reflexiones más sociológicas e históricas.

Por lo tanto, la modernidad está marcada por una sutil conciencia, si no de la ausencia, al menos de la crisis de legitimidad de los fundamentos morales: la salida de un mundo armonioso e integral se traduce en una búsqueda, constante e infructuosa, de un nuevo orden en el mundo. Sin embargo, en la práctica, y durante mucho tiempo, esto fue solo una representación liminar, frente a la cual los sociólogos clásicos tenían posiciones ambivalentes. Ahora, al contrario de lo que era común a comienzos del siglo XX, el relativismo moral es el sustrato real del sentido común en las

---

10 Para la moral, los valores se imponen como obligatorios; para la ética se consideran buenos y, por ende, son juzgados según un determinado modelo de vida realizada que los evalúa según su propio propósito.

11 Por lo general, la noción de secularización describe los procesos mediante los cuales el pensamiento, la práctica y las instituciones religiosas han perdido poco a poco su fuerza como resultado de la modernización social, planteando de manera aguda el problema de encontrar un sustituto cultural para dichos procesos.

sociedades occidentales. Tanto es así que, incluso, podemos pensar que los trágicos temores descritos a principios del siglo anterior, tardaron más de un siglo en llegar, y que ahora estamos en ellos. Para eso, fue necesario, por un lado, que la erosión del sentido se haya anclado realmente en la vida cotidiana, que las categorías de la antigua representación religiosa se desvanecieran, y que, por otro lado, el individualismo y el utilitarismo ganaran terreno, volviéndose legítimos como ideales personales. ¿Cómo hacer, cuando Dios ha muerto, para que no todo esté permitido? De una forma u otra, la reflexión sobre lo moral (y, por ende, sobre los puntos de referencia colectivos) gira en torno a ello. Esta pregunta es aún más apremiante, ya que se identifica el advenimiento de la modernidad, siguiendo la historia del desencanto del mundo, con la imposibilidad de continuar basando la vida social en elementos de naturaleza trascendente o tradicional.

De hecho, durante un siglo, lo sagrado se ha ido debilitando y modificando. En Occidente, el desencanto estuvo acompañado, al contrario de lo que anunció Weber, de toda una serie de múltiples estrategias religiosas, en las cuales el bricolaje de sentidos, en tanto se individualizaba, no dejaba de tener cierta dimensión sagrada. Por otro lado, la modernidad ha sido el escenario de una ruptura de la continuidad, considerada necesaria, entre el pasado y el presente, y la entrada en un mundo “sin tradición” donde el pasado resulta ser, si no incapaz, al menos deslegitimado, para guiar nuestras acciones en el presente. El proceso hace, por tanto, parte de una larga línea de descenso. La idea de que las sociedades modernas viven un proceso de desheredación y ya no sepan realmente qué parte de su tradición debe transmitirse, está, por ejemplo, en el centro de los análisis realizados por Arendt (1972) sobre la escuela en los años sesenta (1960). Y, sin embargo, existen particularidades en la situación contemporánea, al interior de este descenso histórico. Para comprenderlas, hay que reducir un problema, tan amplio y complejo, a consideraciones más empíricas, y elaborar un estado de hechos del orden moral en nuestras sociedades, a fin de detectar, de manera muy práctica, los problemas por resolver.

La visión sociológica debe matizar ciertas representaciones falsamente trágicas. La frontera entre el bien y el mal, incluso si ya no se basa en criterios de consenso trascendentes, no se ha desdibujado del todo. Pero se arraiga cada vez más en consideraciones solo funcionales que, si bien ayer también existían, aún estaban envueltas en principios religiosos. Por eso, el punto de partida debe ser una imagen fiel de la situación actual: a diferencia de la idea, demasiado transmitida por

muchas concepciones filosóficas, la modernidad no vive el ocaso de la moralidad; y, sin embargo, no es exagerado decir que la educación moral, en el sentido preciso del término, sí se ha vaciado de contenido sin que se refuercen las reflexiones éticas. Una deliberación sobre el estado de la conciencia moral actual debe arraigarse a este nivel y comenzar de esta observación.

Entre la moral y la ética, el acuerdo nunca ha sido total, pero su articulación, gracias a la evidente subordinación del propósito educativo de la socialización y la integración social, hizo posible que muchos obviarán la tensión. Es desde este universo que se ha denunciado la crisis de autoridad en la escuela o en las familias, que se habla de la lucha sobre las herencias culturales, o incluso, que se recriminen los desafueros del individualismo contemporáneo. Muchas de estas críticas no son nuevas y, después de todo, la sociología, a diferencia de otras disciplinas, comprendió muy pronto el carácter inevitable, pero también prometedor, de la creciente afirmación del individuo en la modernidad (Martuccelli, 2013). Y, no obstante, sería un error negar cualquier especificidad a la preocupación contemporánea.

### **Los problemas ético-morales de hoy**

Desde la perspectiva de este texto, varias cuestiones sobresalen hoy en la vida cotidiana en sociedad: los diversos modelos de sujeto, las relaciones con los otros, el vínculo con la sociedad, a lo que se podría agregar un conflicto generacional *sui generis*. La preocupación por la integración del individuo en la sociedad (proceso de socialización) siempre incluye propósitos educativos, por lo que el orden moral se ve confrontado a objetivos éticos. En realidad, cada sociedad, a lo largo de su historia, ha propuesto modelos diversos del sujeto con los valores más altos posibles. Claro que nunca estas figuras concernían del todo a la realidad: las apropiaciones individuales eran, como mucho, ensayos aproximados. Pero ellas definían una especie de objetivo personal anclado en un ideal colectivo, un enfoque teleológico al cual los sujetos estaban condenados. Estos modelos éticos han inspirado en gran medida la función educativa de los adultos frente a los jóvenes.

La iglesia, pero sobre todo la escuela, han sido el medio especial para transmitir estos modelos éticos consensuadas sobre el sujeto. En Occidente, esta inquietud ha sido la clave de la *humanitas* y de la *paideia*: la capacidad de (in)formar al individuo mediante la educación para transmitirle su auténtica forma humana más allá de las variantes históricas.

En la base de toda civilización había un modelo de sujeto, hacia el cual tendían educadores, artistas, filósofos. Para Durkheim (2002), existe un ideal humano en cada sociedad, transmitido a todos, incluso si el saber difiere según el entorno social y las tareas que realizan los individuos. Ahora bien, estos modelos cambian según las sociedades y los momentos históricos. Alguno valora la valentía o la moralidad cortés, otro los valores bélicos, alguno más mezcla los tres; en unas ocasiones, se defiende el autocontrol como ideal o viceversa, la autoexpresión auténtica o, por supuesto, la eficiencia disciplinada en el trabajo. En todo caso, el sujeto se siente atraído hacia una figura ideal. El punto es que la sociedad actual ya no posee un modelo estándar de sujeto. Cada vez se despliega más un individualismo crudo, más consciente y reflexivo en las técnicas y habilidades personales y menos seguro de los ideales. De hecho, dos grandes proyectos de individualismo están vigentes hoy. Uno, centrado en el rendimiento y la utilidad, en la capacidad de dominar el entorno, con cierta racionalidad que unifica medios y fines: instrumental y estratégica. El otro, se basa en la expresión de la persona, en el deseo de afirmar la propia autenticidad, en una razón humanitaria y comprometida en una relación comunicativa con los demás y el entorno, y expresiva hacia uno mismo (Singly, 1990; Taylor, 1996).

El sujeto moderno está obligado a gestionar estos dos universos, y a seguir alguno de ellos, esforzándose por mantener unido lo que teóricamente se opone. La integración ya no la garantiza la sociedad (o las instituciones) con un modelo cultural coherente y unitario, sino que cada actor, confrontado consigo mismo, debe ahora realizarla. El desafío para todos, adultos y jóvenes, es definir el ideal por defecto, para evitar el peligro de la unilateralidad de un principio sobre el otro: que la exigencia de autenticidad se doblegue ante el rendimiento o que el imperativo moral de actuar en el mundo se limite a la preocupación por uno mismo. En el primer caso, la vida personal deja de tener sentido y es solo un recurso para organizarse e invertir. En el otro caso, la preocupación por la autenticidad se convierte en un exhibicionismo de la intimidad, todo es juzgado desde la propia persona. No existe un justo medio, sino unos arreglos prácticos establecidos según las situaciones. El ideal ético parece ser el deseo de construir experiencias en las que los intereses individuales se entiendan bien con principios morales moderados. ¿Necesidad y obsesión por definir un proyecto personal, en nombre del cual uno esté preparado para muchos sacrificios, siempre que no desnaturalicen, a sus propios ojos, su autenticidad?

Frente a esta realidad, las instituciones están desorientadas. Sin modelos éticos sustantivos, el individuo hace malabarismos entre ideales diferentes, incluso contradictorios, limitándose a usar estrategias contingentes, adaptadas y manipuladoras. Algunos incluso llegan a juzgar el cinismo de esta postura (MacIntyre, 2004). Esto es difícil de manejar en el trabajo educativo hacia las nuevas generaciones, porque en ausencia de un modelo ético al que aferrarse, los adultos reconocen el espacio de juicio y acción de los jóvenes y aceptan que ellos mismos se organicen y construyan significados plurales; sus preguntas legítimas se encuentran con las dudas de los adultos. ¿En qué es útil trabajar, cómo permite la escuela llevar una vida escolar y una vida juvenil, son los aprendizajes escolares necesarios para la formación de uno mismo y la adquisición de autonomía? Los mecanismos de subjetivación, que siempre se han concebido como un engranaje central en los procesos de integración social, han cambiado de naturaleza.

Por otra parte, las sociedades hacen de las relaciones con los demás un punto esencial de su mensaje moral. El respeto debido al otro, a los compromisos, a los deberes con la comunidad, el sentido de responsabilidad, la solicitud, incluso el sacrificio (religioso o patriótico), han sido parte del canon moral transmitido, de manera práctica e intelectual, a las generaciones más jóvenes. Y siempre, mucho antes de la modernidad, esas demandas han sido cuestionadas por los jóvenes. Pero asumiendo la preocupación actual y, sin caer en moralismos conservadores, muchos sienten que las relaciones humanas funcionan cada vez menos en un contexto de obligación moral. No se trata de decir que el sentido del deber desaparece, sino que presenciamos el colapso de ciertas restricciones prácticas y relacionales.

En realidad, se suponía que los individuos debían cumplir con un deber moral, basado en criterios trascendentes, al servicio de una idea funcional de la vida social. Poco a poco, la pura necesidad del funcionamiento social ocupó el espacio antes dado a lo moral. Aunque se suponía que la sociedad debía basarse en patrones compartidos, todas esas actitudes compartidas no respondían al interés general, sino a formas históricas de integración social. Era este requisito lo que la moral transmitida debía garantizar. Pero, al perder su carácter sagrado, la transmisión y la enseñanza del bien y del mal dejan de ser evidentes: la exaltación de la fuerza del carácter (ante las tentaciones), la abnegación y el sacrificio individual hacia los demás desaparecen del universo de los más jóvenes. No es que la moralidad desaparezca del todo de la escuela o de las

inquietudes de los maestros, pero reduce su espacio y relevancia. Y nada es más perturbador que la esquizofrenia que esto genera.

Sin embargo, no se trata tanto de una crisis global como de la dificultad del retorno de las preguntas éticas. En este marco, la relación con los demás ha de construirse ya no en torno a deberes basados en principios jerárquicos fuertes, sino a partir de consideraciones inmanentes, como el proyecto de una buena vida. El antiguo orden moral se basaba en la lógica del mensaje: un remitente y un destinatario diferenciados por sus respectivas posiciones. El nuevo requisito ético se articula en torno a la comunicación horizontal con otros (Giddens, 1995; Touraine, 1997). Pero, a diferencia de la razón práctica tradicional y sus inquietudes morales, la preocupación ética por las relaciones con otros, basadas en la comunicación, no es una fuente de normas de acción. Ciertamente, los actores deben aceptar algunos principios, en particular, el reconocimiento mutuo (Habermas, 1992), pero estos están lejos de imponer un deber prescriptivo sobre la acción. De hecho, esta transición les da a las relaciones un significado nuevo.

Ahora bien, sobre todo en lo escolar, la oposición entre mensaje y comunicación es radical. El primero, como lo atestiguan los ejercicios escolares, siempre se basa en una cultura escrita, dictada por el maestro, donde lo visual aún tiene poco lugar y lo oral se devalúa. La segunda, por el contrario, testificada en el universo cultural del consumo adolescente, es táctil, visual y sonora; el intercambio con el otro ocupa ahí un lugar central. En el mundo juvenil, la práctica de la comunicación es casi autónoma del mensaje: se comunican por el placer de comunicarse. A menudo, como algunos estudios han demostrado muy bien, se habla para decir “nada”; la actividad real está en la comunicación misma (Zoll, 1992). Ella se ha convertido en un requisito real, fuente de placer, lo que desconcierta a una institución educativa que le había dejado poco espacio. Sería absurdo decir que la comunicación reemplaza al saber, pero hay que considerarla algo pedagógico.

Las consecuencias de esto son significativas. Ante todo, los cambios en la relación con la autoridad que se convierte, antes de una discusión sobre su legitimidad, en una cuestión de reciprocidad relacional. Además, durante mucho tiempo, el juicio de las conductas se llevaba a cabo según la necesidad de la integración social y el deseo de mantener un todo social. En este universo, la moral, como lo recuerda su propia etimología, era una cuestión de costumbres, hasta el punto de que incluso se confundía con la socialización, o mejor, con una concepción normativa de ella. Al

ir a la escuela, codeándose con adultos, los jóvenes aprendían los hábitos y costumbres de su sociedad, se convertían en miembros de un colectivo y una nación, se adherían a una serie de valores y estándares. En resumen, su conciencia personal terminaba siendo moldeada por demandas morales internalizadas. En la sorprendente fórmula de Durkheim (2002), la sociedad, es decir Dios, terminaba encontrándose en la conciencia de cada estudiante.

Por supuesto, para los defensores de esta visión normativa, la socialización no impide la autonomización del sujeto, liberado del peso de la tradición y capaz de juicio independiente. Por el contrario, garantiza ambas dimensiones de lo educativo. La norma externa, gracias a la socialización, se convierte en un criterio autónomo de acción para el sujeto que ahora lo percibe como resultado de motivaciones internas. ¿Permitió esto una internalización de las normas que organizaban la relación con uno mismo y con el otro, bajo el sello de la relación con la sociedad? El individuo se encontraba involucrado en la vida social y socializado en una cultura común. Pero esos dos postulados hoy fallan. El orden moral descansaba en la confianza de los individuos en la sociedad y en el intercambio de una cultura común; hoy ya no es así.

Nuestra relación con lo colectivo ha variado. De hecho, es una extraña mezcla entre participación y desconfianza. En efecto, la desilusión se está volviendo omnipresente, marcando muchos elementos de lo social: al nivel de consumo y la denuncia de frustraciones cíclicas; en la vida política y el sentimiento de continua decepción que genera el ejercicio democrático; de nuestros momentos de participación colectiva, fuertes e intensos, pero breves y condenados a desaparecer. Y, además de ello, después de una serie de cambios en lo laboral, hay un profundo sentimiento de renuencia hacia las empresas. También hay que mencionar el sentimiento de incapacidad colectiva para modificar el curso de los acontecimientos, como una impotencia voluntaria. Los críticos feroces del individualismo o de la crisis de los valores, no logran su objetivo, ya que esta desconfianza se expresa, sin rodeos, incluyendo incluso a quienes tienen un compromiso cívico, sindical o político. Bajo la influencia de esta crítica, casi total, el sujeto termina aumentando su desconfianza hacia las instituciones y siendo persuadido de que es más “inteligente” que ellas y puede sobrevivir sin ellas. Vivimos con otros, pero decepcionados de ellos. Ahora nos unimos al colectivo desde una desilusión comprometida. ¿Sujetos comprometidos y desilusionados? La desilusión parece un horizonte para la acción que no evita el compromiso. Es solo

la otra coordenada de nuestra relación con los colectivos. Pero transmitir esta ambivalencia es algo muy diferente a transmitir un sentimiento de confianza en las instituciones.

A esta desconfianza se agrega la ruptura cultural en nuestras sociedades. Contrario a lo afirmado por la teoría sociológica, para la cual la cultura (sea a través de la internalización de los patrones o mediante la incorporación de hábitos) aseguraba el ajuste entre la sociedad y la personalidad, la cultura ahora adquiere una función más ambivalente; ya no es factor integrador entre el individuo y la sociedad, ahora también es un factor de fisura entre ambos. En otras palabras, ya no hay coincidencia entre las expectativas subjetivas y las posibilidades objetivas de los sujetos, lo que lleva a enfatizar demasiado la individualidad.

La importancia de este punto es fundamental e introduce nuevas distinciones. Por supuesto, los individuos siempre se socializan mediante factores culturales que dan forma a su personalidad, pero esta socialización ahora opera en un universo donde la cultura tiene un papel más ambivalente. Ya no es solo garante de un acuerdo duradero, sino también es factor de división. Cada vez más, muchas personas se sienten desconectadas de lo social, se pliegan sobre sí mismos, usando toda una serie de figuras, mitad psicológicas y mitad sociológicas, caracterizadas por un fuerte aislamiento, que van desde el narcisismo hasta la implosión depresiva (Gauchet, 2002). Vivimos en sociedades frustradas. Y en un universo así, el grupo se percibe como una realidad externa sancionadora, a menudo negativamente, de nuestras aspiraciones individuales. En medio de este sentir general, es que se ubica la crisis de los puntos de referencia institucionales.

Lo más llamativo en la relación actual entre las generaciones es la desaparición gradual del peso de los principios morales. Pero, esa agonía moral va acompañada, aunque sea poco reconocido, de promesas éticas en curso, tanto para los jóvenes como para los adultos. Esto explica los sentimientos contradictorios de las relaciones generacionales de hoy. Muchos adultos viven intercambios diarios con los jóvenes como la expresión de una crisis profunda, porque ya no se sienten respaldados por principios y proyectos educativos consensuales y fuertes. La nostalgia, la amargura, la ansiedad cunden; la *crisis* es el único horizonte de interpretación. Pero otros lamentan un proyecto educativo donde lo moral prevalece sobre las preocupaciones éticas. Algunos incluso, sin quererlo, terminan aceptando la centralidad del individuo frente a la institución, reconociendo entonces, casi hasta el final, los méritos de las

preocupaciones éticas. Esto significa que las relaciones entre generaciones, al tiempo, hoy son escenario de una crisis moral y de una transición cada vez más real hacia una primacía de la ética. Como afirma Legrand (1991): “Si hoy hablamos de ética y no de moral, puede ser porque nadie hoy está seguro de sus valores para vivir y para afirmar como reguladores de la vida cotidiana” (p. 53, traducción propia).

Si la palabra *moral* tiene un significado reconocido por la mayoría, aquel de un sistema de normas, la *ética* trata de definirse entre “mi felicidad” y “lo humano tal como lo percibo”. Entre la búsqueda razonada de la felicidad y la intersubjetividad que permite el acceso a la universalidad, existe una tensión que fundamenta toda ética. Mi relación con el otro implica una moral que escapa a las normas porque el sujeto surge en sus actos, por lo tanto, se trata de un problema constante y no de un sistema de normas preestablecido. El vocabulario es fluctuante y lo seguirá siendo porque cuando se plantea la moralidad como tal, quien quiera deshacerse de ella debe hacer un paso por la definición de su ética, como gobierno de sí mismo, antes de cualquier otra definición de una moralidad nueva o diferente.

### **El gobierno de sí mismo**

Como se dijo antes, la evolución es su percepción sobre cómo se conforma el sujeto moderno llevó a Foucault a efectuar desplazamientos graduales hasta fundamentar la ética del cuidado de sí y la subjetivación en una estética de la existencia: un giro de la genealogía de la moral a la de la ética o el paso del gobierno de los demás al gobierno de sí (Rodríguez, 2000). Ahora bien, para evitar entender esta ética como un desvío hacia lo privado, que conduciría a buscar un estilo de vida para unos privilegiados, conviene recordar la relación entre la ética y el poder. Schmid (2002) lo plantea con mucha claridad:

En una ética comprendida como arte de vivir lo que importa es enfrentarse a un poder que ha centrado su atención en organizar a los individuos bajo las normas y convenciones dominantes y normalizar la forma de su existencia. Contra la norma está la forma que el individuo se da a sí mismo [...]. Se desarrolla en oposición a la intervención de un poder individualizante, así como contra la sujeción a una identidad determinada. Alude, por tanto, al despliegue realizado por el individuo sometido a las relaciones de poder, en la medida en que se convierte en un yo que se construye a sí mismo. (p. 206)

Los diversos desarrollos foucaultianos sobre el poder no lo conducen a una sin salida que radicaría en constatar que es imposible escapar a las relaciones de poder (micros y macros) que regulan la existencia, sino a centrarse en la cuestión del gobierno: “con posterioridad a la publicación de *Surveiller et punir*, Michel Foucault integra un concepto nuevo en su filosofía política, que da cuenta de los más amplios efectos del poder en la sociedad moderna. Se trata del concepto de gobierno” (Sauquillo, 1989, p. 352). Este concepto que Foucault usa para mostrar el desplazamiento del poder hacia el sujeto nos indica que éste, sumergido en una red de relaciones, está siendo regido por fuerzas extrañas a él, pero la reflexión ética puede conducirlo a hallar la forma de gobernarse a sí mismo. Si bien, nadie puede escapar del todo de los poderes actuantes en la sociedad, sí se puede asumir la preocupación por nosotros mismos, adquiriendo o construyendo prácticas de cuidado de sí: “la nueva fundamentación de la ética del arte de vivir va a implicar así el desempeño de la exigencia ilustrada de aprender a conducirse a sí mismo y de no abandonar en manos de otros el propio cuidado de sí” (Schmid, 2002, p. 206). Justamente, la ética es la respuesta del sujeto al poder, en tanto se convierte en un lugar posible de resistencia. En vez del biopoder que objetiva al sujeto, ahora se trata del ejercicio de poder como relación con los demás, en un “habérselas con” que configura una conducta, que no puede reducirse al llamado “gobierno de los otros”, desde el cual se constituyó la llamada gubernamentalidad. Se trata del concepto de gobierno, porque lo que define las relaciones de poder es un modo de acción, “una acción sobre acciones”.

Por otro lado, la reflexión ética no solo pretende “conducir” la vida, sino también la *praxis*. Según Schmid (2002), la ética tiene que ver con la *praxis* y el *ethos* con el modo de ser, la primera se centra en las experiencias sobre el cuidado de sí y en la relación con uno mismo en la acción. El *ethos*, por su parte, busca el estilo y la coherencia entre actitud y conducta. Con la noción de *parresía*, Foucault hace confluir decir la verdad, regímenes y técnicas de gubernamentalidad, junto con la configuración de la relación con uno mismo. Una de las cuestiones kantianas que retoma es que salir de la minoría de edad y cultivar la actividad crítica son dos acciones inseparables. La minoría de edad es para Foucault una relación entre el uso que damos a nuestra razón y la dirección de los otros. Así, la ética, en tanto estética de la existencia, no responde a la pregunta: ¿cómo se ha de actuar? No es la ley ni el conducta conveniente

lo que se busca; es lo ético lo que permite el gobierno de sí mismo y, así, nos formamos como agentes morales. La cuestión de la parresía es así inscrita por Foucault en la tradición kantiana, en su proyecto de una ontología de nosotros mismos:

[...] la filosofía como exterioridad con respecto a una política que constituye su prueba de realidad, la filosofía como crítica con respecto a un dominio de ilusión que la pone frente al desafío de constituirse como discurso verdadero, la filosofía como ascesis, es decir, como constitución del sujeto por sí mismo: me parece que esto constituye el ser moderno de la filosofía o, tal vez, lo que en la era moderna de la filosofía recupera el ser de la filosofía antigua. (Foucault, 2009, pp. 358-359)

La parresía no es solo libertad de palabra, es también franqueza, profesar la verdad. No se refiere al puro estatus del ciudadano, es otra cosa que el ejercicio natural del poder; es un arriesgarse: consiste en el riesgo político de aquella palabra que da libertad a otras para expresarse y que se atribuye la misión, no de subyugar a los otros a su propia voluntad, sino de persuadirlos (Foucault, 2009). Foucault se refiere a un rectángulo constitutivo de la parresía

Condición formal: la democracia. Condición de hecho: el ascendiente y la superioridad de algunos. Condición de verdad: la necesidad de un logos racional. Y, para terminar, condición moral: el coraje, el valor en la lucha. Este rectángulo, con un vértice constitucional, el vértice del juego político, el vértice de la verdad, el vértice del coraje constituye a mi juicio la parrhesía. (2009, p. 182)

Y, finalmente, afirma:

Ocuparse de sí mismo consiste, en primer lugar y, ante todo, en saber si uno sabe o no lo que sabe. Filosofar, ocuparse de sí mismo, exhortar a los otros a ocuparse de sí mismos, y esto mediante el escrutinio, el examen y la prueba de lo que saben y no saben los otros: en eso consiste la parrhesía filosófica, que se identifica no simplemente con un modo de discurso, una técnica de discurso, sino con la vida misma. (Foucault, 2009, p. 184)

Es interesante que Deleuze (2008) afirme sobre las relaciones de poder que:

Los griegos han inventado, en el terreno político (así como en otros terrenos), la relación de poder entre hombres libres, una relación en la que hombres libres gobiernan a hombres libres. En tal caso, no basta con que la fuerza se ejerza sobre otras fuerzas o sufra sus efectos, se precisa que la fuerza se ejerza sobre sí misma: será digno de gobernar a otros aquel que haya alcanzado el dominio de sí mismo. Al plegar la fuerza sobre sí, en una relación consigo misma, los griegos inventan la subjetivación. (p. 181)

Es que el sujeto, como escribe Schmid (1989, p. 54), es “un problema en el campo polémico de las relaciones de poder, su constitución es una tarea política” y, en consecuencia, el concepto de ética, en Foucault, está “profundamente marcado por el análisis del poder como un fenómeno social” (Schmid, 1989, p. 39). Por lo tanto, una de las principales tesis de la concepción relacional del poder, la de su omnipresencia, sigue siendo relevante. Foucault podría retroceder y admitir, por ejemplo, que las nociones de relación y posesión no siempre entran en conflicto entre sí; que tener poder no significa que lo tengas para siempre o que tengas el monopolio; y que podemos tener un punto de vista, pero ser privados del otro. Tenía dos modelos a su disposición. Por un lado, el modelo griego del gobierno de sí, con la idea de buscar la perfección; por otro lado, el modelo de la confesión cristiana, marcado por la conciencia trágica de la falibilidad humana. Foucault prefirió primero el modelo griego, pero en su última obra, asumió el de la confesión cristiana; y por eso, con la condición de suponer que su primera obsesión, en torno al tema del poder, obedecía a otros principios que los que marcaron su reenfoque en la problemática del sujeto y de la verdad, quizás, al final, podemos considerar la hipótesis de una estetización retrospectiva de toda su obra.

### **La ética como tecnologías del yo**

La ética, para Foucault, se traduce en una tecnología del yo, en tanto que se trata de técnicas de cuidado de sí, ligadas a ciertas formas de saber. Se trata de una ética que, en tanto *techne*, es además un arte de vivir, y como tal implica un quehacer. La obra *Tecnologías del yo* (1990) viene a organizar el análisis, desde la filosofía clásica, de la condición humana, con una clara visión del mundo actual y de la filosofía posmoderna, planteando tres ejes temáticos: a) la relación del sujeto con el afirmar sentidos y ofrecer interpretaciones como factores activos y productores de lo real y de los *juegos de verdad*, inseparables de los discursos; b) la relación del sujeto con y la existencia de los otros, como estudio de las relaciones

humanas al examinar el presente y el pasado de la historia personal; y, por último, c) las relaciones de poder entre los sujetos que, también, enlazan verdad, racionalidad y dominio, entre ellos. Las “técnicas del yo” se refieren a cómo el sujeto se determina según condiciones religiosas, ideológicas, sociales, culturales, económicas y políticas, señalando que sus alcances afectan el proceso de humanización o deshumanización. Ahora bien, el punto es que ningún arte puede lograrse sin ejercicio; nunca el arte de vivir puede aprenderse sin una pericia ejercida sobre sí mismo. Lo que se alcanza con esta ascética es pasar de una forma pasiva y normalizada (moral) de constituir al sujeto, a otra forma activa y ética del cuidado de sí. Pero Foucault realiza esto desde una perspectiva muy particular:

Quisiera decir en primer lugar cuál ha sido la finalidad de mi trabajo durante estos últimos veinte años. No ha sido analizar los fenómenos de poder, ni sentar las bases para tal análisis. Busco más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura; he tratado, desde esta óptica, de los tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Primeramente, están los diferentes modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencia: pienso, por ejemplo, en la objetivación del sujeto que habla en la gramática general, filología y lingüística. O bien, y siempre en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en la economía y el análisis de riquezas. O también, para dar un tercer ejemplo, la objetivación por el mero hecho de ser un ser vivo, en historia natural o biología. En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaré las prácticas escindientes [pratiques divisantes]. El sujeto es dividido en el interior de sí mismo o dividido de los otros. Este proceso hace de él un objeto. La partición entre loco y hombre juicioso, enfermo e individuo sano, criminal y “buen chico”, ilustra esta tendencia. Finalmente, he buscado estudiar —y éste es mi trabajo en curso— el modo en que el ser humano ha aprendido a reconocerse como sujeto de una “sexualidad”. (2001c, pp. 297-298)

Con eso Foucault va a rearmar todo su itinerario anterior, replanteándolo ahora desde la cuestión del sujeto, y dotándolo de un sentido en retrospectiva que afina su provocación y amplía sus perspectivas. Va a analizar las reglas, tabúes y prohibiciones a las que se ha sometido la sexualidad humana en Occidente, pero lo que realmente le interesa no son los actos prohibidos o permitidos, sino las pasiones, deseos e ideas que

llevan a buscar dentro de sí: “Existe una diferencia significativa entre las prohibiciones sobre la sexualidad y las demás prohibiciones. A diferencia de lo que ocurre con otras prohibiciones, las prohibiciones sexuales están continuamente relacionadas con la obligación de decir la verdad sobre sí mismo” (1990, p. 45). Es pues el estudio de esta exigencia de decir la verdad sobre uno a través de la sexualidad, o mejor, esta articulación extraña entre la prohibición de practicar y la obligación de decir, el problema cuya historia Foucault va a recorrer desde la antigüedad griega<sup>12</sup>.

Se trata de examinar la sexualidad como una experiencia singular en la cual el sujeto es objetivado, para sí y los demás, mediante ciertos ordenamientos puntuales de gobierno. Y por eso, el estudio de estas tecnologías está marcado por la necesidad de trazar una historia de las diversas formas como desarrollamos un saber sobre nosotros mismos que hemos de expresar de forma parresíastica. Se trata de analizar estos saberes como “juegos de verdad” relacionados con técnicas usadas, a lo largo de la historia, para lograr comprenderse a sí mismo. Foucault afirma que son cuatro *tecnologías*: de producción, de sistemas de signos, de poder y del yo<sup>13</sup>. Estas últimas

[...] permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (1990, p. 48)

Podría decirse que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, planteado hoy no es tratar de liberar del Estado y sus instituciones, sino de *emanciparnos nosotros* del Estado y de su forma de individualización. Y para ello, hay que promover nuevos arquetipos de subjetividad rechazando el estilo de individualidad impuesto históricamente; así

12 Es claro que esta historia de la subjetividad que realiza Foucault parte del “conócete a ti mismo” délfico, pasa por el “confiesa tus pecados” monástico y el cógito cartesiano, hasta culminar en el diván psicoanalítico freudiano.

13 En general, “las tecnologías del yo” nos introducen en: a) los modos de producción y uso del yo, pues los seres humanos producimos y realizamos cosas; b) en los signos, que manipulan sentidos, significados, símbolos e ideas; c) en el poder, que determina la conducta y somete a la dominación mediante la fuerza, la autoridad o el castigo; d) en las tecnologías del yo, que permiten al sujeto interactuar con las acciones del cuerpo, su conducta, su forma de ser, su pensar, su deseo de felicidad, su inteligencia y su sabiduría, entre otras dimensiones de las interacciones humanas.

descubrir las determinaciones históricas de lo que somos es revelar lo que debemos hacer para liberarnos de nosotros mismos.

Platón afirmaba que la “principal actividad en el cuidado de sí” (Foucault, 1990, p. 26) es preocuparse por el alma. Y para esto, hay que conocer nuestra alma mediante la contemplación de su “reflejo divino”. Para realizar esto, Foucault plantea una categorización de varias “técnicas”, como son las cartas, el examen de conciencia (de sí mismo), la *askesis* (consideración progresiva del yo) y la interpretación de los sueños. Sobre la primera técnica, señala que consiste en escribir “notas sobre uno mismo que debían ser releídas, escribir tratados o cartas a los amigos para ayudarles, y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba” (p. 27). Es lo mismo si cambiamos hoy las cartas y manuscritos por lo que escribimos en las redes sociales, donde expresamos nuestra cotidianeidad y la ponemos en común con nuestros “cercaños virtuales”. Y llama la atención que Foucault diga que hay que prestar atención al “estado de ánimo”, una herramienta que las redes incluyen por defecto. ¿Acaso la cantidad cotidiana de posts que subimos a las redes no es una sucesión de “tonalidades de nuestra vida”? Realizamos una *vigilancia* permanente de nuestra vida, que damos a conocer (confesamos) a nuestro círculo social (próximo y distante). Al final terminamos creando una narrativa existencial (Juliao Vargas, 2021). Facebook guarda estos datos y nos ofrece un servicio de *askésis* (consideración paulatina del yo), donde podemos ver “la película de nuestra vida” mediante una compilación de los “mejores momentos” de nuestra *línea del tiempo*. Mediante las confesiones realizadas en las redes sociales llevamos a cabo una renuncia al propio yo (*exagouresis*). Verbalizando pensamientos y sentires, y ofreciéndoselos a nuestra red social, esperamos un juicio de valor por parte de esa pequeña sociedad que representan nuestros contactos, y obvio, una aceptación que los *likes* se encargaran de mostrarnos.

Sí, la forma de saber que viene ligada a estas técnicas (tanto a las antiguas de los griegos como a las actuales de las redes sociales) parte de la experiencia y considera las prácticas, un saber que, además, se delimita desde criterios estéticos, como la observación y la atención. Son las prácticas, comprendidas como modos de actuar y de pensar, las que proporcionan la clave para la constitución correlativa del sujeto y del objeto. De ahí que, se pueda llamar un saber de la vida y una forma de procurarse una estética en el sentido real del término. Esto relaciona la comprensión de la ética como tecnologías del yo y como estética de la existencia.

## ¿Estética de la existencia?

Nègre (1996) afirma que todo el trabajo del llamado “último Foucault” consiste en una serie de estudios “bien enigmáticos” sobre las artes de sí mismo, o sea, sobre la estética de la existencia y del gobierno de sí y los otros en la Antigüedad greco-romana; por lo que la comprensión de la categoría *estética de la existencia* en estos textos es necesaria para validar su pertinencia, y eso implica una búsqueda genealógica alrededor de tres ejes: a) el pensamiento crítico sobre la modernidad como ontologización del presente, b) el aporte nietzscheano a la estética foucaultiana de la existencia, y c) la topología del poder y las estrategias estéticas.

Primero, hay que entender la relación de Foucault con la *modernidad*, que lo lleva a pensar en la actualidad. La reapropiación de los griegos garantiza un pensar sobre la modernidad como un trabajo sobre el pensar mismo<sup>14</sup>. En este contexto, la noción central es la del gobierno. De hecho, ya se trate de locura, enfermedad, prisión o sexualidad, Foucault intenta establecer un diagnóstico de lo que somos, haciendo funcionar el saber en “el elemento práctico de la libertad” (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 288). Tener una conciencia histórica de la situación en la que vivimos equivale a salir de la contingencia que nos hace ser lo que somos; la libertad consiste en no aceptar nada como necesario, obvio o definitivo. Aunque este programa se relaciona con la *mayoría de edad* kantiana, como se vio antes, su crítica no es trascendental, sino genealógica, pues piensa el proceso de la libertad en la práctica. Ello posibilita una crítica racional del presente, preguntándose cómo los sucesos, múltiples y heterogéneos, producen un efecto global como causa, origen o principio; siempre se trata de lograr la fuerza para romper las reglas en la acción misma. Esta crítica del presente evita el recurso a una “base normativa” y se realiza en nombre de ciertos valores:

Los tres elementos de mi moral, yo los cito: es la negativa a aceptar como dado por sentado lo que se nos propone; la necesidad de analizar y saber, porque nada de lo que tenemos que hacer se puede hacer sin reflexión, sin conocimiento, sin curiosidad, sin principio de innovación, o sin estar vinculado a ningún programa anterior; buscar en nuestro pensamiento y nuestras acciones lo que nunca se ha pensado o imaginado. Entonces: rechazo, curiosidad, innovación. (Entrevista con Michael Bess, 3 de noviembre de 1980)

14 Deleuze deja muy claro que Foucault nunca buscó la eternidad del tiempo (lo eterno), sino la formación de lo nuevo o el surgimiento de la actualidad. Lo actual o lo nuevo, entendido tanto en el sentido de la energía aristotélica como aún más en la acepción nietzscheana del término (2006, pp. 115-161).

Este análisis crítico del presente lleva a Foucault al concepto de gobierno. Lo hace remontándose al problema de la relación con uno mismo, no tanto como un retorno a los griegos, sino para hallar otras formas posibles de relacionarse con uno mismo diferentes de las que se impusieron con cierto tipo de estoicismo o con el cristianismo, y que hoy son problemáticas<sup>15</sup>. Esto marca el paso a una *microfísica del poder*, que toma al individuo como su objeto, en un proceso de subjetivación que plantea esta pregunta: ¿cómo pretender gobernar a los otros, si uno no se gobierna a sí mismo? (Deleuze, 2008, p. 107).

¿Cuál es la relación de Foucault con esa ética que se construye frente a la moral? Si la ética es una estética de la existencia, solo un sujeto ético podría practicarla. Pero entonces, ¿cuáles son sus condiciones de posibilidad? Al redescubrir valores que no logra definir ni evaluar, ¿nuestra era no confirma los análisis de Foucault sobre la ética y la estética de la existencia? Hay, pues que comprender la distinción foucaultiana entre ética y moral para ver los motivos de la estética de la existencia. Y ¿cómo se articula Foucault con los griegos? La práctica filosófica en el ágora transformó la sabiduría en arte; vivir con cierto estilo consistía en unas actitudes: mostrar estilo de vida, formas de actuar y técnicas de existencia. Y así la conversión era parte de la vida cotidiana para depender solo de sí mismo, ejercer control y tener poder sobre uno mismo, trabajar la voluntad y haciéndose un objeto, convertirse en sujeto, domando lo peor y practicando la ironía. Los últimos textos de Foucault se relacionan con esta preocupación por el autogobierno, mediante ejercicios espirituales. La ética del autocuidado da forma así a una práctica de libertad, con la forma de una obra estética. En este contexto, la filosofía es una práctica, es decir, una forma de aprender a vivir.

Si Foucault se interesa en la filosofía como experiencia, es porque entiende la estética como una práctica existencial. Y podemos identificar pensadores o períodos en los que la filosofía ha sido una estética de la existencia; sabemos que Foucault distingue al menos tres: los griegos, el renacimiento y el dandismo. Pero también hay que destacar la figura

---

15 Foucault dice claramente: “No podemos elegir entre nuestro mundo y el mundo griego. Pero como vemos que algunos de los grandes principios de nuestra ética estuvieron ligados, en un determinado momento, a una estética de la existencia, pienso que este tipo de análisis histórico puede ser útil” (1991, p. 193). Y, refiriéndose al método que está usando, después de mostrar el recorrido que ha realizado, arqueológica y genealógicamente, señala: “Y ahora quisiera mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados mediante las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una ‘estética de la existencia’” (2008, p. 18).

del cínico, que son los únicos, entre los griegos, que conciben la filosofía como una práctica real. No teorizan, practican las artes de la existencia. Y al vivir confinado a un arte, tienes que construir tu vida estéticamente, es decir, como una obra de arte. Esta voluntad estética del cínico está vinculada al último Foucault, quien, cuando plantea la incapacidad de nuestra sociedad para relacionar el arte con las personas y la vida, continúa el proyecto cínico de revertir los valores. Así hay que comprender su último pensamiento sobre la *parresia* y el estatuto del ascetismo: se alcanza ese arte después de años de perseverancia, hábitos, trabajo y obstinación, disfrutando en la satisfacción de lo simple. Ser para sí mismo la propia norma es una soberanía singular donde la vida se vuelve única (ética) y bella (estética). Se trata, por lo tanto, al modo cínico, de tallar la propia existencia como una obra maestra, *informando* a la materia (en perspectiva aristotélica): dar volumen, naturaleza, grosor, firmeza y armonía a una vida cotidiana transfigurada. El cínico busca el imperio sobre sí mismo, el único éxito digno, lo que tiene más que ver con la estética que con la ciencia, es más conexión con lo bello que con lo real: opone el modelo poético al paradigma matemático, la idiotez de lo real a la retórica, el materialismo a la dialéctica. Estas estrategias subversivas de los cínicos ayudarán a Foucault a definir una ética sin prohibición, sin obligación ni sanción; donde la tarea filosófica por excelencia reside en la transvaloración de los valores.

En resumen, en primer lugar, todo el problema foucaultiano gira en torno a la cuestión de una “teoría” estética, porque al final, esa *estética de la existencia* del último Foucault no es tanto una “teoría estética” cuanto una visión estética de lo político o una *estetización* de lo político. Foucault inventa una filosofía donde las cosas existen solo en relación, y la determinación de esta relación es su explicación. Claro, hay causas metodológicas que conciernen a la solución de la aporía del poder y al enfoque nietzscheano de la estética del sujeto, en la línea de reflexión: saber-poder-subjetividad. Es una estética de las relaciones de poder y las luchas de la competencia. Encontrar su valor heurístico equivale a explorar al menos tres caminos:

- a. ¿Cómo evaluar su naturaleza intrínseca? Considerando los problemas de definición, las ocurrencias de la estética mediante la prioridad dada por Foucault al espacio.
- b. De hecho, la topología foucaultiana gira en torno a una reversión de las categorías clásicas de la discursividad filosófica: sujeto, verdad, representación, poder, saber, voluntad, desarrollada

desde un *topos* de objetos y funciones irreducibles en una definición.

- c. ¿Cómo se ejercen los modos de esta estética de la existencia? Será necesario pensar su positividad con miras a su periodización y actualidad. Aquí la cuestión de la mediación nietzscheana es central.

Un segundo aspecto: la cuestión nietzscheana de la estética de la existencia propone un poder que el sujeto ejerce sobre sí para gobernarse y gobernar a los demás. La gran obra es construirse, producirse, moldearse mediante un esfuerzo agonista entre una política de sí mismo y la libertad de los demás. Ahora bien, lo creativo de esta estética es una percepción espacial entendida como transformación de objetos, articulada con posibles descripciones y relaciones. Relación primaria o real, relación secundaria o reflexiva, relación terciaria o discursiva: espacios, territorios, dominios, lugares, paisajes, topologías, geografías de uno mismo. Se presume así que la estética de la existencia se vincula a una política del espacio de sí, implicando un trabajo histórico-crítico. Foucault nunca cuestiona la razón, sino que estudia los procesos de racionalización, raciocinio y racionalidad. Por eso habla de los poderes del yo en los juegos de poder; ahí se mezclan alegría, sentido estético, sentido actual y sentido histórico. Pero, además del pensamiento estético, el del espacio también lo obsesiona, porque la estética de la existencia confronta el espacio de los cuerpos con el de las prácticas, el espacio del yo con el del otro, el de las estrategias con el de las instituciones.

Ello introduce otra forma de pensar el movimiento. El método histórico foucaultiano transforma la historia en una genealogía nietzscheana. No hay objetos, solo hay prácticas y su historia donde los hombres ven verdades y luchan alrededor de ellas. Un método que pretende ser empírico-trascendental; no busca una estructura temporal, sino las condiciones históricas de posibilidad. Es por eso, que ningún sistema es integral; pero uno puede describir sistemas particulares y determinar los diferentes tipos de enunciados que ocurren. La arqueología foucaultiana es una empresa descriptiva. Es decir, ninguna regla *a fortiori* describe los principios que obedecen los cambios que ocurren de una época a otra. Luego, el *a priori* histórico foucaultiano se parece a “este pliegue, [donde] la función trascendental viene a recubrir con su red imperiosa el espacio inerte y gris de la empiricidad” (Foucault, 2010b, p. 331). Así, el método foucaultiano también se presenta como crítico-ético: ya no se refiere a la

búsqueda de límites dentro de los cuales la razón todavía parece legítima. Hay que encontrar instrumentos de resistencia.

En ningún caso, la tarea del filósofo consiste en legislar, en decirle a otros qué hacer, pues no hay una razón, sino múltiples razones. Lo mismo ocurre con la cuestión del gobierno, que se define como los dispositivos para garantizar, dentro de una sociedad, el funcionamiento adecuado de los asuntos humanos. El gobierno de uno mismo difiere del de los demás, que se considera *lato sensu*, es decir, como la conducta de los demás. Gobernarse es estructurar la red de posibles acciones de otros, dado que nadie se dirige sin una estrecha articulación con los otros cuya conducta indica la manera de actuar en una estrategia concreta. El gobierno es la articulación de la actualidad del sujeto. ¿Cuál es y cómo se orienta el sujeto en ella? ¿Qué significa nuestra existencia en este preciso momento? Esto supone la creación de nuevas formas de subjetividad.

La subjetividad resulta, en Foucault, de una producción, y el poder es una tecnología para producir al sujeto en el campo de la experiencia; por eso, el sujeto se orienta espacialmente en la experiencia mediante un poder (un intensificador de la libertad). Pero entonces, ¿cómo imaginar un poder sin libertad y sin verdad? Pensando en el poder como espacio y creación de espacios. Como los tres elementos del método foucaultiano (arqueología, genealogía, ética) atañen a tres niveles de práctica (sistemas de conocimiento, modalidades de poder, relaciones con uno mismo), la subjetivación es esa relación con uno mismo que lleva a una metamorfosis del ser humano en un sujeto de conducta. Y las modalidades de esta mutación dan otra orientación al poder, pues le aportan una dimensión gubernamental: gobernarse es orientarse como sujeto de acciones en el espacio de la experiencia que excede a todos los demás.

Esa articulación entre gubernamentalidad y eventos actuales (nuestra forma de pensar, vivir, hablar) ayuda a entender las condiciones históricas que definen la conciencia de la situación en que vivimos, donde los procesos de objetivación, subjetivación o verificación ya no bastan. Por lo tanto, la estética de la existencia se presenta como una *técnica de técnicas* que representa los nuevos territorios del gobierno recíproco: producirse bien, moldearse bien para vivir en armonía con los demás. Y así, las relaciones con uno mismo y con los demás se abren a relaciones amistosas, sexuales o educativas. Aquí hay tres espacios: producción de sí mismo por uno mismo, constitución de uno mismo por el otro y construcción del otro por sí mismo. ¿Cómo se afirma el individuo frente al amigo, el ser querido, lo divino o, incluso, la muerte? ¿De qué modo el pensamiento

griego facilita la comprensión de un ideal de dominio de sí? Si Foucault representa al filósofo, el que, con cada nueva actualidad, diagnostica el nuevo peligro y muestra una nueva salida, estas nuevas formas de vivir también existen como posibilidades de existencia. Siguiendo a Nietzsche, Foucault buscó, entre los griegos, no tanto una moralidad colectiva como una ética que permitiera forjar la existencia como una obra de arte, pues como dice Berkowitz: “Lo que sigue al doloroso descubrimiento de que la moralidad convencional carece de fundamentos autorizados o elevados, según Nietzsche, es la tarea de comprender el imperativo o la necesidad de emprender la autocreación” (2000, p. 41). Muchas prácticas recuperan así su estatura. La *filia* como excelencia en las relaciones humanas no se relaciona con los problemas del pensamiento ni los peligros vitales que uno siente por sí mismo y por los demás. Nietzsche y Foucault comparten la misma idea de equilibrio entre las prácticas éticas y una visión estética. La ontología estética nietzscheana es la condición *sine qua non* de la estética de la existencia foucaultiana.

La estética de la existencia genera, pues, una ética porque los procesos de subjetivación expresan un deseo artístico. De hecho, la construcción de nuevos modos de existencia o la constitución de otros estilos de vida tiene un valor ético, no moral. La moral requiere reglas; reúne todas las reglas vinculantes, es decir obligatorias, que residen en el juicio de acciones e intenciones, al reducirlas a valores trascendentales. La ética sigue otra lógica: “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 1999, p. 396). Por lo tanto, es un conjunto de reglas opcionales que evalúan las acciones que las personas ejercen entre sí, el lenguaje que hablan. Sin embargo, hay que distinguir entre normas, reglas y leyes. ¿La estética de la existencia autoproduce normas? ¿Ser tu propio estándar? ¿Producir nuevas normas con viejas reglas? Lo que vincula estos dispositivos, estas posibilidades de ocurrencia, en una palabra, lo que une libertad, poder, ética y vida, ¿no encaja en la experiencia de la transgresión dentro del espacio? ¿La estética de la existencia no es una experiencia de transgresión? De hecho, privarse del poder ejerciéndolo sobre uno mismo equivale a dibujar un límite en el espacio como “la línea de espuma en la arena del silencio” (p. 163). La estética de la existencia, tomada desde el ángulo de la transgresión espacial, requiere sobrepasar el espacio de nuestros gestos y el poder de nuestro lenguaje para afirmar una libertad que confunde ética y vida. El sujeto experimenta el espacio, crea el principio de contestación, la afirmación última, aquella que ya no afirma nada.

Por último, hay que señalar que las relaciones de poder y las estrategias estéticas, en Foucault, atañen a lugares heterogéneos, es decir, a una geografía cruzada por dispositivos (que forman un bloque de relaciones) y disciplinas (definidas como conjuntos de bloques). Ellas detallan su espacialidad cambiante, que solo existe como una red (campo de posibilidades en el que se actualizan e integran funciones operativas siempre en intensidad), enredadas con relaciones de poder plurales, que llevan dentro a los dominados y los dominantes. Modelan sus categorías fluidas e inestables en el espacio (distribución, ordenación, composición, diferenciación, rarefacción) que se alimentan de sus propias metáforas: inflexiones, bifurcaciones, reversiones, giros, resistencias. Los ejercicios de poder usan tecnologías más o menos sofisticadas que los involucran en un devenir, el mismo que duplica y, a veces, incluso perturba la historia. Esta nueva economía del poder amplía el trabajo de Nietzsche. La articulación entre los procesos del saber, los procedimientos del poder y las técnicas de subjetivación engendra formas como fuerzas componentes del ser humano.

La estética de la existencia inaugura un arte de pensar en el espacio: mediante sus relaciones amistosas, educativas o románticas con otros, un individuo se transforma en un sujeto moral (paso del poder al gobierno) si inventa nuevas formas de vida (transición de la dominación al dominio de sí). Y el mejor sujeto se convierte en quien ejerce un poder estético sobre sí mismo en un acto de autocontrol y autoproducción. Pero el buen gobierno de sí mismo y de los demás implica dos elementos: el otro debe perseverar como sujeto de acción; debe surgir un espacio frente a la relación de poder que fecunda un campo de respuestas, reacciones, efectos, inventos puros. El poder, por lo tanto, que garantiza la otredad a través de su inventiva, también le da una espacialidad por medio de su libertad. Estas capacidades de subjetivación fuera del alcance del poder estructuran la estética de la existencia. Eso que ya se veía en Nietzsche, como un ruido distante, ahora representa para Foucault la mayor intensidad de la vida, la máxima libertad.

Por otra parte, la máscara y la insurrección juegan un papel decisivo para Nietzsche y Foucault, pues participan en una estética de la historia. En un texto que es muy poco conocido, Foucault niega la realidad sociológica de la plebe, pero indica que existe en todas partes, en los cuerpos y en las almas (1977, p. 92), y escapa de las relaciones de poder porque forma su límite, su reverso, sus consecuencias. Hay una estética de la insurrección como modalidad estética de existencia, para liberarse de uno mismo. El concepto de máscara también funciona en la estética

de la existencia, relacionado con el poder del sujeto, pues las máscaras ejercen poderes. El aforismo 54 de la *Gaya Ciencia* coloca la cuestión de la superficie y el problema de la máscara en el mismo plano, sugiriendo que la relación entre superficie y profundidad es similar a la de la máscara y la persona enmascarada. A medida que la superficie muestra lo visible de la profundidad, la máscara representa la visibilidad de la persona. Foucault lo confirma diciendo que la máscara cumple una función de expresión (y no de ocultamiento), pero también advierte de la mentira eterna de todo discurso y verdad. Aquí hay otro punto donde los dos filósofos coinciden: criticar no es dudar, disputar, atacar, desafiar o acusar, sino observar, discernir o, incluso, distinguir. Si el dualismo foucaultiano actúa como una distribución inicial que opera dentro de un pluralismo, el principio nietzscheano de derribar valores es parte de la genealogía crítica de Foucault (Deleuze, 2008, p. 89).

Por todo esto, hay que retomar el último trabajo de Foucault sobre el estado del individuo. De hecho, el concepto de individuo no parece del todo claro; parece útil distinguir tres aspectos: i) el orden social, ii) el sujeto y iii) la lógica del yo o la persona. Foucault llama *autocuidado* o “trabajar en uno mismo” a ese momento cuando los individuos comienzan a pensar que una parte de sí mismos depende de ellos (el tema de un examen sistemático). El concepto de *estética de la existencia* no se reduce a un cultivo solo estético del yo, no es un nuevo dandismo; es un concepto operacional real que Foucault inventa en tres dimensiones: a) pensar la modernidad en el horizonte de la crítica (arqueología moderna), b) pensar en la ética en el horizonte de la modernidad (genealogía de la ética) y c) pensar en la estilización de nuestra modernidad en el horizonte de la Antigüedad (el arte del yo que articula los conceptos de juego, sexo y muerte). Y así, al *estetizar* su concepto de poder, Foucault logra la estética de la existencia (poder-estética-sujeto-verdad), planteando un pensamiento crítico de la modernidad incluido en una arqueología, que vincula la peligrosidad del presente con la filosofía como diagnóstico del presente. Como dice Schmid (2002):

La forma estética del saber de la vida implica una cierta precaución y cuidado, una atención y una situación de estar alerta; su percepción necesita cierta sagacidad y arroja luz sobre un gran espacio en la realidad definido como racionalidad circunscrita al ámbito cognitivo. (p. 261)

Ahora bien, la crítica foucaultiana de la posmodernidad no existe en sí misma, solo retoma el concepto crítico de racionalidad (desarrollado

por la Escuela de Frankfurt) para sacar a la luz la transgresión, la ruptura y la discontinuidad propia a la hermenéutica del sujeto contemporáneo. Es decir, que los problemas del sujeto existen como problemas de la experiencia de sí. Si lo histórico *a priori*, el archivo y el documento ofrecen un espacio de temporalizaciones desde la Antigüedad hasta la Modernidad, la estética de la existencia articula la imagen de la repetición y el tema de la finitud en tecnologías del yo que generan técnicas del sí. El ideal ascético de la ética ya no se reduce a una *tekhnè* o a conocerse a uno mismo, sino que conduce a la *epimeleia heautou*. En este sentido, la genealogía de la ética significa que la estética de la existencia conforma una ética donde podemos y debemos hacer genealogía.

También le permite a Foucault desarrollar una distinción entre ética y moral. Así, la estética foucaultiana, en tanto conforma una ética, se construye en oposición a la moral. Los fundamentos de la ética están más orientados hacia los combates o los gobiernos de uno mismo, donde las reglas de la vida crean estilos de subjetivación y tipos de subjetividad. El cultivo de sí, por lo tanto, halla su verdad en una invención del alma a través de tipologías de gubernamentalidad, comportamiento y conducta. La ética entendida como la estética de la existencia incluye, por lo tanto, un arte de pensar sobre el intercambio de cuerpos, de considerar las relaciones de poder que subyacen a la lógica de la confesión, los regímenes de verdad y el placer.

Es aquí, donde la estética de la existencia combina tres conceptos centrales: a) el juego, como juego de verdad, lo que lleva a la pregunta: ¿qué es un juego foucaultiano? b) El sexo, o sea, todos los procesos de sexualización en tanto hacen parte de positividades históricas, lo que lleva a la pregunta: ¿cuál es la relación entre el sujeto, el sexo y la verdad? c) La muerte, porque cruza todo el trabajo de Foucault como una “estética de la ausencia” e induce la pregunta: ¿no es la relación entre el sujeto, la muerte y la verdad el último medio de una estética de la existencia? En otras palabras, hacer de la vida una obra de arte está vinculado al trabajo del sujeto sobre sí mismo en su relación con la verdad, es decir, en su singular vínculo con la muerte. El juego, como símbolo estético, donde se juega la retórica del peligro y la escritura del umbral para convertirse en el autor de uno mismo. El *performance* del yo que se dice como narración de sí, donde los límites del interior y la pintura del exterior abren la verdad del juego en los juegos de la verdad. Refugiado en el lenguaje o en los pliegues de la ficción, el cuidado personal a veces se codea con la finitud de la locura. Pero hacer de la vida una obra de arte también tiene

que ver con la verdad del sexo, con la historia de la sexualidad, con las “confesiones de la carne” y las prácticas de la sexualización (Foucault, 2019). El poder del yo es tanto una cuestión de autocontrol como de autoestima. El placer propio no debe confundirse con la soberanía propia porque la muerte se transforma en arte político de sí mismo. Traduce un deseo de anonimato, un deseo de borrar. La percepción de la muerte como una política del yo afirma así una estética de la existencia como muerte en proceso.

En consecuencia, la interpretación y la ontología del yo dan mayor intensidad estética a la vida. La estética ilumina toda la obra de Foucault (Builes, 2012, pp. 70-71). Mejor aún, piensa en la estética en tres sentidos: i) teoría de la sensación, ii) de la obra de arte y iii) de la belleza, que conforman una estética de la existencia, es decir, una ética en el sentido de la técnica que pone en juego las reglas con miras a un arte. Esta estética de la existencia combina tres planos distintos: ética, política y estética. De esta manera, asegura una estetización de lo político o una estética de lo político. Así como la ética se convierte en una política de la estética y en una estética de la política, la filosofía se define como una política de la verdad y por una verdad de lo político. Dice Foucault (2008) en *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*:

La reflexión sobre el comportamiento sexual como dominio moral no fue entre ellos (los griegos) una forma de interiorizar, de justificar o de fundamentar en principio interdicciones generales impuestas a todos; tal fue más bien una forma de elaborar, para la más pequeña parte de la población constituida por los adultos varones y libres, una estética de la existencia, el arte reflexionado de una libertad percibida como juego de poder. (p. 229)

Se trata de un juego recíproco entre ética y estética que propugna por cambiar la vida como condición para cambiar el mundo.

#### **44. El forastero misterioso: insinuaciones literarias sobre la ética como estética de la existencia**

*“Una vez más hay que rechazar toda interpretación de la vida como algo ‘dado’ y verla como una empresa cuya realidad se va haciendo”*

*(Julián Marías)*

**44. El forastero misterioso.** *Antiguo relato hallado en un jarro y contado a boca de jarro* (2018) es una pequeña novela de Mark Twain<sup>16</sup>, publicada en 1916, es un extraño texto, y quizá uno de los más desconocidos del autor; tal vez su libro más singular y el más iconoclasta. Se trata de una sátira ácida que nos lleva a reflexionar sobre la condición del ser humano. Twain nos ubica en una aldea austriaca, a fines del siglo XV, donde tres muchachos descubren a un ángel, sobrino del Maligno, llamado también Satanás, quien los obnubila con artimañas mágicas, viajes por el mundo y toda clase de experiencias asombrosas, mientras les muestra la cruda realidad de su tiempo y la esencia más horrorosa de la especie humana, manifestada en el simple manejo de la masa por la minoría que gobierna, en la doblez, en la explotación de unos hacia otros, en la crueldad y en el egocentrismo<sup>17</sup>.

---

16 Mark Twain (Samuel Langhorne Clemens) escritor, orador y humorista norteamericano de Misisipi. Escribió obras exitosas como *El príncipe y el mendigo* o *Un yanqui en la corte del Rey Arturo*, pero es recordado por su novela *Las aventuras de Tom Sawyer* y su corolario *Las aventuras de Huckleberry Finn*. Comenzó escribiendo poemas ligeros y humorísticos, pero progresó como cronista de las imposturas y crueldades humanas. En medio de su carrera, con *Huckleberry*, armonizó el humor con una narración consistente y la crítica social.

17 *El forastero misterioso* es la última novela de Twain, trabajada de 1897 a 1908. El núcleo de la obra es una crítica social sobre el sentido moral y la “maldita raza humana”. Twain redactó varias versiones, todas inconclusas. La primera, conocida como *The Chronicle of Young Satan*, relata las aventuras de Satanás, el sobrino sin pecado del Satán bíblico, en un pueblo austriaco medieval. La segunda versión, *Schoolhouse Hill*, presenta a los populares personajes *Huckleberry Finn* y *Tom Sawyer* en sus aventuras con Satanás, ahora llamado “No. 44” y ocurre en EE. UU. La tercera versión, N.º. 44, *the Mysterious Stranger: Being an Ancient Tale Found in a Jug and Freely Translated from the Jug*, retorna a la Austria medieval y cuenta la aparición de N.º 44 en una imprenta y como utiliza sus poderes celestiales para exponer la pequeñez de la existencia humana. La popular edición de 1916, ampliamente difundida, es una mezcla de la primera versión más una transcripción algo alterada del final de No. 44. Paine, quien poseía la obra inacabada de Twain, buscó entre sus manuscritos y localizó el final previsto para *El forastero misterioso*. Tras su muerte en 1937, Bernard DeVoto heredó los manuscritos de Twain y los hizo públicos. Desde 1960, los críticos examinaron los originales de la historia, notando que el final elegido por Paine se refería a personajes de versiones diferentes (por ejemplo, N.º44 en lugar de Satanás) y que los nombres iniciales habían sido tachados y escritos por Paine. En todo caso, la versión publicada conserva las críticas de Twain a la hipocresía de la religión oficial, que es el tema de

## **“No es una leyenda, es historia” sobre el autor y su obra póstuma<sup>18</sup>**

Narra la leyenda que Twain tuvo un hermano gemelo; para distinguirlos les ponían una cinta de diferente color en las muñecas. Un día los dejaron solos en la tina y uno se ahogó; el chapoteo desató las cintas, de modo que nunca se aclaró cuál de los dos había muerto. “Desde entonces no sé si yo soy yo o mi hermano”, dicen que así concluía él la anécdota. Hubo tantas leyendas y chismes sobre él que decidió escribir dos autobiografías, una para uso doméstico (editó dos ejemplares) y otra que escondió, para que se publicara cien años después de su muerte. Mientras tanto, inspiró muchas biografías “serias”, contradictorias entre sí, quizá para concordar con lo que declaró: “Mark Twain es un hombre hecho de partes, pero no todas pertenecen al mismo rompecabezas”. Incluso sus fechas de nacimiento y muerte semejan uno de sus famosos epígrafes (en 1909 declaró: “Vine al mundo con el cometa Halley en 1835, espero irme con él cuando vuelva a pasar por la Tierra el año que viene”, y ciertamente murió en 1910).

Twain fue a la escuela dominical presbiteriana y afirmó haber leído la Biblia antes de los quince años. Teniendo esto en cuenta, la Biblia influyó en él más que cualquier otro libro. Desde niño quiso reescribir las historias bíblicas para crear otra perspectiva, sobre todo, en lo referente a Satanás. También trabajó en nuevas formas de presentar a Adán y Eva en muchos de sus escritos<sup>19</sup>. A los doce años, al morir su padre, abandonó la escuela ingresando como aprendiz de tipografía, después fue marinero en esos barcos de vapor que surcaban el Misisipi; de ahí proviene su seudónimo: su trabajo era tenderse en la proa y medir la hondura del río con una sonda: “Mark Twain” (“Marca veinte”) era el aviso de que el río era navegable. Se dice que evadió la Guerra Civil, pues no quería pelear con los esclavistas, y que partió a Nevada, en plena fiebre del oro,

---

sus últimos escritos. En 1969, la Universidad de California publica una edición erudita de los tres manuscritos inalterados (Mysterious Stranger Manuscripts). Según ellos N°. 44, the Mysterious Stranger (la tercera) sería la versión más próxima a lo que Twain habría publicado.

18 Muchas de las afirmaciones de este acápite surgen del prólogo (de Juan Forn) a la edición de la obra realizada por Tusquets (2018), reproducido muchas veces en Internet como El libro negro de Mark Twain | Página12.

19 Este interés en los personajes bíblicos se puede ver en el Diario de Eva (1906), Extractos del Diario de Adán (1904), Visita del Capitán Stormfield al Cielo (1909), Cartas desde la Tierra (publicado póstumamente en 1962) y finalmente en el Forastero misterioso: todos exploran historias bíblicas desde diversas perspectivas.

y parece que escribir fue la segunda opción cuando fracasó este plan. Fue el americano típico, un *self made man* cuya vida transcurre por mil oficios disímiles, algo común a muchos escritores, tal vez porque “para narrar la vida es preciso vivirla antes, reconocerla en toda su grandeza y toda su miseria, en su alegría y su amargura” (Manegat, 1970, p. 6).

El periodismo le produjo dinero y reconocimiento. En 1870, se casó con Olivia Langdon; fruto de esta unión son tres hijas y un varón muerto a los dos años. Con ellas se traslada a un castillo en Hartford (Connecticut) pagado con los ingresos de su libro *La edad dorada*, donde plasmaba la avaricia de los norteamericanos ricos. Ahí comenzó su fama: publicó *Príncipe y mendigo*, *Aventuras de Tom Sawyer* y *Aventuras de Huckleberry Finn* (por ello, Faulkner lo llamaría después “el padre de la literatura norteamericana” y Hemingway diría que “Toda la moderna literatura americana arranca de un libro de Mark Twain titulado *Huckleberry Finn*”). Manegat (1970), en el prólogo a *Las aventuras de Tom Sawyer* (editado por Salvat Editores), escribe sobre su particular estilo:

Y lo cierto es que, en definitiva, se ha abusado al considerar a Twain como humorista únicamente. Era un humorista, sí, en muchas de sus obras, pero dentro de él latía una conciencia amarga y dramática que, poco a poco, a lo largo de los años, se fue haciendo más y más evidente. En *El misterioso extranjero*, obra publicada seis años después de su muerte, puede leerse: “La vida no es otra cosa que una pesadilla de la que nos libra la muerte”. Y en otra ocasión escribió: “La fuente secreta del humanismo no es la alegría, sino la tristeza. Todo lo humano es patético”. Pero no serán el patetismo o la amargura, el pesimismo o el pensamiento determinista, quienes le granjeen la admiración del gran público de su tiempo, sino la ironía, su naturalidad expresiva. (p. 7)

Y luego añade:

Su escuela no está en los libros, sino en la vida, en las experiencias acumuladas desde la niñez, en su sed insaciable de ver, de comprender, de captar lo que ocurre en la calle, en la vida de la calle, en la gran calle de la vida. Y como otros escritores, en el periodismo. De ahí que su estilo literario tenga mucho de periodístico, de directo y vital. (p. 8)

Ahora bien, como tenía poco criterio financiero, despilfarró buena parte de su fortuna invirtiendo en inventos que siempre salían mal, y llevó a la quiebra a su propia y exitosa editorial. De ahí que, a los cincuenta

y seis años vuelve a ser conferencista y a redactar para los diarios que le pagaran mejor. En 1891, realiza una gira por Europa que le permite pagar sus deudas y recuperar su castillo. Viajó con su esposa e hijas, y una novela en ciernes. Hasta ese momento sus libros los había escrito en menos de seis meses; este le llevaría trece años, marcados por una serie de infortunios. Su idea original era narrar una visita del joven Satanás a la tierra; después resolvió que este debía arribar al Misisipi y coincidir con Tom Sawyer y Huck Finn. En dos ocasiones dejó la historia (la primera al morir su hija Susy; y la segunda cuando su esposa murió en Florencia). Trastornado de dolor y furioso contra la religión (su hija Susy seguía a Mary Baker, iniciadora de la *Christian Science*), Twain replanteó la novela que escribía: ya no trataba del demonio, sino de *lo oscuro*, eso que reposa en el corazón de todos. Twain combinó la imagen del doble con lo autobiográfico y la picaresca con el misticismo: apelando a sus recuerdos como aprendiz de tipógrafo (en inglés, *printer's devil*) y a su estancia en Europa; ambienta su novela en un castillo austriaco, a comienzos de la imprenta, cuando la Inquisición aún sancionaba todo lo que calificase de brujería. En dicho castillo hay una imprenta, adonde se presenta, al comienzo de la novela, un enigmático aprendiz llamado 44. Antes de ir a Europa, Twain se había sugestionado con los hermanos siameses Chang y Eng al verlos en el circo: imaginaba a uno ebrio mientras el otro bebía, a uno cavilando en tanto el otro charlaba. Luego, redactando este libro, escribió en sus diarios:

Hay dos personas en nuestro interior: el que está despierto y el que aparece cuando dormimos, que se separa de nosotros y puede vagar por donde quiera, en busca quizá de la diversión que no nos permitimos durante la vigilia. Los actos y las palabras de una persona son sólo una ínfima parte de su vida. Su vida verdadera ocurre en su cabeza y ni siquiera esa persona la conoce. Todos los días, durante todo el día, el molino de su mente muele y tritura esa masa que bulle sin descanso mientras duerme. (citado por Rolón, 2019, p. 34)

De eso trata 44. *El forastero misterioso*, en medio de toda la aparatosidad de la época<sup>20</sup>. Posiblemente el libro le sirvió como catarsis y

---

20 En una carta de 1899, Twain dijo que quería escribir una historia donde “no importaran los sentimientos de nadie, ni sus prejuicios, opiniones, creencias, esperanzas, ilusiones o desilusiones”. Y agregó: “Es un cuento. Creo que puedo hacer que diga lo que pienso del hombre, y de cómo está construido, y qué cosa tan pobre, pésima y ridícula es”.

respiro: ocultó, bajo su singular encanto y maestría escriturística, ese fuego negro que se agitaba en su interior contra el fetichismo, la ambición y envidia, la servidumbre, el dominio del poderoso y la ignorancia. Twain dejó inédito el libro al finalizarlo en 1908. Sus días finales fueron arduos: su hija menor, Jean, murió de epilepsia y su hija sobreviviente, Clara, ingresó a la *Christian Science* y casándose en esa iglesia. Seis años luego de la muerte de Twain, su testamentario y Clara editaron una versión de la novela que tuvo más éxito afuera que en su país. Hubo que esperar a que ella muriera, medio siglo después, para que se conociera que era una versión mutilada y manipulada por Paine, con la anuencia de Clara y la asistencia de un editor religioso apellidado Duneka, quien eliminó la cuarta parte del texto (según él las “profanidades”), inventó un personaje (astrólogo) a quien le adjudicó burdamente las acciones del perverso cura Adolf y todas las dudas sobre lo demoniaco que sacuden a los personajes. Cuando la obra original por fin se publica fue en una editorial universitaria: solo el mundo académico se enteró, por lo que hasta hoy la mayoría de los lectores que conocen *El forastero misterioso* desconocen la existencia de 44. El póstumo libro de Mark Twain lleva un siglo oculto bajo una vil copia, que exhala beatería y respira inquisición.

Tras esta obra, considerada por muchos de las más valiosas de Twain, apareció en 1924, la *Autobiografía*, que él quería fuese su obra póstuma y para la que redactó un “Prólogo desde la sepultura”, mordaz y triste. Para esa época, ya Twain es conocido y aplaudido en todo el mundo sobre todo por sus personajes que se volvieron héroes para sus lectores:

Aquí estaba el prodigio: lejos de los “romances” y los academicismos literarios, un escritor salía a la calle y contaba lo que veía, lo que él había vivido. Y lo narraba con desenfado, como si comunicase un cuento a un grupo de muchachos [...] Porque Mark Twain, con su humor, con la secreta amargura que iría apoderándose de él, deseaba un mundo mejor, más noble y más justo, más limpio y más alegre [...] Por eso ironizó y criticó lo que él consideraba un impedimento para la formación de ese mundo mejor, de esa sociedad sin supersticiones e hipocresías, sin codicias y estupideces. (Manegat, 1970, pp. 9-10)

### *La clave de la novela*

Este misterioso forastero se empeña, durante todo el relato, para que una idea quede impresa en el lector: que la condición humana es inferior a la de los animales, pues el ser humano siempre puede optar por el mal, mientras que los animales se rigen por su instinto de supervivencia. Satanás juega con la suerte de los personajes siempre con una disyuntiva, la muerte o la locura. Pero Twain señala sin tapujos cómo esta crueldad admite ciertos valores mucho más “humanos” que los que nuestra especie salvaguarda: al fin y al cabo, la muerte o la locura son salidas rápidas para zanjar el sufrimiento:

¿Eres tan poco observador que no has comprendido que la cordura y la felicidad forman una combinación imposible? Ningún hombre cuerdo puede ser feliz, porque para él la vida es real, y ve lo espantosa que resulta. Sólo los locos pueden ser felices, y de esos, no muchos. (Twain, 2018, p. 135)

Eseldorf (*Esel*, asno en alemán puede referirse a alguien estúpido o ignorante, y *dorf* alude a pueblo), presentado como un pueblo de gente estúpida, es el lugar de la narración:

Conozco tu raza. Está formada por borregos. La gobiernan minorías, pocas veces —o nunca— lo hacen las mayorías. Reprime sus sentimientos y creencias y sigue al puñado que más ruido hace. A veces el grupo ruidoso tiene razón, otras no; pero no importa, la multitud lo sigue. (p. 124)

La historia la narra uno de los jóvenes, Theodor, familiar del organista de la aldea, en primera persona. Un día, un bello adolescente, Satanás, llega al pueblo, explicando que es un ángel, sobrino del bíblico Lucifer. Pero este Satanás no ha caído, vive por encima del sentido moral y se describe a sí mismo como un simple espíritu; ante los aldeanos se presenta como Philip Traum, un nombre que en alemán se refiere a un sueño y cuya función representa la imaginación creativa. A diferencia de los niños y otras criaturas mortales, él tiene el poder de crear de la nada, mientras que los humanos solo imitan lo que ya existe. También es capaz de moverse en el tiempo y el espacio, convertirse en otras personas y leer mentes. Realiza hazañas mágicas: afirma que puede predecir el futuro y les informa de futuros sucesos infortunados que ocurrirán a los que les importan. Al principio, los chicos no creen hasta que uno de sus augurios se hace realidad. Satanás describe, entonces, nuevas tragedias que sobrevendrán. Ellos le suplican que intervenga, él accede, pero operando

bajo una idea táctica de misericordia. Así, en vez de una muerte lenta por enfermedad, Satanás hace que uno de los camaradas de Theodor muera de inmediato. Y ahí comienzan a generarse diversos sucesos: procesos de brujas, incendios, ejecuciones, fallecimientos e histerismo. Al final, Satanás se esfuma con una corta alocución, cuyo tono nihilista culmina con ese desenlace en el que revela la verdad desnuda:

Tú no eres tú. No tienes cuerpo, sangre, huesos, no eres más que un pensamiento. Yo mismo no tengo existencia; soy solo un sueño, tu sueño, una criatura de tu imaginación. En un momento te habrás dado cuenta de esto, y entonces, me desterrarás de tus visiones y yo me disolveré en la nada de la cual me has creado. Dentro de poco estarás solo en el espacio ilimitado, para vagar por sus soledades infinitas sin amigo ni compañero para siempre..., porque siempre serás un pensamiento, el único pensamiento existente, y, por naturaleza, inextinguible, indestructible. Pero yo, tu pobre sirviente, te he revelado a ti mismo y te he liberado. ¡Sueña otros sueños, y mejores!

Extraño que no lo hubieras sospechado hace años... ¡hace siglos, edades, eones! Porque has existido sin compañero a lo largo de todas las eternidades. ¡Extraño de veras que no hayas sospechado que tu universo y sus contenidos son solo sueños, visiones, ficción! Extraño, porque son tan franca e históricamente locos... como todos los sueños: un Dios que podía crear buenos hijos tan fácilmente como malos, y, sin embargo, prefirió crearlos malos; que podría haberlos hecho felices a todos, y, sin embargo, nunca hizo feliz a ninguno; que los hizo capaces de estimar su amarga vida, y aun así la hizo mezquinamente breve; que dio a sus ángeles la felicidad eterna sin ganársela, y, sin embargo, exigió que sus otros hijos la ganaran; que dio a sus ángeles vidas sin dolor, y afligió a sus otros hijos con miserias ásperas y enfermedades de la mente y del cuerpo; que habla de la justicia e inventó el infierno..., habla de la Regla de oro y de perdonar setenta veces e inventó el infierno; que pregona la moral a otras personas y no tiene ninguna él mismo; que desapruueba los crímenes y, sin embargo, los comete todos; que, sin ser invitado, creó al hombre, y luego trata de librarse de las responsabilidades de los actos del hombre, dejándosela solo a éste, en vez de colocarla honradamente donde debe estar, sobre él mismo; y finalmente, con divina torpeza, invita a este pobre esclavo maltratado a adorarlo!...

Ahora comprendes que estas cosas son todas imposibles, salvo en un sueño. Comprendes que son puras locuras pueriles, las creaciones ridículas de una imaginación que no está consciente de sus monstruosidades; en una palabra, que son un sueño y tú eres su creador. Todas las señales del sueño son visibles; debías haberlas reconocido antes.

Es verdad lo que te he revelado; no hay Dios, ni universo, ni raza humana, ni vida terrestre, ni cielo, ni infierno. Todo es un sueño..., un sueño grotesco y disparatado. Nada existe salvo tú. Y tú no eres más que un pensamiento..., ¡un pensamiento errante, un pensamiento inútil, un pensamiento desamparado, vagando solitario entre las eternidades! ¡Sueña otros sueños, y que sean mejores! (p. 148)

Y Theodor termina diciendo: “Satanás desapareció, dejándome anonadado; porque yo sabía, tenía la certeza, de que todo cuanto me había dicho era la verdad” (p. 150). Esta novela corta es una *rara avis* en la obra del escritor que condensa la amargura atroz y el humor más oscuro del autor. Es una fábula sobre el absurdo de la conducta humana, y una lección de sabiduría sobre nuestros prejuicios y actitudes. Una obra de ficción, aunque con varias reflexiones filosóficas, que nos ofrece a un Mark Twain diferente al que estamos acostumbrados. Los eventos del libro son breves enseñanzas sobre lo absurdo de la naturaleza humana, y Theodor, al igual que los demás aldeanos, parece ser solo un títere para que Satanás demuestre su punto. Mirada la obra desde el punto de vista del tema versus la trama, es claro que está impulsada por el tema, lo que significa que la trama y los personajes existen para ilustrar el tema. Como autor, Twain actúa como portavoz de su sociedad y de sus opiniones para abordar lo que debe llevarse a discusión pública en la sociedad.

Ahora bien, en su ensayo *The Background of the Mysterious Stranger*, Coleman Parsons considera la trama “tan episódica como la de una novela picaresca. Su sustancia, sin embargo, no es la actividad de un pícaro, a pesar de los rasgos de pícaro o antihéroe en Satanás, sino la creación de un joven sabio” (1960, p. 61, traducción propia)<sup>21</sup>.

---

21 Aquí debemos tener en cuenta que Parsons se refiere al texto de Paine-Duneka, ya que, cuando escribe su ensayo, las versiones del manuscrito inalteradas aún no se habían publicado. Sin embargo, se resalta que la naturaleza episódica de la trama, que él destaca, en realidad se mejora en los textos inalterados.

## ¿No hay humor en el cielo? La sátira en Mark Twain

¿Cómo el estilo escriturístico de Twain, con esas escenas independientes y fragmentadas, crea una atmósfera satírica? Palabras como cinismo, pesimismo, desesperación oscura y “maldita raza humana” surgen a menudo al leer críticas sobre los escritos finales de Twain; sus últimos años son poco considerados, ya que han sido etiquetados como época de determinismo filosófico. Incluso se ha dicho que su pérdida de fe en la raza humana reduce la importancia de estos últimos escritos. Chaloupka (1999, p. 9) define el cinismo como la condición de la creencia perdida, lo que significa que no deja espacio para la esperanza: cuesta mucho estar de acuerdo con eso cuando se trata de esta última obra de Twain.

La sátira, la ironía, la comedia y la parodia son géneros difíciles de separar por completo, pero dado que a Twain se le conoce como un maestro de todos ellos, hay que aclarar la fina gradación entre ellos. Primero hay que saber que estos términos se superponen e invocan constantemente, pero tienen ciertos rasgos que ayudan a notar las diferencias. Por ejemplo, la principal diferencia entre la sátira y la comedia es que, aunque la primera usa el humor, su propósito no es entretener, sino educar *seriamente*, por lo que usa elementos sociales y críticos. Witke enfatiza el papel de la sátira como un género social, y al satírico como alguien capaz de guiar a quienes necesitan ser guiados (1973). Frye señala la diferencia entre la sátira y la ironía al decir que “la sátira es una ironía militante: sus normas morales son relativamente claras y asume estándares contra los cuales se mide lo grotesco y lo absurdo” (1957, p. 223). La ironía usa la técnica de “parecer menos de lo que uno es”, o sea, decir lo menos posible y significar lo más que se pueda; al hacerlo, puede que la ironía se aleje de su propio significado. Frye enumera dos cosas esenciales para la sátira: ingenio o humor desde lo fantasioso y un sentido de lo grotesco o absurdo del objeto de ataque. La diferencia principal entre la comedia y la sátira radica en los personajes, que en la sátira suelen ser históricos o identificables, no solo caricaturas cómicas ficticias: “La comedia se mezcla insensiblemente con la sátira en un extremo y con el romance en el otro; el romance puede ser cómico o trágico; la tragedia se extiende desde el alto romance al realismo amargo e irónico” (p. 162). Y la diferencia entre sátira y parodia radica en esta última, es como una repetición con una distancia crítica, que marca la diferencia en lugar de la similitud. El rasgo más importante de la parodia es que su objetivo es siempre otra obra de arte, otra forma de discurso codificado. Se podría describir como “repetición con distancia crítica”, repetición que incluye la diferencia. En

cambio, la sátira es tanto moral como social en su enfoque y educativa en su intención. Es decir, que la parodia es una forma “intramural” con normas estéticas, y las normas “extramurales” de la sátira son sociales y morales.

Ahora bien, en el *Forastero misterioso*, la sátira y la parodia son imposibles de separar, pues muchas escenas del libro tienen referencias bíblicas y políticas, que no están vinculadas a sus orígenes como parodia *per se*. Aunque Twain asume rasgos de la parodia, es claro que la novela es moral en su intención y no tiene ninguna obra de arte concreta como objetivo. Este tipo de rasgos complejos del texto son ejemplos de la superposición de estos modos, que trascienden la simple categorización. El objetivo de esta novela no es entretener, ya que apenas hace reír al lector. Por eso, se puede afirmar que no es una comedia, pero no se puede negar que la historia usa elementos cómicos, por ejemplo, la línea de construcción y la de perforación, que son muy comunes en la comedia. Muchas de las microhistorias incluidas en ella ofrecen algún tipo de alivio cómico, aunque puede que no del tipo más tradicional:

El libro es satírico, y no humorístico, en su intención, es decir que el impulso de exponer la realidad domina al de jugar sobre ella. El placer del juicio reemplaza así al placer del juego. Mientras que Huck había rechazado la civilización para jugar en el territorio, Satanás la rechaza porque es despreciable. (Cox, 1966, p. 275)

Aunque Satanás desprecia la civilización, no la ha abandonado ya que se toma la molestia de visitar el pueblo ignorante; puede haber esperanza bajo el humor negro satírico. ¿Quizás es en la inocencia de los niños y los animales, de donde los personajes tendrían que aprender? Estas preguntas serán respondidas más tarde, pues primero hay que conocer el personaje del forastero misterioso y sus raíces para descubrir por qué está aquí, para apelarnos en toda esta cuestión de la ética como estética de la existencia.

### **El forastero 44 emerge**

Antes de que Theodor, August y Seppi se encuentren con el misterioso forastero por primera vez; pasan la noche en un castillo cerca de su pueblo natal, Eseldorf, que pertenecía a un “príncipe con un nombre difícil” que lo visitó una vez en cinco años: “cuando venían, era como si llegara el señor del mundo y trajera con él las glorias de su reino. Cuando se

iban, dejaban una calma parecida a la del sueño profundo que sigue a las orgías” (Twain, 2018, p. 18). A la gente de Eseldorf no se les permitía caminar en el parque del castillo, pero Theodor y los otros niños son las *mascotas* del sirviente más viejo del castillo, Brandt, quien había servido en algunas guerras y estuvo en un asedio en Viena, donde recibió bolsas de café y cigarrillos de los turcos. Durante las visitas de los chicos, Brandt les enseñó estos vicios extranjeros y los introdujo en el mundo de los espíritus. “Mientras tronaba afuera, nos habló de fantasmas y horrores de todo tipo” (p. 44), describe Theodor. Brandt había visto un *incubus*, vampiros y un fantasma que vive en el castillo. Theodor cuenta cómo le enseñó a no temer al fantasma y una vez que lograron verlo, “apenas temblamos, nos había enseñado muy bien” (p. 44). Esta reacción indica que la historia encaja en la categoría de romance, donde los fantasmas son meros personajes de la historia y no causan mucha sorpresa en otros personajes (Frye, 1957, p. 50). La introducción de la novela tiene una trama romántica típica, pues el mundo ordinario va siendo sustituido por un mundo de sueños, el cumplimiento de los deseos o va hundiéndose en la ansiedad y la pesadilla. Aunque así es como funciona la narrativa en la novela, no se puede considerar un romance tradicional, ya que la idea de Twain de lo bueno y lo malo es algo más complicada: trata más de las debilidades internas universales de los seres humanos y no de villanos como personajes universales “incurables”. Para Twain, los dos mundos del idilio y la maldad se entremezclan en la criatura más importante de todas: un ángel demoníaco. Así es como Theodor describe su imagen de un ángel antes de encontrarse con Satanás:

No tenían alas, usaban ropa, hablaban, se veían y actuaban como cualquier persona física, y nunca los conocerías como ángeles, excepto por las cosas maravillosas que hacen, que un mortal no podía hacer, y la forma en que desaparecen repentinamente mientras hablas con ellos [...] son agradables y alegres, no sombríos y melancólicos, como fantasmas. (p. 44)

Esta descripción funciona como introducción a la aparición del forastero. Después de que los muchachos abandonan el castillo, van a una colina cercana para fumar tabaco y hablar sobre lo que habían escuchado, pero se olvidan de traer fósforos para encender el cigarrillo. En este punto, el misterioso extraño se les acerca y crea fuego de la nada, aunque los niños no expresan la necesidad de hacerlo. Este es el primer truco que realiza el forastero, que luego se presenta como un ángel no caído, llamado Satanás.

Procedente de una tradición común en la literatura medieval, la magia, los fantasmas y la quema de brujas son parte importante de la historia. El pueblo y su gente representan lo convencional, mientras que Satanás o número 44 reflejan los pensamientos contemporáneos de Twain<sup>22</sup>. Es interesante observar cómo Twain usa esta configuración para satirizar la religión y la crueldad humana. Mezclar la magia del forastero con la brujería que los aldeanos temen es algo crucial en la sátira de Twain. La yuxtaposición entre los desviados e inocentes y el saber infinito de Satanás y los aldeanos dormidos de Eseldorf crean una situación que es muy común en la sátira moral. Él ha venido a la tierra pese a que no hay una buena razón para ello; dice que le gustan los niños, pero es claro que su trabajo es sorprender a la aldea dormida, que representa a las personas ignorantes en cualquier lugar y en cualquier período de tiempo. Por eso, la somnolencia de Eseldorf mejora aún más esta yuxtaposición, ya que los aldeanos en particular tienen mucho que aprender. Además, el nombre terrenal de Satanás, Philip Traum (en alemán, sueño), indica que es una especie de persona soñada, otro yo. Para Twain, este otro yo representa el poder creativo que un humano mortal no logra liberar del todo. Por lo tanto, Satanás no es solo el *alter ego* del ciudadano nacional, sino del ser humano en general. Es el superhombre que Twain tal vez esperaba ser él mismo, pero una y otra vez se topa con sus limitaciones mortales<sup>23</sup>. Satanás es alguien que tiene las agallas para señalar las fallas en nuestra llamada civilización y las limitaciones de nuestro comportamiento social. Al final, el forastero es un espejo para nuestros propios defectos, pero ¿puede ofrecernos también una puerta para escapar de algunos de ellos y lograr la obra de arte que podemos ser?

### **Animales y humanos: ¿quién es la bestia?**

En la novela, Satanás con frecuencia eleva a los animales por encima de los humanos, que es lo contrario a lo que la religión le había enseñado a Theodor y a otros aldeanos. Twain usa algunas historias como ejemplos

---

22 Julia Kristeva describe al extranjero como el “alter ego del hombre nacional”, el que revela sus defectos personales y la deprivación de las instituciones del país. Según ella, el lector ha sido invitado a un doble viaje: “dejar lo familiar e ingresar a tierras desconocidas, pero, en la raíz del viaje, está el reingreso a sí mismo y el regreso a la patria para reírse de las propias limitaciones y rarezas, además de los despotismos mentales y políticos” (1991, p. 133).

23 La fascinación de Twain con el personaje de Satanás comenzó temprano; a la edad de siete años intenta escribir la biografía de Satanás. Pero esa historia tuvo que esperar hasta más tarde y Twain pasó a temas menos oscuros.

para esta estructura satírica. Uno es el evento con el carpintero, que mantuvo el cadáver de la hija de una pobre mujer en su sótano durante cuatro días, pues ella no pudo darle cincuenta monedas para reclamar a su hija:

Seppi le pidió a Satanás que interfiriera, pero él dijo que el carpintero y el resto eran miembros de la raza humana y estaban actuando de manera bastante adecuada para esa especie de animal. Interferiría si encontrase un caballo actuando de esa manera, y que debíamos informarle cuando nos encontramos con un caballo haciendo ese tipo de cosas humanas, para que pudiera parar eso. Creíamos que esto era sarcasmo, por supuesto, no había tal caballo. (p. 130)

Esta declaración gira en torno a la idea cristiana tradicional de los humanos como imágenes de Dios y superiores a los demás animales, ya que afirma que un animal estaría en su forma más baja cuando se parece a un humano. El ejemplo con el caballo ofrece un alivio cómico al final y la ingenuidad de Theodor enfatiza el efecto. Sin embargo, no todos los animales que Satanás admira pertenecen a la categoría de “románticos incurables”. Otro caso donde Satanás sorprende a los aldeanos con sus ideas sobre los animales es cuando defiende a las serpientes de cascabel. En la mitología cristiana, la serpiente, por supuesto, simboliza al diablo:

Dijo esto para crédito de la serpiente cascabel: nunca se aprovecha de nadie y no tiene ninguno de los instintos de un asesino; nunca ataca sin avisar primero, y no ataca si el enemigo mantiene su distancia y no la ataca [...] La verdad es que es mejor moral que la que algunos hombres tienen. (p. 98)

Las habilidades sobrenaturales de Satanás le permiten a él y a Theodor la oportunidad de observar la naturaleza humana desde puntos de vista inusuales, que es una de las características básicas de la sátira.

Los argumentos de Satanás sobre que los humanos siempre “mienten y reclaman virtudes que no tienen” no solo rebajan a los seres humanos, sino que llevan a la raza al nivel inferior. Este tipo de exageración es, claro, común en la sátira, pero en esta novela el elemento de comedia y de alivio están ocultos; el ataque satírico se hace tan general que puede verse como dirigido directamente al lector. Justo después de la visita a la cárcel, Satanás lleva a Theodor a un pueblo francés y le muestra una fábrica donde los pobres trabajan por bajos salarios mientras que los

ricos se hacen más ricos. Describe un lugar que podemos ver, incluso en nuestros tiempos, en muchos países:

¿Han cometido algún crimen, estas pobres cosas sarnosas? No. ¿Han ofendido al sacerdote? No; son sus mascotas: lo engordan con sus monedas, o tendría que trabajar para ganarse la vida. ¿Qué han hecho para que sean castigados así? Nada en absoluto, excepto nacer en esta estúpida raza. (p. 73)

Los objetivos de la sátira de Twain son esas personas que representan el comportamiento retorcido donde los seres humanos se esclavizan entre sí y nuestro “supuesto” sentido moral no nos impide hacer lo incorrecto; al contrario, ya que lo poseemos y aún cometemos estos crímenes, nos hace más bajos incluso que otros animales, que al no saber lo que está mal, no pueden cometerlo, al igual que Satanás. Cuando Satanás compara a humanos y animales no defiende la inocencia animal, sino que la usa como una herramienta para culpar a los humanos porque siendo capaces de elegir entre lo correcto y lo incorrecto, aun así, hacen lo malo, solo por el puro placer de hacerlo.

### **Acerca de la diferencia entre moral y ética**

Vale la pena resaltar aquí la diferencia entre *lo ético* y *lo moral*, como se señaló antes, pues son nociones que equiparamos, pero cuya diferenciación es útil a la luz del argumento de esta novela. Para ello, retomemos la circunstancia histórica en la que Twain sitúa su pequeño Eseldorf, su *pueblo de asnos*: el medioevo, bien lo ilustra Theodor cuando dice al comienzo de esta novela:

Fue en el invierno de 1490. Austria estaba alejada del mundo, y dormida. La Edad Media continuaba y prometía quedarse para siempre. Algunos retrocedían unos cuantos siglos más y calculaban que, según el reloj mental y espiritual, Austria estaba todavía en la época de las Cruzadas [...] Sí, Austria estaba alejada del mundo, y dormida, y nuestra aldea se encontraba en medio de ese sueño porque estaba en el centro de Austria. Descansaba tranquila, aislada en la soledad profunda de las montañas y los bosques, donde las noticias del mundo casi nunca alcanzaban a perturbar sus sueños, y era inmensamente feliz. (Twain, 2018, p. 17)

Luego, nos ofrece algunos detalles sobre su existencia cotidiana en el pueblo, y refiriéndose en concreto la escuela, dice:

Eseldorf era un paraíso para los niños. No nos molestaban demasiado con los estudios. Nos educaban, más que nada, para que fuéramos buenos católicos y veneráramos a la Virgen, la Iglesia y los Santos por sobre todas las cosas; para que reverenciáramos al Monarca con temor sagrado, lo nombrásemos con el corazón en la boca, nos descubriésemos ante su imagen y reconociéramos que él era el bondadoso proveedor de nuestro pan de cada día y de todas las bendiciones terrenales porque nosotros habíamos venido al mundo para cumplir con la misión de trabajar por él, sangrar por él y, si era necesario, morir por él. No pretendían que supiéramos mucho más, y de hecho no nos dejaban. Los curas decían que el conocimiento no era bueno para la gente común porque podía conducir a la disconformidad con los designios de Dios, y que Dios no toleraba la disconformidad con Sus planes. El Obispo se lo había dicho a los curas, así que era cierto. (pp. 18-19)

En este orden de ideas, la época de las Cruzadas y la Inquisición es el momento histórico cuando se consolidan ciertas normas, valores, actitudes, formas de conocer y de actuar propuestos a los sujetos a partir de diversas prácticas (Foucault, 2008), como se ha señalado antes; en este caso, de trata de la moral cristiana, aquel conjunto de preceptos y prohibiciones cuya práctica implica, como señala Sampson (1998), una lucha contra las propias pasiones y deseos. En pocas palabras, autosacrificio y energía, que se inculca y se vigila su observancia; en ese sentido, le respondía, sorprendido, un sacerdote a Theodor, cuando éste le pregunta sobre el valor de lo moral: “¿Que si tiene valor? ¡Válgame, Dios! Jovencito. El sentido moral es lo único que eleva al hombre por encima de las bestias que perecen y lo hace heredero de la inmortalidad” (Twain, 2018, p. 23).

Puede ser interesante analizar aquí la diferencia entre los dos sacerdotes: el mal sacerdote Adolf y el buen padre Peter. Theodor describe así al padre Adolf:

[...] era un sacerdote gritón, ferviente y enérgico, y trataba de ganar renombre porque quería llegar a ser obispo. Se la pasaba espiando y vigilando atentamente los rebaños ajenos y los propios. Era disoluto, profano y maligno, pero en general se pensaba que, de no ser por eso, era un buen hombre. Y tenía talento, sin duda. (2018, p. 19, cursivas propias)

Después de una descripción severa, Twain agrega algo cómico, algo sutil, para enfatizar, al final, la credulidad de los aldeanos. Luego dirá:

Es cierto que el padre Adolf tenía sus defectos y que había curas preferibles en varios aspectos, pero en el pueblo lo respetaban y reverenciaban más que a ninguno porque él no le tenía miedo a Satán [...] Las personas lo miraban con temor y pensaban que era tan valiente y osado porque tenía algún poder sobrenatural. (pp. 25-26)

El padre Peter es descrito de modo muy diferente:

Pero el cura que nosotros más queríamos y que más lástima nos daba era el padre Peter. El obispo lo había suspendido por andar diciendo que Dios era todo bondad y que encontraría una manera de salvar a todos sus pobres hijos humanos. Era algo terrible, no se hallaron pruebas contundentes de que el padre Peter lo hubiera dicho y además no iba con su personalidad porque era un buen cristiano, siempre fue bueno, gentil y sincero y se limitaba a predicar desde el púlpito exactamente lo que la Iglesia requería y nada más. (p. 26)

Aquí Twain satiriza cuán irónico es que el hablar de la bondad de Dios puede verse como algo malo: el sentido común y el mensaje de la religión se han tergiversado del todo y la ironía se funde en la sátira. Esto también plantea como la religión y la iglesia pueden ser instituciones absurdas. El padre Adolf, como era buen amigo del obispo, había utilizado esta posición para superar al padre Peter. La corrupción y el comportamiento inmoral son objetos muy comunes en la sátira, y Twain usa a los eclesiásticos para enfatizar la injusticia: los que se supone que deben proteger la buena moral son los que más los violan. La rivalidad interminable entre el padre Adolf y el padre Peter podría representar cualquier otra situación arbitraria cuando los humanos basan sus decisiones en emociones como el miedo y la ignorancia, incluidos los prejuicios debidos a la falta de conocimiento. Y como Satanás ve todo esto como un extraño, hace que la sed de poder parezca tan repetitiva que el lector casi cree lo que Satanás dijo después de destruir el castillo y matar a sus habitantes al principio: "Oh, eso no importa, podemos hacer más" (p. 52). Y seguro harían todo igual.

También puede analizarse el papel de Satanás como maestro. Los personajes infantiles siempre habían sido la marca de Twain, pero en esta novela el uso de niños como contraste con el personaje omnipotente que es Satanás tiene un significado especial. Los aldeanos inocentes e ignorantes de Eseldorf tampoco se alejan de los niños en lo que respecta al conocimiento. Theodor expresa entusiasmo por sus viajes muchas veces

y de esta manera asume su papel de alumno. Por ejemplo, cuando viajan por primera vez a China, Theodor ya reconoce sus hábitos vanos:

Aquello fue para mí una gran sorpresa, produciéndome una especie de borrachera de vanidad y de alegría al pensar que había ido tan lejos, muchísimo más lejos que ninguna otra persona de nuestra aldea, sin exceptuar a Bartel Sperling, que tan engreído estaba con sus viajes. (p. 111)

Luego, se vuelve más serio y reflexiona sobre el significado profundo de viajar:

Si todosuviésemos la posibilidad de realizar un cambio como aquél cuando lo deseamos, el mundo resultaría un lugar en que la vida sería mucho más fácil, porque el cambio de escenario es como descargar el peso del alma trasladándolo al otro hombro, y con ello se destierra al mismo tiempo la vieja y abrumadora fatiga del espíritu y del cuerpo. (p. 112)

El punto de vista es cínico: no importa dónde viajen Satanás y su alumno, no encuentran un solo ser humano que esté al mismo nivel que Satanás. Como él puede ver todo desde el pasado y desde el futuro, le revela a Theodor que la historia será un continuo interminable de matanzas conducidas en nombre de diferentes religiones. Pero hay que considerar que Satanás encontró al menos una persona en la tierra digna de su amistad por un breve tiempo: Theodor. Sus rasgos (y los de los otros niños) tienen algo diferente en comparación con los otros personajes: tienen curiosidad y capacidad para discutir la vida en un nivel más profundo. De algún modo, reflejan el carácter de Satanás, para que se pueda establecer una relación maestro-discípulo. Para ellos, Satanás es muy parecido a un mentor. Otras personas en el pueblo ni siquiera podrían entrar en las discusiones que Satanás y sus discípulos tienen.

La línea trazada entre los muchachos y Satanás no solo es intelectual, sino también física: describen cómo Satanás tiene buena ropa, es guapo, tiene una cara atractiva y una voz agradable, su entrega es fácil, elegante y sin vergüenza. La tensión principal consiste, sin embargo, en cómo Theodor y August acceden a la *mayoría de edad* gracias a las enseñanzas de Satanás. Un punto de inflexión importante para Theodor es cuando Nikolaus se ahoga y su madre se culpa por el evento. Antes, Theodor también se habría sorprendido, pero ahora solo nota “cuán tontas son las personas cuando se culpan de todo lo que han hecho” (p. 128). Es importante tener en cuenta que el narrador aquí cuenta la

historia en retrospectiva, como un anciano, y que la sátira moral fue muy popular en la Alemania medieval y renacentista tardía: la difamación no era el objetivo en sí, se usa el ridículo satírico para ayudar a las personas a comprender la estupidez de ciertos rasgos típicos de los humanos. Para poder hacer esto, el oponente debe ser presentado como estúpido e ignorante, al igual que la gente de Eseldorf. El autor es visto como una especie de médico o maestro, que cura las enfermedades que se están gestando en la sociedad. Finalmente, Satanás se transporta a sí mismo y al niño a un “mundo vacío y silencioso” donde ocurre la enseñanza final de que “la vida es solo un sueño”. El maestro ha preparado a su discípulo para la revelación que solo una persona cuyo yo ha disminuido puede comprender.

Ahora bien, la moral no termina con el deber ser que la constituye; ella contiene otra dimensión, pues implica instaurar un ideal ético/estético con el que el sujeto se conecta, lo establece dentro de sí, para impugnarlo o para seguirlo, como indica Foucault (2001a):

El individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral; define su posición en relación con el presente que sigue, se fija cierto modo de ser que valdría como realización moral de sí mismo y para hacerlo así obra sobre sí mismo, se empeña en conocerse, se controla, se experimenta, se perfecciona, se transforma. (p. 35)

Por ende, plantear ésta otra faceta de la moral, que acá se llama *el material de la ética*, es referirse a un sujeto que no está aún del todo constituido, pues se va construyendo a sí mismo, se crea y se recrea en función del modelo que ha establecido para sí mismo, a partir de las normas que le son impuestas; es lo que le hace ver Satanás a su joven acompañante en el momento en que antes de esfumarse del todo, le dice que todo es un sueño; nada tiene realidad. “¡Sueña otros sueños, y que sean mejores!” Más allá del bien y del mal... Así esta Philip Traum, Satanás, frente a los mortales que presumen de su “sentido moral”. Twain creía que todos tienen su lado oscuro: un extraño (forastero) dentro de uno mismo. El ángel devela todas las crueldades realizadas pese a ese sentido moral o incluso gracias a él. No obstante, el relativismo moral o la pesadilla que retrata Theodor al final del relato, nos dejan en el mismo lugar donde estamos y, hoy como siempre, requerimos unos valores, una ética, aunque sea “de mínimos” (Adela Cortina) o “para náufragos” (José Marina) ¿Qué nos quiere decir esto? Que no hay un único sentido preestablecido, ni un solo camino, el ángel Satanás invita a soñar otros sueños,

a constituirse a sí mismo como sujeto. Reconocer esto es lo que permite asumir una posición ética que, como se dijo, se relaciona con el *ethos*, ese modo de conducirse que proviene del cuidado de uno mismo; se trata del “Conócete a ti mismo”, pues la (pre)ocupación por sí mismo lleva, tanto a la reflexión, como a asumir una posición sobre el saber resultante; la ética, no universalizable, estaría así enfocada a la estética, sería el arte de hacer más bella la propia existencia.

### **La estética de la existencia, un espacio para el otro**

Entonces, si la ética es definible como una reflexión estética y un arte que supone una relación especial consigo mismo (transformarse para lograr el propio estilo de vida), esto no ocurre fácil, pues implica una práctica minuciosa, un esfuerzo voluntario y continuo. Es a esto a lo que apunta Foucault cuando introduce el concepto de *estulticia* de Séneca, pues el *estulto* es quien se halla en las antípodas de la ética (en tanto estética de la existencia), es quien “se dispersa en el tiempo, se deja llevar, no se ocupa de nada, deja a su vida transcurrir sin más [...] Su existencia transcurre sin memoria ni voluntad” (Foucault, 2008, p. 59); así, no se ocupa de sí mismo, pues ni siquiera ha logrado conectar con su experiencia, es decir, subjetivarla. Surge, en tal caso, la pregunta de qué hacer para pasar de la estulticia a una posición ética. Para Foucault, esto lleva a pensar en la posibilidad de otorgar al otro un lugar como árbitro.

La trama del *Forastero misterioso* se organiza en torno a Satanás y Theodor, como ya se dijo; no obstante, lo que parece más interesante es la relación que surge entre los dos. Por una parte, Theodor es dibujado como un alegre adolescente que, antes de relacionarse con el ángel seductor, piensa en su pueblo como un paraíso; poco se pide de ellos, los jóvenes (y de los demás aldeanos), pues su única obligación es cumplir plenamente y sin preguntar mucho, con las reglas y normas impuestas, como un *estulto*. Sin embargo, aparece Satanás terminando con la relativa paz del joven; desde el primer cruce, cuando el ángel devela su nombre, luego de conceder algunos de sus deseos, los jóvenes se ven muy contrariados: ¿cómo puede un ángel portar el apelativo del demonio?, ¿cómo puede, alguien llamado así, realizar cosas buenas por ellos?, se preguntan. Satanás los apacigua mostrándoles que él no es ese personaje del que tanto les han hablado. Empero, esa dualidad simbolizada por el ángel (a lo largo de la historia), cuando Satanás edifica un pequeño universo animado de hombrucitos de arcilla, les brinda un castillo, animales y herramientas, pero, a la menor disensión entre ellos, decide exterminarlos; uno de los jóvenes

exclama: “¡Un ángel que desconocía la manera de hacer el mal y que aniquilaba a sangre fría a centenares de pobres hombres y mujeres indefensos que ningún daño le habían hecho a él jamás!” (Twain, 2018, p. 13).

Tras dichos encuentros, Satanás le hace ver a Theodor, quien se ufanaba del progreso de la civilización, que el ser humano vive optando entre el bien y el mal, pero “en nueve de cada diez casos opta por el mal” (p. 34); así pues, le enseña las torturas que perpetran algunos de los aldeanos, por lo que les ordenan, contra quienes son juzgados herejes; lo lleva a una fábrica donde laboran mujeres y niños hacinados, y hacen un recorrido histórico sobre guerras y genocidios. En síntesis, el ángel seductor le muestra situaciones que son dilemas ante los que surgen múltiples interrogantes; no se trata, pues, de que Theodor emita juicios de valor, sino de que se pregunte ¿qué tiene que ver esto conmigo?, de que inicie un camino estético en su existencia.

Desde esta óptica, la relación entre los dos personajes no viene determinada por transferir un saber que remplace la ignorancia; lo que está en juego es el arbitraje de un otro, quien facilita que el sujeto establezca una relación consigo mismo y tome una posición sobre el contexto imperante. Ese lugar del otro, como mediador, lo posibilita la literatura, dado que, como plantea Álvarez (2010), el diálogo con ella es un acto privado, donde el sujeto halla en el texto a ese otro. En el universo del *Forastero misterioso*, Satanás no pretende adoctrinar a Theodor, solo lo pone ante dilemas para que se interrogue. De igual manera, el estilo de Twain tampoco supone la transmisión de un mensaje oculto en la historia, solo se narra; dependerá, entonces, del lector implicarse en la lectura, interrogarse sobre aquello que ha sido plasmado en el texto; no para indagar o descifrar la intención del autor, sino para reflexionar sobre la relación a establecer con los personajes, sobre su propia posición ante lo narrado; esto es, generar un saber que se convierta en una opción ética, en la coyuntura de reinventarse a sí mismo. Es reconocer, en el ejercicio de la lectura, la posibilidad de un diálogo infinito, como práctica del arte de vivir o de la ética como experiencia estética; ya que de la diversidad de interrogantes presentes se constituirá un sujeto interrogado que ya no puede consentir que su vida discurra sin más.

Twain creó con esta novela un mundo que comienza con un paraíso, pero que lo es desde una sola perspectiva, y termina en una situación en la que el lector puede aceptar la verdad que Satanás le cuenta (como parece hacerlo el narrador) o tomarlo como una oportunidad de cambio. La otra opción es permanecer en el viejo mundo del “falso paraíso”. Es una

encrucijada comparable a la de la película de ciencia ficción *Matrix*. Es la decisión estética entre la píldora roja y la píldora azul: la elección entre abrazar una verdad incómoda o persistir en vivir una fantasía ciega. Y esa es la cuestión esencial que refleja la complejidad de las relaciones entre ética, estética y política; entre subjetividad, corporeidad y subjetivación; la complejidad, en últimas, del gobierno de sí mismo y el de los demás.

# CAPÍTULO 3

## Políticas del cuerpo, la mente y la existencia

### Relaciones entre existencia y política

*“En política hay que sanar los males, jamás vengarlos”.*

*(Napoleón III)*

Las relaciones entre vida (existencia) humana y política son el eje alrededor del cual giran muchos debates filosóficos actuales. Y ello, porque experimentamos una doble transformación histórica: por un lado, los límites de la llamada “naturaleza humana”, que durante milenios se consideraron inmutables, han empezado a ser franqueados y modificados, mediante los nuevos medios tecnopolíticos de destrucción y creación de la vida; por otro lado, los linderos de la comunidad política, restringidos al gobierno coercitivo, actuado por una minoría sobre una población y territorio limitados, también han empezado a ser relegados, por un proceso de politización de todos los ámbitos de la existencia y de todos los niveles espacio-temporales de interacción social, tecnológica y ecológica. Arendt (2015) lo planteó ya hace décadas, y es claro que ese “experimento planetario” continua en marcha y cada vez con mayor amplitud, lo

que nos exige replantear la cuestión de la condición humana. Basta citar el concepto de *biopolítica* de Foucault:

Lo que se podría llamar “umbral de modernidad biológica” de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente. (1978, p. 173)

Todos esos cambios históricos —cuya mezcla genera lo que se llama el proceso de globalización de las relaciones sociales, tecnológicas y ecológicas— trastornan los límites y las perspectivas vitales no solo de cada individuo y comunidad local o nacional, sino de la humanidad en general. Por eso, hay que repensar de raíz nuestra condición humana y, sobre todo, las relaciones entre nuestro estado como seres vivientes y nuestra particularidad de seres políticos.

Ahora bien, no siempre se tiene clara la oposición, conceptual y vivencial, entre dos categorías complementarias como son la política y lo político. La *política* se refiere a los dispositivos o mecanismos, a los modos como se instituye un orden, ordenando la existencia y la convivencia humana que siempre ocurren en contextos conflictivos; lo *político* se refiere a una cualidad de las relaciones entre los seres humanos, que se expresa en la diversidad y complejidad de las relaciones sociales. Mouffe lo expresa así:

Con ese fin propone [Canetti] distinguir entre ‘lo político’, ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, y ‘la política’, que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por ‘lo político’. (1999, p. 14)

Lo político, se remonta al inicio de la humanidad, como algo que se va construyendo en las interacciones humanas, desde el cara a cara primigenio, que permite re-conocerse en la propia individualidad o particularidad, estando confrontado al otro en su individualidad *otra* (diversa, pero que me complementa), y que implica ponerse de acuerdo sobre los acuerdos y desacuerdos de la relación que se establecerá. Y ¿qué es lo que ocurre en ese acto original? Muchas cosas que parecen banales u obvias,

pero que son fundamentales: un encuentro, un diálogo, la aceptación de la otredad, la aparición del *alter ego*, la visión de lo diferente, la necesidad de la apertura y la aceptación, la urgencia de negociar pacíficamente. Y al comienzo de todo esto, está Aristóteles con su simple y célebre frase:

La razón por la que el hombre es un ser social, más que cualquier abeja o animal gregario, es evidente: [...] el hombre es el único animal que tiene palabra. [...] la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo o lo injusto. (Política, I, 2, 1253a, 10-11)

Uno puede deducir que su naturaleza le predispone a lo social y lo político<sup>1</sup>. Claro que a esa “naturaleza humana” se le añade luego una “segunda naturaleza” que sería una identidad política. Entonces, lo político es un dato de lo social humano que implica varias cosas, si seguimos el mito griego de Prometeo, relatado en el *Protágoras* de Platón (321c, 7-8):

- a. Los seres humanos somos únicos, irrepetibles, diferentes y diversos, pero porque somos corpóreos tenemos que vivir asociados, luego precisamos aprender a convivir.
- b. Ese aprender a convivir implica saber regular dicha coexistencia con dispositivos como la justicia, la igualdad, la solidaridad, la equidad, las relaciones simétricas, entre otras.
- c. Esto no es una cuestión de unos pocos elegidos, sino de todos; es deber de cada uno participar y actuar políticamente; no hacerlo nos deshumaniza, nos cosifica.
- d. Lo político se revuelve y concreta de modo prioritario en el plano de la *doxa*, no en el de la *episteme*; es algo que tiene que ver con la acción práctica, sobre todo, discursiva.

Ahora bien, la política tiene un principio etimológico<sup>2</sup>, temporal y espacial como acción o praxis humana, pero además lo es como objeto

---

1 Esto de por sí ya es bastante debatido hoy. La definición del ser humano como “animal político” no solo se restringe a ciertas clases de seres humanos y subordinada a la otra definición aristotélica como “animal dotado de logos” (Política, 1253a 7-18), sino que además las dos limitaciones, son naturalizadas y, así, legitimadas como incuestionables; esto trajo enormes efectos en la historia del pensamiento filosófico, científico y político occidental: un gran proceso de despolitización (o naturalización) y, por ende, de legitimación ideológica de ciertos regímenes histórico-políticos.

2 El término proviene de los griegos, como *Politeia*. El DRAE, la define como “la ciencia o el arte de gobernar y dar leyes y reglamentos para mantener la tranquilidad y seguridad públicas y conservar el orden y las buenas costumbres”.

de reflexión teórica de la llamada “ciencia política”. Política serían las actividades referentes al gobierno de la ciudad (*polis*). Y político, como calificativo, designaría esa necesaria condición de los seres humanos que existen, como efecto de su propia naturaleza, en una forma definida de sociedad humana, la ciudad. Para Arendt (1997), la política tiene como rasgos que *se basa en, trata de, y nace en*. Lo primero: “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres” (p. 45); sobre lo segundo, señala: “La política trata del estar juntos los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias”(p. 45). Lo tercero, se refiere a la no existencia de algo esencial al hombre, llamado político, ya que “esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los- hombres, por lo tanto, plenamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación” (1997, pp. 45-46); es algo que precisa del cuerpo y las relaciones, performances, entre corporalidades.

La política tiene que ver, entonces, tanto en lo reflexivo como en la práctica, con aspectos estructurales (modelos de gobierno), dispositivos (institucionalidad) y procesos (modos de legitimar las dos anteriores) que consienten la ordenación y convivencia de las discrepancias y pluralidad de y entre las personas. *La política* es una manifestación de lo político, pues tiene que ver con la implementación de este último; mientras que *lo político* se refiere a los discursos expresados en la práctica cotidiana. En ese sentido, es el enunciado fenomenológico de la política, es su requisito procesual.

*Lo político*, en síntesis, tiene como ámbito de estudio la acción política y genera saber sobre temas como: libertad, justicia, legalidad, nociones políticas, acciones (prácticas), discursos (imaginarios, ideologías, identidades), diversidad, subjetividad, otredad, reflexividad, mis-midad. *La política* —como ciencia política— estudia las objetivaciones macroestructurales (estructuras, dispositivos, procesos) que emanan de lo político, que serán, entre otros: modos de gobierno, legitimidad, derechos, maneras de organizarse, ciudadanía (inclusión-exclusión).

Por otra parte, y siguiendo a Burdeau (1956), racionalmente y en la práctica, hay que insistir en que lo político (y la democracia) están ligados a la idea de *libertad*: “la democracia es ante todo un sistema de gobierno que tiende a incluir la libertad en la relación política, es decir, en las relaciones de mando y obediencia, inherentes a toda sociedad políticamente

organizada” (p. 15). E insiste en que hay tres interpretaciones de la libertad a considerar: a) como equivalente a autonomía (ausencia de limitaciones) cuya rasgo es la disponibilidad, al ser la facultad gracias a la cual disponemos de nosotros mismos (libertad existencial); b) como participación (libertad política), consistente en asociar a los gobernados al ejercicio del poder para impedir imponerles normas arbitrarias; c) como facultad a conquistar (búsqueda de liberación) que cuestiona todo régimen social y político e, incluso, el sentido mismo de la democracia, que debería ser el instrumento para crear un mundo que verá la liberación de la humanidad (pp. 15-21). “La libertad del ciudadano es un atributo de su persona, incondicional y metafísica, ella se aferra a él por todas partes donde se halle. Ella no puede ser creada sino reconocida” (p. 32).

Por último, se quiere ubicar este texto en la lógica de un escrito anterior:

Si bien es verdad que en *El Príncipe* no podemos encontrar elaboraciones conceptuales contemporáneas plenamente construidas, por razones obvias, también es cierto, que allí Maquiavelo muestra el uso de varios métodos (prácticos y teóricos), enfoques, estrategias y procedimientos, que le permitieron observar con objetividad, describir y explicar los Estados, las Repúblicas y los Principados. Aportes que ayudaron a concebir la teoría y la práctica de la política independiente de la religión y de la moral feudales, especialmente de los dogmas de la fe católica, abriendo las vías hacia la ciencia política occidental moderna. Maquiavelo fue un visionario pragmático, que tuvo plena conciencia de que en el “mundo estamos” y quien no desestimaba moverse por el horizonte futuro. Su integración de la política, el divorcio entre la moral pública y la privada, el manejo de la opinión, con justicia pueden llevar a considerarlo el precursor de la politología [...]. Es fácil comprender lo anterior pues Maquiavelo permanece como un precursor de la idea de contrapoder. “Sólo el poder puede detener el poder”. (Juliao Vargas, 2017, p. 280)

## ¿Qué es la filosofía política?

Por lo general, se presta poca atención a esta pregunta, mucho menos de lo que amerita. A menudo, el campo de la filosofía política se define a partir de una serie de textos clásicos (desde la *Política* de Aristóteles, pasando por *Leviatán* de Hobbes, hasta la *Teoría de la justicia* de Rawls),

así como mediante una lista de problemas por abordar, aceptada por casi todos: los límites aceptables de la acción estatal, la base de la obligación política, las virtudes ciudadanas y la naturaleza de la justicia social. No obstante, este último problema muestra por qué la pregunta *¿qué es la filosofía política?* debe hacerse, porque la justicia es un tema que también pertenece a la filosofía moral. ¿Cómo, entonces, distinguir la filosofía moral de la filosofía política? Ambas se relacionan con los principios de la vida común en la sociedad. ¿Cómo se diferencian exactamente? Si la justicia —por invocar una fórmula tradicional tan poco debatida como esclarecedora— significa dar a todos lo que les corresponde (*suum cuique*), entonces ¿cómo interpreta esta proposición un filósofo moral, y qué es interpretarla desde el punto de vista de la filosofía política?

No se trata de una cuestión retórica, intelectual, pues no creemos que las fronteras entre las disciplinas puedan trazarse del todo; la dificultad reside en los problemas propios de la filosofía política, cuando entra en juego la idea de justicia. Es que, usando una frase bastante vana, la filosofía política consiste en una reflexión sistemática sobre la naturaleza y los fines de la vida política. No parece haber nada muy confuso al respecto. Sin embargo, los filósofos políticos han tratado este tema de dos formas bastante diferentes, dependiendo de su propia posición y compromiso con el campo moral.

### **Dos conceptos discrepantes**

Un primer enfoque entiende la filosofía moral como una disciplina general, que se ocupa de lo bueno y justo en todos sus aspectos, y no solo en el campo de lo político. La filosofía política participa en este esfuerzo más amplio al enfocarse en la clase de principios morales que tienen que ver con la forma que debería asumir nuestra vida social. Por eso, uno de sus temas principales es la justicia, considerada como un ideal moral, al margen de las demandas inevitables de la práctica. Se trataría de detallar las relaciones en las que idealmente nos encontraríamos unos con otros como partes de una sociedad, titulares de los derechos y deberes correspondientes. Solo cuando esta base está asegurada, la filosofía política considera las creencias, motivaciones y condiciones sociales efectivas, pues es en esta etapa cuando el ideal debe ajustarse a la realidad, dadas las restricciones, tanto empíricas como morales, sobre lo loggable mediante el poder coercitivo de la ley. Pero, nada de esto cambia el punto de partida de la filosofía política o el enfoque desde el cual juzgar estas concesiones, que es el ideal moral de la buena sociedad.

Para el otro enfoque, la filosofía política es una disciplina autónoma, no está anclada en las verdades morales, sino en los rasgos elementales de la condición humana que conforman la realidad política. Las personas viven en medio de desacuerdos, y estos van desde sus intereses económicos y sociales hasta sus ideas de lo justo y lo bueno, de modo que la sociedad solo es posible estableciendo reglas acreditadas, que obligan a todos y están respaldadas por amenazas o uso de la fuerza. Estos son los fenómenos que la filosofía política no puede soslayar. Claro que tiene un objetivo normativo (fundar los principios para estructurar la sociedad), pero lo realiza preguntando primero qué principios podrían tener fuerza de ley. Aunque ellos pueden coincidir con parte de la moralidad, esa no es su justificación. Para la filosofía política, su validez se juzga de acuerdo con si permiten enfrentar o no los problemas de la vida política, que son los del conflicto, el desacuerdo, el poder y la autoridad. Según este punto de vista, la justicia depende de establecer las reglas que pueden imponerse, con legitimidad, a los miembros de la sociedad.

Antes se mencionó una definición bastante simple de la filosofía política: una reflexión sistemática sobre la naturaleza y los fines de la vida política. Pero tal vez no sea, después de todo, tan banal, porque las diferencias entre los dos enfoques bosquejados parecen depender del valor dada a uno de los términos sobre el otro ¿Debería la filosofía política prestar atención a los fines ideales que busca la asociación política? ¿O debería comenzar por la naturaleza de la asociación política (su realidad), aquella de que los intereses entran en conflicto, que las personas no están de acuerdo y que, sin la institución de la ley y el ejercicio del poder estatal, no es posible una existencia común? Dependiendo del punto de partida adoptado, la filosofía política será un quehacer muy diferente. O bien es una rama de la filosofía moral que intenta resolver lo que idealmente debería ser una buena sociedad, o funciona de acuerdo con sus propios principios, motivados por el hecho de que los ideales morales se prueban a sí mismos, siendo objeto de desacuerdos políticos. La diferencia no es que el segundo enfoque sea menos normativo, por partir de los rasgos permanentes de la vida política, y entenderlos como los problemas a los que debe buscar la solución adecuada. Sin embargo, el carácter de los principios usados para establecer esta solución es básicamente político, ya que definen el uso legítimo del poder.

La oposición entre estos dos enfoques es familiar. Los filósofos a veces adoptan uno de ellos y denuncian el otro, pero rara vez con argumentos suficientes. Dos excepciones recientes son Cohen (filósofo político) y

Williams (filósofo de la moral), defensores de posiciones rivales en el tema, que presentan sus puntos de vista con bastante extensión (aunque sin referirse el uno al otro). “No aprendemos qué es fundamentalmente la justicia”, escribe Cohen, al centrarnos en lo que está permitido coaccionar “[...] La justicia es justicia, sea o no posible lograrla” (2009, pp. 148, 155). Para Williams, en cambio, “la filosofía política no es solo filosofía moral aplicada, que es lo que en nuestra cultura a menudo se considera que es [...] La filosofía política debe usar conceptos distintivamente políticos, como el poder, y su relativa normativa, legitimación” (2005, p. 77)<sup>3</sup>. Cómo debe abordar la filosofía política la noción de justicia: ¿según Cohen, como un ideal moral independiente de las preguntas sobre la coerción legítima, o según Williams, como un ideal político inseparable de esas preguntas?

Vale la pena examinar en detalle las posiciones de estos filósofos, siempre tratando de responder nuestra pregunta; pero antes de eso es bueno enfatizar en el hecho de que, para ellos y muchos otros, la elección entre estas dos ideas parece inevitable. La filosofía política no puede evitar decidir cuál de los caminos opuestos tomará. Y esto parece un error; los dos puntos de vista opuestos (el “moralismo” y el “realismo” como los llamó Williams), no son las únicas opciones. Cada uno de ellos tiene bastante de verdad, aunque cada uno también sea insatisfactorio y para superar sus defectos, la filosofía política debe superar esta oposición habitual. Su objeto debe ser, sin duda, los problemas propios de la vida política, incluida la primacía del desacuerdo moral. Pero, ella no puede formalizar cómo abordarlos sin referirse a principios morales que tienen validez previa, pues sirven para precisar cómo las reglas de autoridad en una sociedad deben establecerse. La filosofía política es una empresa mucho más compleja de lo que supone cada una de estas posiciones, pues tiene que combinarlas.

## **Dos enfoques de la sociedad política**

Este debate se origina en dos ideas opuestas sobre lo que sería el punto de partida para reflexionar filosóficamente sobre la cuestión, ya sea la

---

3 En su rechazo de la moral considerada “una institución peculiar”, concepto para referirse a un campo discreto y divisible del pensar humano se han visto semejanzas con Nietzsche, aunque éste pareciera lo opuesto, pues se quejaba, al final de *Ecce Homo*, de que “en el concepto del hombre bueno, se hacía causa común con todo lo débil, enfermo y que sufre desde adentro”. En todo caso Williams lo admiró, y dijo que quisiera citarlo cada veinte minutos.

finalidad o más bien la naturaleza de la vida política. Sin embargo, esta fue un primer acercamiento a lo que está en juego. Por un lado, la naturaleza de toda asociación humana, sus actividades y relaciones típicas, implica cómo persigue ciertos fines. Pero, además, no se pueden determinar los fines a perseguir, excepto referidos a cierta idea de su naturaleza. Sin tener una idea de los objetivos y prácticas propios de una asociación, no se puede saber el tipo de asociación que es y, por ende, no se podrían fijar los fines que debería tener. A menos que sepamos lo que ocurre regularmente en una fábrica, no podemos decir lo que ella debe hacer, para diferenciarse de un supermercado. Incluso si imaginamos una asociación aún no existente, pero factible para lograr ciertos fines deseables, confiamos en una hipótesis sobre cómo funcionaría en la práctica; de lo contrario, no tendríamos bases para determinar si ella sería adecuada para lograr el objetivo en cuestión.

Todo esto muestra que concebir la filosofía política como una dedicación al ideal moral debe, pesar a todo, admitir un cierto retrato de lo que es la sociedad política, aunque sea muy diferente del establecido por la concepción rival. Estos dos retratos subyacentes ofrecen, de hecho, una base benéfica para abordar el debate teórico esbozado. Sirven para orientar las diversas concepciones de la filosofía política; y, además, forman otra oposición bien conocida. A menudo, se identifican por los nombres de quienes las formularon. Por un lado, está la “visión aristotélica” de la política y, por el otro, la visión “hobbesiana” o “weberiana”. La crítica de Hobbes hacia el *animal político* de Aristóteles está centrada en el supuesto de que la sociedad civil no es natural, sino una creación que se asume para salir de las miserias del estado de naturaleza. Las diferentes asociaciones evocadas por estas frases muestran cuán familiar se ha vuelto este debate para nosotros, pudiendo enumerar los rasgos principales de estas dos visiones de la asociación política referidas a las dos figuras mencionadas. Sin embargo, a medida que avanzamos en esta dirección, aparecerán ciertas deficiencias en cada uno de los dos modelos que indicarán por qué ninguna de las dos es, en última instancia, satisfactoria.

Según la primera visión, la vida política es la forma más alta y completa de asociación humana, ya que su objetivo principal es promover el fin último de todos nuestros esfuerzos, es decir, el bien humano mismo. Esta es la posición que ofrecen las primeras páginas de la *Política* de Aristóteles (I.1-3 4), donde observa que ninguno de nosotros podría vivir bien solo, porque no somos autosuficientes como los dioses. Solo

en la sociedad obtenemos y utilizamos los medios esenciales para una existencia próspera (*eudaimonia*): los recursos materiales para nuestras actividades, la educación que nos forma en la dirección adecuada, así como el espacio público para deliberar juntos esta empresa colectiva. Los múltiples sectores de la vida social, como la familia o la economía, se orientan a adquirir diversos aspectos del bienestar humano. La vida política no es una asociación entre otras, que busca una meta particular; ella incluye a todas las demás como una asociación con la máxima autoridad, porque su tarea es garantizar, distribuyendo recursos y oportunidades, que nuestras vidas sean prósperas a todo nivel. La supremacía de la asociación política reside en el hecho de que las reglas de justicia que establece (a diferencia de las que prevalecen en grupos sociales más limitados, como la familia) toman la forma de leyes coercitivas y obligatorias para todos. Sin embargo, la naturaleza de la justicia, porque es un factor del bienestar humano, representa una norma anterior a la cual la ley, en lo posible, busca dar una forma institucional. Este es el retrato de la sociedad política de todos aquellos que, desde Aristóteles, argumentan que la filosofía política debería tener lugar dentro de aquella empresa más grande que es la filosofía moral.

La visión de la sociedad política que hallamos en los escritos de Hobbes (1994) y Weber (1984) es muy diferente. Weber presenta el contraste más agudo, rechazando toda referencia a los fines y definiendo la política solo en términos de medios. Un grupo, comienza observando en *Economía y sociedad*, puede integrar a sus miembros ya sea por acuerdo voluntario o por imposición, es decir, estipulando qué individuos serán sometidos a sus reglas al margen de cualquier consentimiento de su parte. La imposición no tiene que hacerse a través de la coerción. Ciertas organizaciones religiosas (la Iglesia Católica, por ejemplo) reclaman autoridad sobre sus rebaños desde el momento de su nacimiento, incluso si, al menos hoy, su autoridad es solo espiritual y no tiene los medios para obligar a respetarlas. Pero, agrega Weber, en el momento en que el grupo impone sus reglas a los individuos mediante el uso o la amenaza de la fuerza, se convierte en una asociación política, y si logra con éxito un monopolio sobre el uso legítimo de la fuerza dentro de un territorio determinado, adquiere la forma particular de un Estado (1984, pp. 12-17). Hay varias formas en que los estados han tratado de legitimar el poder que ejercen, incluida la apelación a los ideales sobre el bien humano. Pero lo que les da su carácter político y distingue de otros grupos que

pretenden realizar tales ideales es la posesión de medios coercitivos para implementar los objetivos.

Si bien esta visión de la sociedad política es conocida, el énfasis de Weber en los medios, excluyendo los fines, exagera su diferencia con la visión aristotélica. En realidad, aunque solo sea implícito, Weber atribuye un fin particular al Estado cuando lo retrata como una asociación que reclama un monopolio sobre el uso legítimo de la fuerza. El papel fundamental de la política, como asume Weber, radica en establecer el orden, asegurando a través del estado de derecho las condiciones para la paz civil y la cooperación social. Sin embargo, esto apenas reduce el abismo que separa la visión weberiana de la idea de asociación política como dirigida a la justicia y al bien humano. Si tales fines se convierten en el objeto de la acción estatal, la forma que adopten, de acuerdo con esta visión, estará determinada por el objetivo político de crear y mantener el orden social, mediante coerción si es necesario. La justicia *per se* no puede ser preocupación del Estado, lo será siempre que haga parte de un conjunto de reglas vinculantes y autorizadas para todos. Si esta visión de la sociedad política considera establecer el orden como el factor sobresaliente, la razón no es difícil de discernir. Ella ve la posibilidad de conflicto en todas partes de la vida social: en la oposición de intereses, cierto, pero también en las concepciones divergentes que las personas tienen sobre el bien y el mal.

Esta es la idea de *lo político* que sustenta la segunda concepción de la filosofía política. También es obvio cuán extendida se encuentra esta idea y quién fue su primer teórico: Hobbes, para quien el papel del Estado es la “seguridad del pueblo”, asegurada por un “poder común para mantenerlos a todos fascinados”. Los escritos de Hobbes, además, son incomparables por la claridad con la que identifican la diferencia de los dos retratos de la sociedad política. El último punto de discusión, como explica Hobbes, es el tipo de estándares fundamentales para determinar las actividades e instituciones de la sociedad política. La primera visión mira a la ética, la segunda a la ley. “De hecho, solo hay una cosa que es específica para los hombres en comparación con otros animales”, dice Aristóteles, “el hecho de que solo ellos tienen la percepción del bien, el mal, lo justo, lo injusto y otras ‘tales nociones’. Pero tener tales ‘nociones’ en común es lo que hace una familia y una ciudad” (*Política*, 1988, 1253a, 15-20). A lo que Hobbes (1994) responde: “Donde no hay poder común, no hay ley; donde no hay ley, no hay injusticia” (*Leviatán*, I.XIII. p. 13). Porque la gente, insiste, tiende naturalmente al desacuerdo sobre el bien

y el mal —“muchos hombres, muchas reglas diferentes para la virtud y el vicio”—, de modo que la ley solo puede proporcionar un “estándar común”. Estas son las diversas concepciones de su objeto que conducen la filosofía política en las direcciones opuestas señaladas: hacia la búsqueda de los primeros principios morales o hacia la necesidad de orden y autoridad.

### **El carácter central de la autoridad<sup>4</sup>**

Históricamente, la visión hobbesiana de la sociedad política ha ganado prestigio durante la era moderna, como reacción a la otra visión, más idealizada. ¿Por qué fue así? Un primer tipo de respuesta es bastante conocido: la posición hobbesiana prevalece debido a un derrumbe de las expectativas y criterios, algo típico de la modernidad. Se trataba de adoptar un enfoque más realista, describir la vida política como un compromiso para suplir el conflicto con la autoridad en lugar de alentar la virtud y una buena vida, para que pudiera asumir mejor su papel.

Esta respuesta tiene algo de verdad. Pero, deja de lado otra motivación importante: reconocer que el desacuerdo sobre la naturaleza de lo justo y lo bueno ya no es un fenómeno recurrente, y menos una expresión de inexperiencia y error, sino que es el resultado natural de la discusión racional, conducida libre y reflexivamente, sobre la forma como debemos vivir. Una de las experiencias definitorias de la modernidad es darse cuenta de que es probable que haya un desacuerdo moral al debatir las cuestiones esenciales de la vida entre personas razonables, o cuando un sujeto piensa en ello. “Sembrando las cuestiones y recortándolas”, escribió Montaigne,

[...] hácese fructificar y cundir en el mundo la incertidumbre y las querellas [...] ‘Difficultatem facit doctrina’. [Es la ciencia la que crea dificultad] [...]. Nunca hubo dos hombres que juzgaran de igual modo de la misma cosa; y es imposible ver dos opiniones con exactitud iguales, no solamente en distintos hombres, sino en uno mismo a distintas horas. (Ensayos, III.13 – 1959, p. 641)

---

4 La autoridad es la potestad para gobernar o ejercer el mando. Poder que rige o desempeña el mando, de hecho o de derecho. Potestad, jurisdicción, legalidad. La palabra viene del latín *auctoritas*, a su vez derivada del verbo *augere*, que significa ‘aumentar’, ‘promover’. Es el carácter que concede a una persona, cargo u oficio, el derecho para dar órdenes. El principio de autoridad ha sido trabajado, en filosofía y sociología, por Weber y Kojève.

O como el mismo Hobbes dijo (haciendo eco a Montaigne):

Diversos hombres difieren no solo en su juicio, en los sentidos de lo que es agradable y desagradable para el gusto, el olfato, el oído, el tacto y la vista; sino también de lo que es conforme a la razón, en las acciones de la vida común. Incluso, el mismo hombre, en varias ocasiones, difiere de sí mismo, y una vez alaba, es decir, llama al bien, qué otra vez desalienta, y llama al mal. (1994, *Leviatán*, I.XV, p. 40)

El elemento importante aquí no es la simple conciencia de que las opiniones varían. Que las personas no estén de acuerdo sobre cuestiones éticas es obvio. El propio Aristóteles comenzó la *Ética a Nicómaco* con una visión de las diversas nociones concurrentes sobre la buena vida (placer, honor, riqueza, virtud, saber y sus combinaciones). Sin embargo, lo que Aristóteles no había imaginado, y que en el pensamiento moderno convierte en algo preeminente, es que las personas razonables, usando sus facultades racionales al cuestionarse sobre la buena vida y el vivir juntos, llegan a conclusiones diferentes, no por defecto de razón, sino por la complejidad y diferencia de sus experiencias personales, sus diversos juicios sobre lo que es significativo, sus formas sopesar juicios opuestos. Esta comprensión de que la razón no conduce a la unanimidad representa la ruptura con el pasado. Aristóteles entendió que la sociedad política debería organizarse de manera tal que pusiera fin a los conflictos inevitables entre sus miembros. No obstante, en su opinión, estos conflictos tomaban la forma de conflictos de intereses, a veces de opiniones, pero nunca conflictos en los que personas razonables tenían diferencias sobre la naturaleza de lo justo y lo bueno. Es por lo que, Aristóteles podía, con tanta confianza, recurrir a la ética para encontrar la fuente de los principios de la vida política. En contraste, Hobbes tenía una visión mucho más amplia de las fuentes del conflicto social: la razón en sí misma puede conducir a puntos de vista opuestos. Así es como Hobbes y sus sucesores recurrieron a la ley, y no a la ética, para establecer la autoridad política.

Entender este desacuerdo razonable no debe confundirse con el llamado “pluralismo de valores”, según el cual no existe, objetivamente, una fuente única de lo justo y lo bueno, sino una pluralidad. Tampoco el desacuerdo razonable equivale al escepticismo, que afirma que la respuesta correcta a una controversia insoluble es suspender el juicio o al menos ver en la propia posición más un artículo de fe que un saber. El pluralismo y el escepticismo son reacciones al hecho de que un desacuerdo razonable es algo generalizado: son intentos que tienen el

objetivo respectivo de explicar o evaluar dicho fenómeno y, por lo tanto, constituyen movimientos importantes en la historia de pensamiento moderno; y al hacerlo, también se convierten en temas de disputa.

El hecho esencial es, por lo tanto, el *desacuerdo razonable* en sí mismo, y en toda su extensión; porque tan pronto como se percibe cuán hondamente el dominio de la moralidad está imbuido de ello, la idea de que el objetivo de la asociación política es la búsqueda colectiva del bien humano parece ya no estar acorde con la realidad. Su tarea central, como se afirma desde la perspectiva hobbesiana, es más bien la construcción de un orden autorizado que regule el conflicto social. Nadie negaría que arbitrar el conflicto es un imperativo político. Sin embargo, en el retrato que dibuja Aristóteles, este trabajo de arbitraje solo puede llevarse a cabo referido a un ideal de justicia, cuyos principios pueden discernirse con el razonamiento moral a partir de la esencia del bien humano. Pero, si lo justo y lo bueno, la prosperidad humana y la justicia, demuestran ser objeto de conflicto para individuos razonables, sus consecuencias sobre las reglas de la vida política no pueden preestablecerse racionalmente, al menos, no en términos aceptables para todos. Su importancia política debe estar determinada por la ley y la cuestión de la institución de la autoridad adquiere así la máxima importancia. Claro, la perspectiva hobbesiana de la sociedad política no presta menos atención a los conflictos que surgen de los intereses económicos y sociales. Pero reconocer un conflicto moral extendido es lo que constituye su parámetro distintivo y, al hacerlo, obliga a romper con el modelo aristotélico.

En consecuencia, la concepción de una filosofía política centrada en los problemas del conflicto y la autoridad es superior a la que trataría de resolver las estructuras de una sociedad ideal. Los ideales morales a los que apela este último concepto están sujetos a controversia, convirtiéndose así en parte de los problemas de la vida política más que en una solución. Por lo tanto, la filosofía política no puede ser una filosofía moral aplicada. Debe ser una disciplina más autónoma, que opera en un campo marcado por profundos desacuerdos generados de la reflexión moral. Esta conclusión depende, por supuesto, de comprender lo aprendido a lo largo de la historia sobre la naturaleza de la comunidad política, en lo que se ha convertido en la modernidad y, qué hubiera sido si las condiciones para una discusión libre y abierta hubieran prevalecido. De todos modos, un sentido histórico no pone en peligro la reflexión filosófica; más bien, lo alimenta.

No obstante, solo se puede aceptar parcialmente la visión hobbesiana de la sociedad política y su idea correspondiente de filosofía política. Ambas fallan en un aspecto decisivo. Si la sociedad política se basa en un orden autoritario para regular el conflicto social, ¿de dónde deriva este orden su autoridad? La respuesta simple es que el orden tiene autoridad si goza de legitimidad a los ojos de los miembros de la sociedad, es decir, si consideran que está justificado. Hay que recordar que el Estado, en la definición que Weber le dio, es un tipo de asociación que posee no solo un poder aplastante que le permite obligar a obedecer sus reglas, sino más bien un monopolio sobre lo que es percibido como un uso legítimo de la fuerza. Pero ahora surge la pregunta de si algún sistema político puede garantizar ser percibido como legítimo sin justificar sus reglas o sus poderes para hacer reglas, apelando solo a principios de justicia, que presenta principios cuya validez es independiente del orden político y que prescribe la forma que debe tomar dicho orden. No parece posible, porque las condiciones bajo las cuales se puede ejercer legítimamente el poder coercitivo son sin duda un aspecto del concepto de justicia. En este sentido, la imagen hobbesiana resulta ser imprecisa y su filosofía política, mientras se compromete a examinar la forma en que debe organizarse la vida política, no puede evitar estar anclada en la moral.

Nada de esto, sin embargo, implica que estamos en la posición opuesta. Los principios morales en los que se basa la filosofía política no son, en una visión integral del bien humano, como tampoco la concepción de justicia que transmiten se refiere a la justicia como un ideal puramente moral, ya que estaría fuera de toda consideración sobre cómo podría llegar a ser autoridad en la sociedad. Más bien, estos principios morales fundamentales tienen que ver con las condiciones de coerción aceptable. Forman la base de la justicia política: justicia en la medida en que pueda (legalmente) tener la fuerza de la ley y moldear la vida de una asociación política. La visión de la filosofía política aquí presentada se distingue así de las dos concepciones con las que se comenzó. Considera que el desacuerdo razonable sobre lo justo y lo bueno es inherente al problema central de la vida política, de modo que la filosofía política no es simplemente una filosofía moral aplicada. Pero este punto de vista también es sensible al hecho de que cualquier solución al problema debe basarse en principios morales que rigen el uso legítimo de la coerción<sup>5</sup>.

---

5 Aquí y a lo largo de este ensayo, se ha hablado de justicia en la medida en que tiene consecuencias para la vida social, como “justicia como un ideal puramente moral” o como “justicia

## La relación entre la filosofía política y la filosofía moral

Se afirmó que los principios morales a los que apela la filosofía política pertenecen, no a la justicia como un ideal moral puro, sino a lo que se llama “justicia política”, porque exponen las condiciones bajo las cuales está bien someter a las personas a las reglas coercitivas que hacen posible la asociación política. No se quiere decir que la filosofía política no pueda avanzar más, que no debería desarrollar teorías integrales sobre las libertades, oportunidades y recursos que los ciudadanos deberían poder disfrutar. Por supuesto que puede, y hay muchos trabajos de este tipo<sup>6</sup>. Pero tales teorías deben incluir, como una restricción a todo lo que dicen sobre la justicia, una explicación de las condiciones bajo las cuales puede considerarse legítimamente autoridad y sus principios ser impuestos a los miembros de la sociedad. Esto es lo que hace que estas teorías sean teorías de la “justicia política”.

Cualquier comprensión de la justicia debe tener algo que decir sobre la ley. Porque ella es en sí misma coercitiva, y la medida en que cada conducta individual está sujeta a coerción se trata, sin duda, de una cuestión de justicia. Sin embargo, mientras el énfasis esté en “la justicia como un ideal puramente moral”, solo se podría decir (según Aristóteles, por ejemplo) que las leyes solo son legítimas si sirven a la justicia, si preservan o establecen la distribución general de bienes sociales esenciales identificables de antemano como lo que se debe a cada uno. Es solo una cuestión de aplicación. Hacer de la idea de “justicia política” una idea fundamental implica una visión mucho más compleja. Así, las condiciones bajo las cuales las reglas de la vida colectiva deben ser autorizadas circunscriben, desde el principio, la naturaleza misma de la justicia. La relación de la justicia con la ley deja de ser una cuestión de aplicación,

---

política”. A veces, sin embargo, se habla de justicia en un sentido más amplio, como cuando se dice que es injusto que alguien no haya nacido en una época pasada que hubiera sido más adecuada para sus talentos o que murió antes de que tuviera tiempo de actualizar su potencial. La justicia cósmica no es el tema aquí.

- 6 Por otro lado, también puede haber razones para que la filosofía política dude en elaborar teorías tan comprehensivas, incluido el hecho de que individuos razonables pueden estar en total desacuerdo sobre lo que exige la justicia. Ver Amartya Sen, (2006). “What Do We Want from a Theory of Justice?”. *Journal of Philosophy*, 103(5), 215-238, en especial: páginas 223-225. En lugar de participar en el enfoque “trascendental” que consiste en exponer los límites de la sociedad “justa”, sería mejor, argumenta Sen, proceder por comparación, preguntándonos qué arreglos sociales son más justos que otros, pero se puede agregar que, en cada caso, hay que especificar las condiciones bajo las cuales las reglas coercitivas obligatorias pueden legítimamente ser impuestas.

porque lo que es la justicia se define según la forma como con legitimidad (justamente) llega a tener fuerza de ley.

Detrás de este enfoque, como se ha dicho, yace la comprensión moderna de que las personas razonables tienden a estar en desacuerdo sobre los aspectos básicos de lo justo y lo bueno. Cuando reconocemos que la razón no habla con una sola voz sobre estos temas, no podemos pensar la justicia como “lo viejo justificado en lo abstracto” que debe definir los términos de la vida política. No importa cuánto creamos en la superioridad de esta concepción, hay que tener en cuenta que posiblemente resulte controvertida para otras personas también razonables. Por lo tanto, se requiere una descripción de las condiciones bajo las cuales una concepción de la justicia puede ejercer autoridad, que vaya más allá de nuestra aserción de que es lo que la razón recomienda, porque otros pueden decir lo mismo sobre sus ideas rivales. Ella debe explicar, sobre la base de los principios morales que determinan las condiciones de coerción legítima (que constituyen los principios de justicia de “segundo orden”), por qué una concepción particular de la justicia puede tener fuerza de ley pese al desacuerdo razonable sobre lo que la justicia implica. La justicia política es, por naturaleza, reflexiva: delimita lo que la justicia significa, políticamente hablando, a la luz del hecho de que la naturaleza de la justicia es en gran parte controvertida. La razón por la cual la filosofía política no debería asumir la forma de una filosofía moral aplicada es que requiere, pese a su dependencia de los principios morales, integrar este tipo de reflexividad.

Sin embargo, hay que ser claros sobre lo que no implica este enfoque. Primero, no significa que pensar en la justicia como un ideal puramente moral sea un esfuerzo inútil. Describir lo que idealmente se le debe a cada persona, aparte de los argumentos que harían obligatorio dicho sistema, sigue siendo una parte importante de la filosofía moral. Lo que se quiere decir aquí es que la filosofía política debe hacerlo de modo diferente: la justicia como ideal político debe especificar las condiciones bajo las cuales puede legítimamente (con razón) ejercer autoridad.

Segundo, estas condiciones no tienen que encarnar una concepción liberal de legitimidad política como la descrita antes. No es inconsistente adoptar una concepción de justicia que rechaza que los principios esenciales de la vida política sean obligatorios solo si quienes son sometidos a ellos son tratados como ciudadanos libres e iguales. La concepción liberal mantiene una relación particular con la experiencia moderna del desacuerdo razonable: afirma el valor del uso, por parte de los individuos, de

su razón, incluso a costa de un desacuerdo profundo y generalizado, pues sostiene que los principios políticos deben ser tales que los ciudadanos, considerándose libres e iguales, puedan tener, pese a sus desacuerdos, razones para aceptarlos. Pero esta relación es en sí misma moral, no lógica. Uno puede muy bien creer, por ejemplo, por el desacuerdo entre personas razonables con respecto a la naturaleza de la justicia política, que la asociación política debe gobernarse a sí misma, no por respeto a la razón individual, sino según la voluntad de Dios. Tales creencias divergen de la perspectiva liberal en virtud de sus presupuestos morales.

A menudo se planteó aquí la idea de legitimidad, pero conviene ser más concretos sobre lo que significa, y cómo se relaciona con la idea de justicia, pues estos dos conceptos no son sinónimos. Primero, por “legitimidad” de un Estado, se alude al hecho de que está justificado en el ejercicio de su poder coercitivo. Esto no es lo mismo que el ejercicio del poder que, estando justificado, basta para que tenga autoridad, pero no para que sea legítimo o que ejerza legítimamente la autoridad. Algunas teorías de legitimidad política tienden a confundir estas dos situaciones. Pero cuando la gente cree que un Estado es legítimo, y cuando un Estado afirma su propia legitimidad, argumentan que el ejercicio estatal del poder coercitivo está realmente justificado, no solo que se considera justificado; que se apela a la legitimidad real *de facto*, y no solo a la legitimidad percibida, lo que no es menos cierto cuando la justificación consiste en cierta versión del “consentimiento” de los gobernados. Del mismo modo, la historia de legitimización presentada por un Estado, a la cual se adhieren sus miembros puede basarse en un error, engaño o intimidación, en cuyo caso, aunque el poder estatal puede ejercer autoridad, es poco probable que sea legítimo. No obstante, al margen de su calidad, el intento por justificar el ejercicio estatal del poder coercitivo debe basarse en principios que tendrían validez antes de la autoridad reclamada por el Estado, porque ellos justificarían dicha autoridad. Ellos son principios de justicia, porque prescriben las condiciones bajo las cuales se puede reclamar y ejercer el poder coercitivo y, por lo tanto, encarnan una “prepolítica moral”.

Sin embargo, la legitimidad y la justicia no son lo mismo. Las leyes pueden ser justas (en su contenido) sin haberse promulgado legítimamente, y pueden haberse promulgado sin ser justas. Pese a ello, los conceptos se cruzan en dos puntos, en lo que se refiere a un régimen político para que sea legítimo. Primero, ningún régimen puede afirmar ser legítimo sin apelar a una idea de lo que es un orden político justo

(por supuesto, dicho régimen siempre podría promulgar leyes injustas). Segundo, es función de la justicia determinar cómo las leyes, siendo coercitivas, pueden ser impuestas con equidad a los miembros de una sociedad. Dado que un Estado es legítimo si se justifica en el ejercicio de su poder coercitivo sobre sus miembros, la legitimidad sería un elemento esencial de la idea de justicia. La relación entre legitimidad y justicia es, así, doble: para ser legítimo, un régimen no solo debe aspirar, sin importar cuánto, a comportarse según una concepción de justicia; también debe cumplir con esa parte de la justicia que define las condiciones bajo las cuales el Estado puede ejercer su poder coercitivo.

Se ha señalado que la filosofía política debe comprender la justicia de forma que satisfaga no una, sino dos condiciones: dado un desacuerdo razonable sobre lo justo y lo bueno, debe reconocer que determinar lo que significa justicia significa aclarar las condiciones bajo las cuales una idea de justicia puede considerarse correcta para ejercer autoridad, pero al mismo tiempo debe darse cuenta de que toda descripción de estas condiciones debe estar anclada en principios morales que enmarquen el uso legal de la coerción. Estos dos requisitos parecen en conflicto. ¿No siempre habrá personas razonables que no estén de acuerdo con estos principios morales fundamentales?

La aparente antinomia desaparece cuando se reconoce que ninguna asociación política, por legítima que sea, puede ser del todo complaciente. Cualquier principio de legitimidad excluye ciertas visiones sobre el bien o la justicia humana, incluso si hay personas razonables, que hacen un uso concienzudo de sus facultades. El sello distintivo del liberalismo moderno ha sido su intento de organizar la vida política en torno al respeto por la tendencia al desacuerdo razonable, respeto que requiere que las reglas básicas de la vida política sean aceptables para todos los que, aparte de sus creencias, comparten el compromiso de considerarse como ciudadanos libres e iguales. Este es el principio de legitimidad en el que se basa un régimen liberal, siempre que garantice las libertades individuales fundamentales y proporcione los recursos necesarios para que los procesos democráticos decidan, entre otras cosas, sobre los aspectos más complejos y controvertidos de la justicia social. Este principio, cuya autoridad precede a la asociación política, gobierna la forma en que el Estado usa su poder en respuesta a las disputas entre los ciudadanos. Este principio de legitimidad excluye varias ideas del bien y lo justo, por las cuales las personas razonables se han sentido atraídas.

Los hechos son, entonces, importantes, incluso para la filosofía. La filosofía política no puede determinar qué principios deben gobernar nuestra vida colectiva si no se tiene en cuenta su realidad compleja, concreta y duradera. Por otro lado, también debe considerar la moralidad para juzgar cómo deben tratarse estas realidades, aunque las razones morales también dependen de que ciertos hechos sean como son. Cuando combinamos estas dos dimensiones, la naturaleza de la filosofía política parece diferente de cada una de las ideas tradicionales con las que comenzó este texto; aunque siga enraizada en la filosofía moral, la filosofía política no puede describirse con éxito como una aplicación de esta disciplina a la realidad política. Esto se debe a que debe adoptar una postura más reflexiva de lo habitual en la filosofía moral. Ahí radica lo que permite la autonomía de la filosofía política.

## **Las exigencias de la Modernidad y sus efectos en el discurso político**

### **Lo político en la Antigüedad**

La historia del pensamiento occidental comienza con Sócrates, el centro de la acción, quien pregunta, los otros responden (cuando pueden) y Platón calla con un silencio sabio y picante. Si se retoma aquí a uno de esos interlocutores de Sócrates, el joven Alcibíades, limitándonos al diálogo platónico del mismo nombre, tenemos dos formas de considerar el saber político: la normal o tradicional (representada por el joven) y la novedosa que enuncia Sócrates. Alcibíades considera que, por su origen, fortuna y educación, tiene pleno derecho sobre los asuntos de la política, pero no logra justificar ese derecho; para Sócrates (que representa lo que todos conocen) Alcibíades comprende la lectura y la escritura, el arte de tocar la cítara y la lucha; cualquier otro saber que tuviera lo habría aprendido a escondidas (*Alcibíades*, 106e). Y aquí comienza la ironía de Sócrates (o Platón): ¿va a aconsejar a los atenienses sobre ortografía? ¿sobre tocar la cítara? ¿sobre la lucha corporal? (que son sus saberes comprobables). Obligado a concretar sobre qué aconsejaría a sus conciudadanos, dice que cuando reflexionen sobre “sus propios asuntos” (107c). Sócrates parece no entender y lo sigue cuestionando, mientras Alcibíades sigue yéndose por las ramas, diciendo que se considera apto para participar en las asambleas cuando se trate “de la guerra o de la paz, o de cualquier

otro asunto de la ciudad” (107d), respuesta inaceptable para Sócrates. Para él, la facultad política es un *saber común* a todo ciudadano (decidir sobre lo justo, por ejemplo), sobrando entonces el consejero o un saber técnico (*tekné*) enseñable y aprendible.

Esta tesis de que la política no es un saber que se puede aprender y enseñar, no siendo una ciencia particular, sino un saber común a todos aparece también, sostenida por Sócrates, en el *Protágoras*:

En efecto, yo opino, al igual que todos los demás helenos, que los atenienses son sabios. Y observo, cuando nos reunimos en asamblea, que, si la ciudad necesita realizar una construcción, llaman a los arquitectos para que aconsejen sobre la construcción a realizar. Si de construcciones navales se trata, llaman a los armadores. Y así en todo aquello que piensan es enseñable y aprendible. [...] Así es como acostumbran a actuar en los asuntos que consideran dependientes de las artes. Pero si hay que deliberar sobre la administración de la ciudad, se escucha por igual el consejo de todo aquel que toma la palabra, ya sea carpintero, herrero o zapatero, comerciante o patrón de barco, rico o pobre, noble o vulgar; y nadie le reprocha, como en el caso anterior, que se ponga a dar consejos sin conocimientos y sin haber tenido maestro. Evidentemente, es porque piensan que esto no es enseñable. Y no sólo ocurre así en los asuntos comunitarios de la ciudad, sino que, también en los privados, los ciudadanos más sabios y mejores son incapaces de transmitir a otros esa virtud que ellos poseen (Platón, *Protágoras*, 319a)

Ante esta postura, Protágoras defiende la posibilidad de enseñar la virtud y el *arte de la política*; pero para hacerlo debe recurrir al mito de Prometeo y abandonar la dialéctica socrática: cuando los dioses formaron a los mortales mezclando tierra y fuego, le mandaron a Prometeo y a Epimeteo distribuir todas las potencialidades entre ellos. Epimeteo resuelve hacer la distribución de las habilidades, pero, las distribuye todas entre los animales y no da ninguna al ser humano. Prometeo se da cuenta de que “[...] el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas” (321c 7-8) y toma la decisión de robarle el fuego y la sabiduría a Hefesto y a Atenea para suministrarla al ser humano. Así los humanos, después de haber forjado casas, vestidos, calzados, entre otros, comenzaron a reunirse en ciudades para protegerse de las bestias; empero, se atacaban entre sí, ya que no tenían ciencia política (“la ciencia de la guerra y de la paz”). Al ver Zeus el riesgo de supresión de la raza humana envió a Hermes para que les aportara la *justicia* y el *sentido de la moral*, únicos

dones que garantizan la felicidad, y las repartiera a todos por igual de modo que edificaran ciudades y participaran todos del gobierno.

Pero la dialéctica socrática se resiste a aceptar un posible saber no técnico; de existir ese saber que pretende poseer Alcibiades sería subjetivo y, por ende, incomunicable. Por eso Sócrates lo conmina: ¿en qué consiste el saber político? ¿cómo lo aprendió? Al no poderle responder, Alcibiades confirma la tesis de Sócrates: el saber político —la facultad de discernir lo que es justo de lo que no lo es— ha estado siempre con él, sin necesidad de aprenderla. Y en el mismo sentido, se desarrolla el debate del *Protágoras* (320c-323e). Reducido a lo esencial, el argumento socrático es una disyuntiva: o existe un saber político propio solo de algunos (y en ese caso hay que justificarlo como cualquier *tekné*) o no es ningún saber particular, sino un patrimonio de todos los ciudadanos<sup>7</sup>. La cuestión queda abierta. Y la obra de Platón que se ocupa de la educación del gobernante, la *República*, no trata de cómo, dónde y cuándo se adquiere el saber político (en el supuesto de que pueda adquirirse), sino de qué tipo de formación debe recibir quien quiera desempeñar un rol activo en la política. La política, como oficio de profesionales, no es cuestión de Platón; y como virtud ciudadana, apenas se diferencia de la moral, presa en el espacio del derecho y la religión.

De algún modo, el pensamiento platónico (e incluso el aristotélico) siguen en la esfera del mito (aunque racionalizado); eso significa que la estructura (o la explicación) precede a los hechos (o al acontecimiento), así como el mundo de las ideas antecede al de las cosas. Incluso en Aristóteles, que se propone fundamentar las ciencias particulares, estas son explicaciones de una metafísica subyacente (una estructura de pensamiento que antecede a los hechos particulares). Y así, si la causa antecede a lo producido, el fin de la sociedad precede al organismo social que lo expresa, por lo que el sistema superior será aquel que mejor asegure el bien general: ni la democracia (porque un grupo, así sea mayoritario, buscará su propio beneficio) ni la oligarquía (porque ahí la minoría gobernará en su propio provecho) ni la tiranía (pues uno solo gobierna para su lucro). Para Aristóteles será legítimo el sistema en el que el gobierno se ejerza para bienestar de todos, sea que descansa en manos de un individuo (monarquía), o de unos pocos (aristocracia) o de todos (república), porque el bien general es

---

7 En el primer caso, las pretensiones de Alcibiades de aconsejar a sus conciudadanos o de Protágoras de haberse pagar por enseñar la virtud política, serían legítimas; en el segundo caso no, pues su supuesto saber es el mismo de todos.

anterior al gobernante y a los gobernados<sup>8</sup>. Es decir, que el problema de los medios (o el de la representación) no se plantea.

Por otra parte, en esta visión griega de lo político el individuo no existe. Por principio es *animal político*, lo que quiere decir que su finalidad y la de la *polis* son la misma; de ahí que no haya distinción entre ética y política. Y en el caso de que el individuo (el *idiotes*) prime sobre el político, que su egoísmo descuello sobre el interés general, se trataría de alguien no plenamente humano quien, no pudiendo realizar por sí mismo su *naturaleza humana*, ha de ser avasallado (representado): no puede ser libre, sino esclavo (*instrumento*, a quien no lo esclaviza su amo, sino su propia naturaleza). Para Aristóteles, la “esclavitud” es ineludible para quienes su actividad económica, su debilidad o condición (artesanos, esclavos, mujeres) les impide participar de la única actividad digna del ciudadano: la política. Ocupándose de la política se ocupa de “sus propios asuntos”, como sostenía Alcibíades, es decir, de todas las dimensiones de la vida ciudadana (pública), reservando todo lo demás (el “afuera” de la *tekné*) a la vida privada, al hogar.

Este modo de pensar la política, como subordinada a la filosofía o a la teología, se impuso en la Antigüedad y durante toda la Edad Media. La contemplación y actividad no se conjugaban fácilmente en un mismo individuo (como si lo harán sin problema la teoría y la práctica modernas), el saber (filosofía) no es un saber para aplicar (*tekné*), sino para ser vivido: es un estilo de vida que supone un modo de acción, pero cuyo propósito no es la acción en el mundo. Cuando Sócrates acosaba a Alcibíades sobre la especificidad o *praxis* del saber político que decía poseer, le preguntaba algo que superaba su universo conceptual, algo más cercano al hombre moderno.

### **Maquiavelo y la especificidad de la política**

La modernidad (con sus diversas ciencias) no nace solo *de* la filosofía, sino *contra* ella y el tipo de saber que representaba. Maquiavelo personifica mejor que nadie el espíritu moderno, pues al teorizar la política no hace metafísica; la política se convierte en estrategia (y la justificación moral del poder será un asunto metafísico del cual él no se ocupará). Es el

---

8 En esta lógica del todo anterior a las partes no cabe una teoría como la del contrato social ni el problema del consenso. Pero, sí se acepta como inevitable que estos regímenes justos se degeneren en sus opuestos: tiranía, oligarquía, democracia; en esos casos el abuso del poder es una corrupción de éste, no su naturaleza.

primer filósofo político moderno. Su planteamiento no es tanto una disociación entre moral y política cuanto una distinción entre moral privada y moral pública, que los griegos y medievales fusionaron, despreocupados de los efectos de la acción. Maquiavelo es un hombre del Renacimiento y observa el mundo desde una perspectiva humanista. Y desde esa observación realiza una clara limitación del campo de la política y de los contextos reales de la acción. Ya no es lo que *debe ser* el gobernante lo importante, sino el qué debe hacer para conquistar un principado, qué para mantenerlo, cómo ganarse el favor popular, cómo cambiar las leyes antiguas cuando sea necesario. El “deber ser” puede inspirar la acción en sus finalidades, pero no “debe” limitarla en sus procedimientos, porque el sujeto real de la política ya no es el ser humano (en mayúsculas), genérica emulación de la divinidad, sino un actor particular y concreto, el ser humano real, movido casi siempre por intereses egoístas. Así, ya no se trata de modificar la *naturaleza humana*, sino, ubicados en el campo de lo posible, de partir del ser humano que es como es, ni mejor ni peor, y como tal debe ser tratado: “[...] a los hombres hay que vencerlos o con los hechos o con las palabras, o bien exterminarlos; porque si es posible que se venguen de ofensas pequeñas, es imposible que lo hagan de las grandes” (Maquiavelo, 1980, p. 130).

Maquiavelo tiene claro que conceptos como rectitud, honor, lealtad pueden ser comprendidos y asumidos por algunos, pero para la mayoría no significan nada, pues para ellos lo que cuenta es el éxito o el fracaso (“único crimen imperdonable”):

Procure, pues, un príncipe conservar y mantener el Estado: los medios que emplee serán siempre considerados honrosos y alabados por todos; porque el vulgo se deja coger siempre por las apariencias y por el acierto de la cosa, y en el mundo no hay sino vulgo; los pocos espíritus penetrantes no tienen lugar en él, cuando la mayoría tiene donde apoyarse. (p. 130)

Maquiavelo quería ver a Italia como una nación poderosa, como lo eran España, Inglaterra y Francia; también la deseaba republicana, pero sabía que ello era contrario al ideal de la unidad italiana. Y en ello es pleno renacentista: sus planes se someten a los medios requeridos para efectuarlos.

Pero no se puede olvidar que Maquiavelo ofrece más de un rostro. Para algunos, su originalidad fue señalar la autonomía de la política frente a la moral, revelando la racionalidad propia de lo político, afirmando de ese modo las bases de una disciplina o, al menos, de una técnica del poder.

Para otros, su mérito fue otra cosa: instituir otra ética social, diferente de la medieval, afín al individualismo moderno. La cuestión es que las dos lecturas se fundan en sus textos: la primera en *El príncipe* y la segunda, en los *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, pero ambas pueden reemitirse a todos sus escritos, porque la tensión entre esos dos discursos (el poder real - el bien común) es algo transversal a su obra<sup>9</sup>.

### Las exigencias de la modernidad

¿Qué es, entonces, lo que la modernidad introduce en lo político? La otredad, la diferencia, es decir, el *individuo* como un yo particular, diferente a los otros. Por eso se valoriza “el afuera”; en la modernidad las técnicas van a ocupar un lugar importante al lado del saber, y la política misma va a ser considerada un arte (*tekne*) cuyos secretos pueden ser regulados. Así mismo, las ciencias modernas serán sucesoras de las técnicas medievales y renacentistas, no de su filosofía. Bacon, el prototipo de la ciencia moderna, opondrá la vitalidad científica al retraso filosófico; la ética será desplazada de la esfera pública a la privada (Maquiavelo) y las cuestiones de la gestión y la economía conquistarán un lugar cada vez mayor en la política<sup>10</sup>. Entre los siglos XIV y XVII se desarrolla en Europa, efecto de las artes mecánicas, una actitud que valora las técnicas y artes, y cuestiona el saber libresco (filosofía tradicional mezclada de teología y separada de la vida): los especialistas, así no sepan latín o griego, son valorados; y comienza a destruirse la oposición entre arte y naturaleza. A Descartes la analogía de la máquina le permite entender el cuerpo humano, como a Newton y Galileo, los fenómenos celestes. “La obra de la creación está escrita en lenguaje matemático”, dirá Galileo. Para Bacon, “el arte es la naturaleza más el hombre”. Y entre la vida activa y la contemplativa, se opta por la primera: “En el principio era la palabra” lee meditabundo Fausto, y luego corrige: “En el principio era la acción”. Como dice Schuhl

9 Si se asume el discurso del poder, será el Maquiavelo tradicional de la eficacia (escándalo para moralistas, consejero y guía de príncipes y tiranos), obsesionado por mostrar los ardides para mantener el poder; si se sigue, en cambio, el discurso del bien común, tenemos al Maquiavelo republicano, ansioso por comunicar a sus compatriotas otra moral capaz de restituir la dignidad de la nación italiana, el defensor de una nueva ética. ¿No indica esa tensión la necesidad de comprender cada discurso desde su contrario, mostrando que la ciencia de la política reside en la fusión y tensión mutua entre dos discursos diversos, el del poder real y el del Estado valioso? (Juliao Vargas y Zarta Rojas, 2018).

10 Un rasgo notable de la modernidad es que el imperialismo económico substituye a la dominación política; o mejor, el poder económico es un medio refinado de dominación política. La obra de Marx es un signo claro de ello.

“la virtud del hombre del Renacimiento no es ya escapar a la Fortuna, sino dominarla; el objetivo del moralista no es, para Bacon, escribir en el ocio cosas para leer en el ocio, sino proveer armas para la vida activa” (1969, p. 55). Coherente con esta mentalidad, la teoría política deja de ser *paideia* para convertirse en teoría de la acción (Maquiavelo), que aspira a ciencia, distinguiéndose de la filosofía (Hobbes).

### Los intentos de la ciencia moderna

El valor de Maquiavelo fue romper con la tradición que pensaba la política con una visión especulativa, considerando poco el contexto y la experiencia<sup>11</sup>, aunque su idea aún es la de un “arte de la prudencia” con resonancias de la visión oriental del tema. Pero el primero en mostrar un empeño científico con la teoría política es, como se ha dicho, Hobbes al intentar diferenciarla de la ética y la religión. Retomando el racionalismo cartesiano y las inquietudes de Bacon, crítica las falacias de la escolástica que atribuye a la falta de método y de uso adecuado del lenguaje:

En conclusión: la luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas; la razón es el paso; el incremento de la ciencia el camino; y el beneficio del género humano, el fin. Por el contrario, las metáforas y palabras sin sentido, o ambiguas, son como los ignes fatui: razonar a base de ellas equivale a deambular entre absurdos innumerables; y su fin es el litigio y la sedición, o el desdén. (Hobbes, 1994, p. 35)

Para Hobbes, razonar es calcular, creyendo que agregando y sustrayendo palabras y enunciados se puede llegar a verdades seguras como las de las matemáticas (1994, pp. 32-ss). Y, como Descartes, concibe al ser humano como una máquina, más allá del bien y del mal, de la teología y la moral, planteando que el poder es la condición indispensable del logro de la felicidad; dinero, honor, saber... son formas de poder (p. 42). Se vislumbra que además de Descartes, Hobbes se apoya en los presocráticos (Demócrito, Epicuro, sofistas), evitando a conciencia a Platón y Aristóteles. El contrato social no tiene origen en una voluntad divina ni en principios morales, sino en el temor y el cálculo racional de los humanos (p. 105); y sin dicho contrato la sed de poder individual (propia

---

11 Aunque hay que reconocer que ya en Cicerón encontramos un rechazo de la mera teoría en lo político (que identifica con el saber jurídico), dando primacía al político sobre el filósofo.

de la naturaleza humana) acabaría en violencia, muerte y fracaso, pues las personas son lobos para los demás, presas del temor, que sólo desechando su estado natural (su poder individual) y reconociendo el bien del otro, pueden garantizar su propio bienestar. Y esto solo es posible con la mediación del Estado (Leviatán, cosa pública, bien común) que detenta la fuerza y los aparatos, el poder de vigilar y castigar: “Los pactos sin la espada —*sword*— no son más que palabras —*words*—” (citado por Chevalier 1981, p. 56). Hobbes propone un ser humano *artificial*, más poderoso y feliz que el natural; basta ver la introducción al *Leviatán*.

El rol que en las ciencias naturales desempeña el experimento, en la teoría política lo cubre el estudio histórico (diacrónico) y comparativo (sincrónico) de las formas de organización política. Eso hará Montesquieu (1987), observador detallista y perseverante, que disecciona sociedades como si fueran animales, buscando causas, influencias, leyes, teniendo en cuenta tanto lo físico como lo moral, lo psicológico como lo cultural. Y así, después de reducir las formas de gobierno a tres tipos, asigna a cada uno el principio que lo moviliza: a) repúblicas (aristocráticas o democráticas) movidas por la virtud; b) monarquías, gerenciadas por el honor; y c) gobiernos despóticos, animados por el temor. Para el caso de la república,

Quando la virtud deja de existir, la ambición entra en los corazones capaces de recibirla y la codicia se apodera de todos los demás. Los deseos cambian de objeto: lo que antes se amaba, ya no se ama; si se era libre con las leyes, ahora se quiere ser libre contra ellas; cada ciudadano es como un esclavo escapado de la casa de su amo; se llama rigor a lo que era máxima; se llama estorbo a lo que era regla; se llama temor a lo que era atención. Se llama avaricia a la frugalidad y no al deseo de poseer. Antes, los bienes de los particulares constituían el tesoro público, pero en cuanto la virtud se pierde, el tesoro público se convierte en patrimonio de los particulares. La República es un despojo y su fuerza ya no es más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos. (1987, p. 20)

Pero la ambición que es fatal para la república es adecuada para la monarquía, y la virtud requerida en la república puede ser fatal para el gobierno despótico (p. 24). Montesquieu no es un utopista cándido; las leyes deben ajustarse a los contextos y condiciones; y este realismo es claro, sobre todo, en su teoría de la separación de los poderes: hay que contrarrestar el poder con el poder, pues “la misma virtud necesita límites”: “Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por disposición de las cosas, el poder frene al poder” (p. 106). Aquí están las

bases del constitucionalismo y la distinción de poderes como salvaguardia de las libertades:

Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias entre particulares. (p. 108)

### **Filosofía e historia**

Con Kant, queda claro que la historia no es solo memoria cronológica, sino *sentido* (algo como la causa final aristotélica) que no es otro que la realización plena del ser humano como ser racional, como fin para sí mismo, construyendo su propio mundo. Es la historia como proyecto, que nace en Grecia; ahora se requiere establecer racionalmente los medios apropiados. Esta razón no es la razón dialéctica o discursiva, socrática, sino algo muy sencillo: actuar siempre (deber) según máximas capaces de convertirse en leyes universales. Y así como la voz del deber moral llega a todos (así no la atiendan) también el fin de la historia, el fin de toda política, se expresa con claridad y su consigna es universal y necesaria, sin importar que la mayoría parezca no comprenderla. ¿Cuál es ese fin de la historia? Aquella situación donde pueda desarrollarse el *télos* humano, o sea, la posibilidad de elección, con voluntad libre y superación de los determinismos. Kant reconoce que es un fin difícil; por lo que solo puede ser la tarea de la especie humana (y no de una determinada generación), tarea que presupone el largo y complejo aprendizaje de la historia, el ensayo y el error. Para él, a partir de la Ilustración este proyecto ha comenzado.

La filosofía mantiene una doble relación con el saber y la historia. Nace de la ignorancia confesada de Sócrates, inclinada más a las preguntas que a las respuestas. Después de él, la filosofía parece extraviarse en una cruzada de conceptos discordantes y contradictorios, sin lograr el menor asomo de acuerdo. Empero, para asombro de unos y molestia de muchos, alguien no pareció estar de acuerdo con dicha valoración: Hegel. En su filosofía, cada una de las etapas graduales de la filosofía es un momento forzoso en la mediatización del saber: la sabiduría (*sophia*) va perdiendo lo que poseía (su existencia como integridad vacía) y comienza el retorno a sí misma, mediante la finitud y la limitación, como trabajo de la conciencia sobre las situaciones concretas (mundanas) de la existencia. En ese

perenne devenir (en el proceso de sus muertes sucesivas), al final se logra no solo la totalidad del saber, sino también a través de la Historia, la última racionalidad de lo real. La verdad como resultado (el saber) y el proceso de su desvelamiento (la filosofía) llegan a ser una y la misma cosa.

Ahora bien, de modo paralelo a la historia del espíritu ocurría la historia real: con el triunfo de Napoleón parecía abrirse el camino para las instituciones conforme al derecho y la razón: “Nunca desde que el sol se levantó en el firmamento y los planetas giraron alrededor suyo se había percibido que la existencia humana se centrara en su cabeza, es decir, en su pensamiento, a partir del cual construye el mundo de la realidad” (citado por Anderson, 1992, p. 42, nota 43). Pero Marx percibirá las cosas de otro modo, sobre todo, porque no veía cumplidas las predicciones de Hegel: el ser humano seguía enajenado, aunque reconocía que, de cierta forma, el proceso se había logrado a nivel de la conciencia; faltaba desplegarlo en el plano de lo real y a nivel universal. El equivalente del proceso del espíritu, Marx lo concibe como proceso del capital: a través de sucesivos arreglos económicos, la racionalidad se abre camino en la historia, siendo la filosofía, en cada etapa, la justificación (¿apología?) discursiva del proceso real. Y por eso, el fin de la historia será también el fin de la filosofía. La historia no es el tiempo sin más, sino el quehacer y desarrollo del concepto a través del tiempo: la filosofía y la historia, la evolución del concepto y la dialéctica de lo real son dos caras de la misma moneda, del mismo proyecto. Lo que prospera al final es la racionalidad: en un caso, las discordancias de lo real confluyen en un estado de cosas donde el ser humano, escapando de la necesidad, es al fin regulador de su propio destino; en el otro, la dinámica del concepto llega a la plena madurez de la razón: la racionalidad del mundo.

En realidad, poco interesa si Hegel proclamó el triunfo de la razón en medio del frenesí de las victorias napoleónicas o si Marx entrevió la liberación del ser humano en el sistema comunista, sistema que resultó inviable. Lo fundamental es que ambos captaron la historia como un proceso forzoso al final del cual el ser humano sería libre y señor de su propio destino (final entendido como realización, como meta, pero también como muerte). Quienes anuncian que la historia ya llegó a su fin pretenden decir que ciertos anhelos humanos esenciales ya se cumplieron, y los resumen en el triunfo planetario del capitalismo y la democracia; para ellos, por primera vez, *todos* (nadie sería excluido) somos libres para elegir tanto en el mercado (consumidores) como en las urnas (ciudadanos).

Pocos piensan ahora en la supresión revolucionaria del orden existente. Por una parte, el Estado, símbolo de la clase dominante, dispone hoy de mejores medios de coerción; por otra, el poder interventor de esta clase se afirma cada vez menos en el Estado. Pero lo definitivo es el nivel de identificación de las clases dominadas con el sistema: la oposición ya no es tanto de reclamación como de conflicto, por los logros innegables del sistema (desarrollo tecnológico, conquistas laborales, aumento del nivel de vida, entre otros). En ese proceso, el marxismo, al tiempo que perdía peso ideológico lo ganaba como método y lógica explicativa de la dinámica de la historia: para todos hoy es incuestionable que las fuerzas y relaciones de producción (es decir, nuestra existencia material) es lo que determina las formas de pensar, sentir y creer. No obstante, lo que se quiere destacar aquí es que Marx no se situaba en el campo de la filosofía, sino en el de la ciencia. Como Bacon, Marx rechazó todo pensamiento metafísico que no fuera capaz de transformar la realidad; el concepto de *praxis* retoma el lugar privilegiado que tuvo al comienzo de la filosofía. Así como Bacon cuestionó la escolástica por contentarse con la coherencia formal aristotélica, Marx lo hace con el hegelianismo por haber pretendido derivar la realidad del concepto. Incluso hay similitudes en sus proyectos: Bacon y la posibilidad de la ciencia natural y el bienestar material de los humanos; Marx, la ciencia de la historia y la emancipación de todos. Así como las matemáticas dieron a Descartes y Galileo un lenguaje adecuado para explicar el *determinismo* del reino natural, la lógica hegeliana le permite a Marx explicar los avatares de la *libertad* en el reino de lo humano.

### **Todo concluye en una teoría del sistema político**

Lo característico del siglo XX fue definir la política en términos empíricos y estratégicos. Weber, en *Oficio y vocación del político*, la precisa como “el conjunto de esfuerzos realizados con miras a participar en el poder o influir en la repartición del poder, sea entre los Estados, sea entre los diversos grupos al interior de un mismo Estado” (1959, p. 101)<sup>12</sup>. Entonces,

---

12 Y antes ha definido al Estado contemporáneo como “una comunidad humana que, en los límites de un territorio determinado, reivindica con éxito por su propia cuenta el monopolio de la violencia física legítima” (Weber, 1959, pp. 100-101). El Estado existe con la condición de que los dominados se sometan a la autoridad de los dominantes. Y sólo si el Estado lo tolera otros grupos podrían acudir a la violencia. De ahí que, la política sea participar en el poder: todo el que participa en política aspira al poder, sea como medio para otros fines, sea en sí mismo por el “prestigio” que implica.

lo propio del Estado moderno es su derecho a recurrir a la violencia, es decir, el monopolio del poder, en una dimensión vertical que no está sobreentendida en la idea de sociedad (Sartori, 1984, pp. 206-207). Toda acción política se caracteriza, entonces, por su relación con la gestión del Estado; pero esta es una descripción formal que no aclara nada sobre el contenido, ni siquiera si se admite, como sugiere Sartori, que la conducta política, más que designar un tipo de comportamiento, indica “un ámbito, un contexto” (p. 217). Si la idoneidad de lo político la define un lugar la cuestión varía según se piense en el lugar donde se dirige el Estado o en un lugar cualquiera donde se interviene sobre él (teorías monistas del poder, derivadas de Rousseau), o ambos al tiempo (lo que sostienen las teorías pluralistas del poder, derivadas de Montesquieu, para las cuales el sistema político marcha gracias a la oposición permanente de grupos rivales, actores de diversos intereses).

En todo caso, la entrada, en el siglo XX, de las masas a la política transforma del todo el escenario: el sufragio universal origina partidos políticos populares creados para encauzar el voto y movilizar las masas; la industrialización y tecnificación crecientes generan la aparición de grupos con diversos intereses socioeconómicos organizados, con poder de presión sobre el Estado; los medios de comunicación masiva ejercen influencia real en la política al manipular la “opinión pública”. Así, el campo de *la política* se amplía y se torna más difuso. Ya no se hablará de Estado, sino de “sistema político”, donde se disuelve la noción de *lo político*: la dimensión vertical de la política (relacionada con la gestión del Estado) termina ahogada en la perspectiva horizontal, orientada hacia las instituciones sociales con influjo político, los gremios económicos, los grupos de presión, las minorías, los medios de comunicación, entre otros. Ahí puede estar la explicación de la “crisis de identidad” que sufre hoy la política: en una sociedad horizontal donde la *idea* de dominación se evapora (aunque no la dominación real), donde las masas influyen y el lugar político ya no es el Estado, la idea misma de *lo político* se sociologiza, dando lugar al error consistente en igualar la dirección del Estado con la gestión de los intereses deliberados de la sociedad:

La nueva ciencia de la sociedad —la sociología— tiende a reabsorber en su propio ámbito a la ciencia política, y por la tanto a la política misma. El ‘reduccionismo sociológico’ o la sociologización de la política va indudablemente unida a la democratización de la política y encuentra en esta referencia tanto su fuerza como su límite. Su fuerza porque la verticalidad democrática se caracteriza por un desenvolvimiento ascendente, de tal

modo que los sistemas de democracia política resultan sistemas que típicamente reflejan y reciben las demandas que salen de abajo. Y su límite, porque este hilo explicativo se rompe en el caso de los sistemas de naturaleza dictatorial, a los que se llama “extractivos” precisamente porque se caracterizan por una verticalidad descendente, por el predominio de órdenes que descienden. En suma, la reducción a términos sociológicos “restringe” la política en el sentido de que su verticalidad resulta y una variable dependiente; dependiente precisamente, del sistema social y de las estructuras socioeconómicas. (Sartori, 1984, pp. 222-223)

Para muchos pareciera que la noción de *la política* no ha cambiado, que solo se ha ampliado el campo de *lo político*. Y lo propio de lo político, en el ejercicio del poder, consistiría en la *metamorfosis* de las decisiones ascendentes en órdenes o decisiones “soberanas”; ahí reside hoy la especificidad de la política, su verticalidad, por oposición a la horizontalidad de lo social. El concepto de *democracia ampliada* que sería el presupuesto de la noción de “sistema político” entraña la proximidad de la sociedad civil a la política, pero también lo opuesto, su despolitización. Basta pensar en la democracia plebiscitaria que se va imponiendo, caracterizada por un presidencialismo electoral (que determina los enfoques generales de la política, que son puestos a discusión, si no aprobados o reprobados en plebiscito por la sociedad civil) y una tecnocracia (el rol se reglamenta por la ciencia, pues ya no tiene que ver con la política, sino con la técnica). El ciudadano común participa en la gestión de su futuro, pero no influye en la orientación de la política global, aunque si es influenciado por el otro rasgo de la modernidad: el individualismo. En este contexto pudo nacer la *ciencia política*, como ciencia empírica (*tekné de lo político* o ingeniería social) que estudia conductas observables y medibles; ya no los fines (que era la cuestión clásica), sino solo el cómo, la cuestión de la gestión de los intereses públicos.

### La cuestión humana, entre lo ético y lo político<sup>13</sup>

¿Qué es lo humano? ¿Quién es el ser humano? ¿Cuál es el sentido de su existencia? Estas son cuestiones cruciales (algunos piensan que es la

---

13 Varias de las ideas de este apartado, al ser fruto de un amplio proceso de investigación antropológica, así como de diálogo entre los autores, aparecen publicadas, en escritos preliminares, en el blog: Praxeología: cuestión humana (<https://carlosgjuliao.blogspot.com/>).

cuestión metafísica por excelencia) cuando se trata de resolver la complejidad de la conducta y la particularidad de los seres humanos; definir lo humano no es nada sencillo (como tampoco lo es delimitar el sentido del humanismo), pues a estos se agregan muchos otros interrogantes tales como: ¿somos seres pensantes o, ante todo, seres actuantes? ¿Por qué y para qué estamos aquí? ¿De dónde venimos? ¿Hacia dónde vamos? ¿Todo acaba tras la muerte? ¿Qué papel cumplen los deseos en el desarrollo personal? ¿Cuál es el sentido del padecimiento? ¿Existe un propósito último que otorgue sentido al dolor, y oriente nuestros anhelos y acciones?

Pero, además, interrogarse por quiénes somos es preguntarse, entre diferentes cosas, por lo que resta en nosotros de animalidad, por ese estado de proyecto que nos determina (ser humano se conquista), por el salvajismo que todavía nos caracteriza como humanidad, por el lugar del deseo y del placer en la existencia y la reglamentación que del mismo causan la cultura y la ética, por la función de las palabras en la humanización, por el rol del arte y la belleza, por la cuestión del gusto, por la función de la técnica para la humanización, por la destrucción que genera el progreso, por aquello que nos subyuga, por las disparidades, por el trabajo, por si somos amos o esclavos del progreso y de la técnica, etcétera.

Para nosotros occidentales, herederos al tiempo de las tradiciones judeocristiana y grecolatina, estas preguntas son esenciales, pero requieren ser revisadas para aclarar el sentido integral de lo humano, ya que las nociones de integralidad humana y sentido de la existencia han sido pensadas desde las categorías aristotélico-tomistas, siendo necesario adecuarlas a categorías actuales y, en nuestro caso relacionarlas con lo ético y lo político. Heredamos una historia en la que se defendía una concepción del ser humano —como mismidad— desnaturalizada, imponiendo una especie de ángel humanizado o un hombre descarnado, e ignorando por completo los avances de la ciencia. ¿Quién es el ser humano?, nos preguntábamos y nos seguimos preguntando hoy. De la respuesta que demos a este interrogante surgirán múltiples cambios en las conductas, doctrinas y creencias.

Se añade a esto que las caracterizaciones aportadas por la antropología filosófica se remiten a autores tan disímiles como Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kierkegaard, Scheler, Foucault, Levi-Strauss, Jaspers, Genet, Bubber, Derrida y Wojtyla, entre otros. Como hoy impera un sentido alternativo, aquí se le apuesto a otra *episteme* y forma de pensar lo

humano, lo más transdisciplinar<sup>14</sup> posible, pues como señala Montaldo: “Se trata de algo más radical: en medio de saberes de fronteras desdibujadas, también los objetos tradicionales cambian sus contornos y se crean otros nuevos, que no eran visibles antes” (2001, p. 17). Y, por otra parte, pues, aunque la pregunta por el sentido es la misma de siempre, ya no son eficaces las respuestas usuales de la religión y la filosofía fundadas en dogmas o mitos encaminados a atenuar la angustia existencial y el temor a morir, o en metarrelatos no confirmados por la experiencia personal.

Además, aquí se trata de una filosofía praxeológica y sapiencial, entendida como opción o estilo de vida, que proponga una *metanoia* de la existencia, un nuevo modo de ser y de estar en el mundo y una nueva visión de las cosas, pues lo importante no son las apreciaciones sobre cuál sea el sentido de la vida, sino la *praxis* existencial que permita personificar, aquí y ahora, dicho sentido y ser uno con él. Es decir que no basta una acepción del término “sentido” como *significado* (la usual en nuestro contexto cultural, sea en el marco del lenguaje cotidiano o en el de los campos disciplinares filosóficos y religiosos), que equivaldría a lo que cada cual se dice a sí mismo sobre desde dónde viene su vida y hacia dónde va (lo que ya le da un carácter polémico), sino que se quiere ir más allá, entendiendo el sentido también como *dirección* por una simple constatación empírica: la de que la vida es movimiento y de que éste no es arbitrario, pues avanza según cierto rumbo, sin que esté implícito en ello que sea para arribar a un lugar preciso o para lograr un móvil predeterminado; entender el sentido como dirección solo requiere ver, experimentar, observar reflexivamente; por eso no puede expresarse en un juicio o formulación discursiva.

Con todos estos presupuestos, se plantea, entonces, una idea de lo que es el ser humano, basados, praxeológica y eclécticamente, en diversos aprendizajes y saberes, confirmando o vivenciando lo que se podría llamar la “complejidad del ser humano”, para después aplicarla a una nueva comprensión de las dimensiones de lo humano que más atañen hoy a las cuestiones ético-políticas.

---

14 Lo transdisciplinar se refiere a conjuntos de campos disciplinares en los que, sin negar lo propio de cada disciplina, se pueden erigir “puentes” y nexos articuladores, como transversalidades, entre sus contenidos que alteran las fronteras disciplinares; desde allí, es posible abrirse a otras dimensiones analíticas, a nuevas perspectivas argumentativas, a dinámicas interacciones simbólicas, a generar creativamente interpretaciones otras, es decir, diferentes, y activar miradas alternativas sobre lo humana en su relación con lo ético y lo político.

Castañeda, en su prólogo al libro *Epistemología, pedagogía y praxeología: relaciones complejas*, afirma:

La praxeología como enfoque o como postura filosófica, implica una enriquecida comprensión sobre lo que es el ser humano, la cual se distancia de la concepción tradicional según la cual el hombre es un sujeto que se piensa a sí mismo y que está en frente de un conjunto de objetos para conocerlos y manipularlos. Se ha entendido al ser humano como mismidad, como un ser centrado en sí mismo y auto fundamentado, una yoidad pura que posee capacidad reflexiva y cuya característica esencial es su capacidad racional o cognitiva en relación con un mundo exterior con el que interactúa desde una perspectiva básicamente nocional. La praxeología conlleva un modo distinto y renovado de comprender lo que es el ser humano dado que la mera subjetividad, que ha caracterizado la manera moderna de entender al hombre, no satisface suficientemente el énfasis eminentemente práctico en el que se centra la propuesta praxeológica. Así, no es posible concebir al hombre solo como una mismidad pensante porque el ser humano tiene una relación especial con el mundo, con la realidad y consigo mismo, la cual no puede restringirse a un trato epistemológico con aquello con lo que se relaciona, sino que involucra otros aspectos que hacen mayor justicia a la condición humana. (Juliao Vargas, 2017, p. 21)

Desde la perspectiva de este texto esta afirmación es adecuada y recoge los trazos de lo que sería esta antropología que no insiste en el conocimiento ni la racionalidad como característica primaria de la realidad humana, sino que privilegia lo relacional y la dimensión actuante de la persona humana, quien se conecta con lo existente y lo percibe en la medida en que actúa, poniendo en juego una acción relacional y comprensiva con la realidad, en la que lo sintiente y lo deseante son esenciales. La afirmación fundamental de esta *antropología praxeológica* es que el ser humano no se define ni se determina desde sí mismo, sino a partir de las múltiples relaciones (situadas, históricas, complejas y muchas veces caóticas) que van configurando su existencia y dándole sentido a la misma. En lenguaje praxeológico el ser humano es su propia *praxis*.

Lo primero y fundamental: somos animales, y de la aberración al genio hay diversos grados. ¿Dónde ubicarnos, entre esos dos términos? ¿Más cercanos a la bestia o al individuo genial? Delicado de responder, tanto como que lo animal y lo humano no parecen separarse con claridad. La *fisiología* señala la existencia de carestías naturales comunes: beber, comer y dormir (como menesteres individuales para sobrevivir),

sexualidad (para la conservación de la especie). La *etología* indica que existen conductas naturales comunes a los animales y a los humanos (violencia, agresión, beligerancia, seducción). Ahora bien, es claro que el animal y el humano se distinguen en la forma de dar respuesta a sus carestías naturales: el animal sigue cautivo de su bestialidad, mientras que el humano puede liberarse de ella, rebelarse, diferirla... y de ahí que constituya la cultura. Así, por ejemplo, respecto a lo sexual, el ser humano innova con el amor y el erotismo, los juegos afectivos, los mimos, caricias y besos, el control natal, la pornografía y la concupiscencia; y en materia de sed y hambre inventa la culinaria y la gastronomía. Así que se podría decir que el erotismo es a lo sexual lo que la gastronomía a alimentarse: un agregado espiritual complemento de la estricta necesidad (que los animales son incapaces de hacer). Por eso, la diferencia radical entre el animal y el *animal humano* son las necesidades espirituales (intelectuales, culturales). En los animales no hay erotismo ni gastronomía, ni filosofía ni religión, ni técnica ni arte. Y todo eso se sintetiza en un concepto: el *lenguaje* (concebido como comunicación y no tanto como lengua) como eventualidad de valores morales, espirituales, religiosos, políticos, estéticos, filosóficos. A la sazón, la cultura es lo que nos distancia de la naturaleza; cuanto mayor es la adquisición intelectual, más retrocede la bestialidad. Cuanto menos saber, conocimiento, cultura o memoria exista en nosotros, más lugar ocupa lo animal, más sojuzgan los instintos y la naturaleza, menos libertad existe. Y el combate por alejarse de esa herencia primitiva es de toda la vida, es cotidiano. La filosofía nos puede ofrecer los medios para librar esa lucha. Veamos dos muestras de ello.

Una cuestión que merece reflexión antropológica es dónde está la barbarie. Montaigne, en 1590, en sus *Ensayos* (2007, libro I, cap. 31), dijo claramente

Tan salvajes son [nuestros puntos de vista] como los frutos a los que llamamos salvajes por haberlos producido la naturaleza por sí misma y en su normal evolución: cuanto, en verdad, mejor haríamos en llamar salvajes a los que hemos alterado con nuestras artes, desviándolos del orden común.

Un simple ejemplo: para nosotros el canibalismo ritual es cuestionable; los pueblos que comen a sus muertos, asegurando la coherencia y cohesión de la comunidad (al miembro del grupo a quien le falta una cualidad se le ofrece la parte correspondiente del muerto, como un regalo del ancestro), que pensarían de nuestro ritual de difuntos donde separamos al muerto en salas anónimas, y luego se los abandona a la tierra

esperando que se descompongan. No será que los supuestos bárbaros que se comen a sus muertos para honrarlos percibirían como bárbaras nuestras costumbres funerarias. ¿Dónde está la barbarie?

Otra cuestión interesante es la de la masturbación. ¿Por qué tiene que recaer sobre esa técnica tan vieja como el mundo tal culpabilidad, tanta carga cultural y social? Desde el libro de Génesis 38, 4-10 (que habla del onanismo), es considerado algo egoísta y reprochable. El psicoanálisis ha demostrado que es natural; los etólogos que, en el vientre materno, los fetos practican gestos destinados a darse placer. Poco a poco, el proceso socializador, propio de la educación, va enseñando que no es algo bueno, condenando esta experiencia, en el mejor de los casos, a un gesto íntimo y secreto, cuando no a una práctica equívoca y pecaminosa. Porque la masturbación es natural, pero su represión es cultural, y la civilización se erige sobre el freno de las pulsiones naturales; las usa para fines diferentes del goce individual (mayor provecho cultural): un onanista es un infecundo social, seducido por su goce egoísta, que no se preocupa por dar a su pulsión una forma válida socialmente (a saber, la genitalidad heterosexual y monógama). Recordemos que ya en el siglo IV a. C., unos filósofos (los cínicos) cuestionaron ese orden de cosas. Para ellos la cultura consiste en imitar a la naturaleza; de ahí su decisión de imitar al perro (*cynós*, en griego) u otros animales. Diógenes, uno de ellos, masturbándose en la plaza pública muestra a todos que su cuerpo, sexualidad y placer no son degradantes, que no tiene por qué alienar su libertad en una historia social.

En pocas palabras, lo primero es que existimos como seres físicos (*physis* o naturaleza) y seres políticos o culturales (*polis* o civilización) al tiempo: el ser humano es *zoon politikon* o animal educable para existir plenamente. Pero ¿qué es natural y que cultural o civilizado? La palabra *naturaleza* es un término vago e impreciso: Aristóteles señala seis sentidos de la palabra *physis* en su *Metafísica* (libro V, 4), los latinos usaron el término *natura* en catorce sentidos diferentes, un diccionario actual considera hasta 65 significados de esta palabra tan polisémica. Kant llegó a afirmar, en el prefacio a la *Crítica de la razón pura*, que “conocemos las cosas a partir de lo que metemos en ellas”. Ahora bien, serán los sofistas los que introducirán la distinción radical, vigente hasta hoy, entre lo natural (la necesidad) y lo cultural (lo histórico o gratuito):

Lo necesario tanto puede ser la esencia de cada cosa como el conjunto de leyes físicas, químicas, biológicas, geológicas... Lo contingente, en cambio,

se refiere a la historia humana e igualmente a los credos religiosos, a los criterios artísticos, a las leyes jurídicas [...]. (Fullat, 1995, p. 25)

Sin embargo, a lo largo de la historia han persistido añoranzas de la naturaleza como el paraíso perdido: Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche, Musil, Mann, Ciorán... perciben la civilización como un malestar, porque la civilización, la cultura, la técnica siempre vienen atadas a la prohibición, tanto que alguien llegó a afirmar que *educarse* es “aprender las prohibiciones de una civilización concreta”. El hecho es que nunca quedamos educados del todo; Pascal de algún modo afirma que nuestro destino es transitar desde la bestia hasta el ángel. Somos un animal perfectible porque siempre nos sentimos insuficientes, nuestros deseos nos superan; por eso somos creativos, conscientes y autónomos, trágicamente libres. Solo nos queda el tener que decidir. En esto consiste la llamada *crisis existencial*: tener que tomar una decisión. La existencia es problemática porque es tarea, trabajo, praxis, quehacer. Hasta que la naturaleza triunfa y nos lleva a la muerte.

Lo segundo: la persona humana es un ser relacional, amado y amante, en otras palabras, no existe sin la existencia de *lo otro* y del otro/a; no se puede entender como mismidad o conciencia pura, como individuo que se bastaría a sí mismo<sup>15</sup>, sino como un “ser con y para los demás” (Gevaert, 1974, pp. 31-ss). Es decir, que somos una serie de reciprocidades continuas e incesantes; o, mejor, somos exterioridad pura, corporalidad, apertura indisoluble y forzosa de sí hacia lo otro y los demás. La existencia germina y se despliega, incluso a partir de lo biológico, desde vínculos, y se va conformando en una red cada vez más compleja, que va precisando y constituyendo, en lo histórico y temporal, lo propiamente humano, enfocado hacia algo o alguien. Sólo en referencia a ese ecosistema de relaciones se comprende lo humano en su complejidad y plenitud: “La comprensión del ser propia del *Dasein* comporta, pues, con igual originariedad, la comprensión de algo así como un ‘mundo’, y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo” (Heidegger, 2009, § 4, p. 23).

---

15 Lo relacional del ser humano se expresa en la existencia, pero la trasciende, lo que ayuda a entender que, ontológicamente, su ser se realice de cara a un “tú” relacional (persona), a una realidad existencial (mundo) y a una experiencia trascendental (absoluto). Su realidad ontológico-existencial-trascendental tiene un testigo: el cuerpo, que permite que la sexualidad, el deseo y lo afectivo se encarnen, posibilitando una experiencia de verdad humana.

Buber (1984), apoyado en Feuerbach, plantea que el ser humano es relacional: la vida es diálogo, lo recíproco es lo constitutivo del ser y el énfasis no hay que ponerlo en los elementos, sino en su relación. Es como si se expresara, glosando su estilo: *“Yo solo soy porque me relaciono contigo y sin esa relación, Yo no soy nada... Yo no puedo pensarme y ser Yo sino a través de alguien que me interpela y ese eres Tú”*. La conexión y el diálogo son claves aquí, así como el que la relación no se concibe como una actitud mental o “estado psicológico”, sino como un hecho, algo que sucede (p. 12). Por otra parte, Buber diferencia tres esferas relacionales: a) con el entorno, “oscuramente recíproca” donde no se consigue plena conexión, pues sujeto y objeto están a distinto nivel; b) con las personas, donde se consigue dar y aceptar el Tú, donde no hay objeto porque se trata de intercambio entre sujetos; y c) con las formas inteligibles, donde la relación está “envuelta en nubes”, pero se devela gradualmente en una “experiencia mística”. En cierto modo, Buber aventaja a Descartes y su *“Pienso, luego existo”*, y a Fichte y Hegel, para los cuales el otro sigue siendo un no-Yo, negando así su subjetividad<sup>16</sup>. En definitiva, para Buber “no hay Yo en sí, sino solamente el Yo de la palabra primordial *Yo-Tú* [la relación personalizante – sujeto/sujeto- con el otro] y el Yo de la palabra primordial *Yo-Ello* [la relación objetivante – sujeto/objeto – con la realidad]” (p. 8)<sup>17</sup>.

En tercer lugar, por estar llamado a superar lo natural, como ser relacional, el ser humano existe como tal en la medida en que se educa; de ahí que todas las instituciones cumplen de algún modo, intencionalmente o no, una función socializadora o educativa, que no es otra cosa que un proceso de antropogénesis que se supone reducirá el determinismo y ampliará la libertad. La cuestión es captar las finalidades: ¿en qué consiste educar?, no tanto pensando en lo que es o ha sido la educación, sino en lo que debiera ser o debiera haber sido. Según Fullat, “educar es modificar conductas con la intención de mejorarlas” (1995, p. 43) y esto ocurre en tres esferas: a) informaciones (datos, conocimientos, que se guardan

16 Esto supone: por un lado, que la contradicción propia de lo humano no se resuelve en sí misma, como Hegel deseaba, entrando en sí mismo, sino gracias al otro que surge de forma impredecible, más allá de todo saber; por otro lado, que el hombre, en tanto ser finito, siempre rechaza al principio este existir hacia y desde el otro; finalmente, que no puede ser alejado de este rechazo que termina cuando acepta la existencia del otro absolutamente otro. Es todo esto, existencia esencial, finitud radical, relación constitutiva con un otro absoluto, lo que caracteriza a todo el pensamiento contemporáneo sobre lo humano.

17 Para Buber las llamadas “palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones” (1984, p. 7).

en la memoria, sea en el cerebro o el computador), b) actitudes (modelación de los sentimientos y la afectividad) y c) habilidades (adiestramiento para que podamos actuar: hablar, escribir, calcular, conducir, convencer, vender, etc.). En suma: los seres humanos sabemos cosas, sentimos y hacemos; conocer, sentir y hacer conforman ese todo llamado *conducta humana*. Y pasamos la vida educándonos, aprendiendo, creando, y tal vez sólo quedamos educados del todo al momento de morir; aunque sea claro que los primeros años de la vida son los más moldeables para este quehacer educativo.

Por eso, desde temprana edad, la escuela se hace cargo de nuestra socialización, consistente en hacernos renunciar a nuestra libertad salvaje y llevarnos a optar por la libertad determinada por la ley; se inculca una forma de ver el mundo, de pensar las cosas; se normaliza. En el fondo, el sistema escolar busca más medir nuestra aptitud para la obediencia (y la docilidad) que hacernos competentes. La libertad individual se eclipsa con el control del espacio (la arquitectura escolar) y del tiempo (la administración y la disciplina). Y para los más dóciles, para los que renuncian lo suficiente a su libertad individual, la sociedad reparte prebendas: títulos, empleos, cargos a cumplir, autoridad delegada, grado honorífico, poder sobre los otros, salarios consumibles.

Ahora bien, este proceso educativo siempre supone rupturas y violencias: desde el comienzo, cuando lo heredados se enfrenta a lo adquirido. Por ejemplo, el hambre y el sexo (heredados) son reprimidos y modelados por elementos culturales (aprendidos) que indican cómo, cuándo y dónde comer o tener actividad sexual. “Educarse es dejar de ser pura naturaleza para cambiarse, uno, en naturaleza domada, domesticada, culta” (Fullat, 1995, p. 46). Desde esta perspectiva, el proceso educativo reprograma el código genético heredado. Pero resulta que educar no es solo socializar (reprogramar), sino, también, autonomizar, es decir, capacitar para distanciarse del contexto pudiendo negarse a ser educado “de ese modo”. Entonces, si la educación como, hecho o dato, consiste en socializar, en alterar la naturaleza para ser “lo otro”, en otras palabras, ser social o político, la educación como posibilidad, como deber ser, consiste en emancipar, en aventurarse a ser otro, siendo libremente sí mismo. La duda, la crítica, la ironía, el silencio, el ocio y la soledad son los caminos adecuados para esta “socratización” de la formación. No se trata de separarse de la sociedad, de lo establecido, sino de ir a ella como alguien, como un sujeto en relación con otros, eligiendo, y no como algo, como un objeto moldeable o manipulable.

Tener elección supone poder optar por una práctica en vez de otra, con pleno conocimiento de lo que nos jugamos. Es explorar, comparar, calcular y, después, optar por una conducta. Cuando no hay opciones y sufrimos nuestros impulsos sin poder resistirnos, caemos en el determinismo. La mayoría de nuestras conductas son determinadas educativa y socialmente; sin embargo, pese al proceso educativo, no siempre se impide la tendencia a un comportamiento marginal. El determinismo depende del contexto sociocultural de la época: lo indebido o permitido en un momento concreto contribuye a construir nuestro modo de ser y de actuar. El culpable en un lugar y un tiempo no lo es en otro lugar o época. Y el determinismo es también fisiológico y heredado: no elegimos nuestro cuerpo ni los rasgos transmitidos por herencia; nos toca una condición sexual o una salud específica. En todo caso, no nacemos siendo esto o aquello, nos transfiguramos en ello, sin escogerlo, siendo limitados por nuestro inconsciente (que ordena en función de la información grabada en la infancia) y por la sociedad que nos educa de cierto modo... La libertad se parece a una ilusión.

Entonces, ¿hay que aprender a ser libre? Solo los límites le dan un sentido a la libertad. Y ¿dónde están? Allí donde un daño (para uno o para los demás) se sigue de su uso. Pero ¿quién está habilitado para juzgar los daños? Los padres, los adultos, las autoridades, los experimentados, al menos las cosas funcionan así, porque la libertad especifica el poder de actuar hasta que se topa con la ley y el derecho. En todo caso, con la autodisciplina arriesgamos menos el exceso que con la disciplina. Y ejercer la libertad implica un aprendizaje. No nacemos libres, nos hacemos libres.

En cuarto lugar, y porque es relacional y educable, la principal categoría definitoria del ser humano es su dimensión actuante, y no tanto la pensante; así lo plantea el enfoque praxeológico, que entiende que pensar es una forma particular de la acción humana y no tanto la disposición absoluta de lo humano. No hay separación entre pensar y actuar, pues lo primero sucede en tanto la persona actúa, es decir, mientras instaure esa red de relaciones existenciales que la definen. Darle el primado a la acción expresa que somos, sino puro pensar, siguiendo la idea heideggeriana de que la persona no es una cosa, sustancia u objeto, sino una realidad intencional (Heidegger, 2009, § 10, p. 57). Lo que quiere decir que somos seres en movimiento, actuación temporal de nuestras potencialidades existenciales. Y su sentido proviene de lo que hace, del conjunto de instantes existenciales que conforman su acción. El sujeto siempre es la búsqueda de las condiciones que le facultan ser actor de su

propia historia. Más que razón, el sujeto es liberación y rechazo (Touraine, 1997, p. 85). Es lo mismo que indica Kierkegaard, discutiendo a Hegel<sup>18</sup>:

La necesidad del pensamiento es también libertad; y, en consecuencia, al mencionar la necesidad del pensamiento, [Hegel] no hace más que hablar del movimiento inmanente del pensamiento eterno. Tales agudezas del ingenio sólo sirven para embrollar y dificultar la comunicación entre los hombres. Por el contrario, lo que yo digo es algo muy simple y sencillo, a saber, que la verdad solamente existe para el individuo en cuanto el mismo la produce actuando. (Kierkegaard, 1981, pp. 17, 173)

En quinto lugar, ese ser relacional y actuante supone un rasgo primordial: lo humano es corpóreo, pero de “forma humana”. Explicaciones antropológicas como la platónica (y patrística), la aristotélico-tomista, la racionalista, la mecanicista o la materialista, giran alrededor de la misma cuestión: ¿unidad con el propio cuerpo o dualismo entre el ser humano y su corporalidad? Desde una perspectiva histórica se entiende que el dualismo no es primario ni universal: bastaría para probarlo la antropología presente en Homero o en la Biblia que son sensibles a una visión unitaria y no dualista del ser humano:

Todas las expresiones humanas tienen una dimensión o elemento corpóreo y son vividas corporalmente. Ciertas funciones, que en nuestras antropologías son atribuidas habitualmente al cuerpo, son atribuidas aquí a la *psyché* (como el deseo de beber o de comer), mientras que otras funciones que son para nosotros específicamente espirituales son atribuidas al cuerpo o a los órganos corporales (los riñones se alegran, escudriñar los riñones...). El pensar, el querer, el amar, etc., tienen siempre un elemento corpóreo. El cuerpo mismo es la presencia de la persona. (Gevaert, 1974, p. 73)

Ahora bien, si bien el dualismo antropológico ha sido impugnado, las antropologías dualistas son muchas —desde Platón— y han marcado fuerte (y de modo negativo) la cultura occidental<sup>19</sup>. Pero lo real es que

---

18 Esta afirmación kierkegaardiana no se refiere a una subjetivación o relativización de la verdad, en el sentido corriente de esas palabras. Si hubiera que hablar de subjetivación sería diciendo que la verdad no es exterior al sujeto, sino que éste la interioriza, la hace propia.

19 Para Chirpaz (1963), el problema de la herencia dualista no es tanto la diferencia entre dos clases de fenómenos (cuerpo-*alma* o cuerpo-*mente*), sino la creencia en sustancias cerradas y aisladas pertenecientes a entidades diferentes. Según el clásico dualismo, el cuerpo no era sino el recipiente de la esencia del sujeto y separaba de lleno la mente de la experiencia, ya que

la experiencia humana señala a cada momento la *unidad vivida* del ser humano con su corporalidad (en lo cotidiano no logramos separar lo corporal de lo “espiritual”); la experiencia muestra que nuestro cuerpo es un *cuerpo humano* y que vivimos en un mundo corpóreo y relacional: tenemos conciencia gracias al contacto con las cosas y los otros, nuestro pensar está ligado a la palabra (pensar es decir), el desarrollo humano va unido a transformar el mundo. En sentido estricto no poseemos un cuerpo, sino que somos corpóreos, orgánica y humanamente; el cuerpo nos permite ser con los demás y realizarnos en el mundo.

Pero hay que considerar también que, el cuerpo hoy puede alterarse, por implantes sintéticos, ondas generadas por dispositivos tecnológicos (computador y celular), aretes y tatuajes corporales, así como por la creciente tendencia al sedentarismo; todo esto impulsado por los medios y redes sociales (con su mensaje consumista) y la virtualidad, que si bien facilita ampliar las fronteras de la experiencia humana, capturan al cuerpo en una red de “efectos de poder” impuestos por la tecnología (Braidotti, 2002).

En sexto lugar, y desde este enfoque, el ser humano siempre está situado, es algo existencial e histórico, concreto y particular; no es otra cosa que ese entorno relacional en el que actúa en un momento concreto. No es un espectador apartado ante un mundo extraño que observa y conoce, sino alguien que hace y crea, una interacción persistente con la realidad, pleno despliegue de acción creativa. El existencialismo declara de modo categórico que es un *ser en situación*, alguien cuya relación con lo que lo rodea lo afianza y lo compromete. Su situación tiene límites irrefutables que no puede transgredir (sin olvidar que la situación última es la muerte). Cada uno es, en el punto donde está, él mismo y nada más.

Ahora bien, esta relación de la persona situada con el mundo no es al comienzo cognoscitiva, sino práctica: “Puesto que al *Dasein* le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación” (Heidegger, 2009, § 12, p. 66). Existir es actuar instituyendo relaciones íntimas, laborales, de cuidado y responsabilidad, de implicación, de coexistencia); pensar, saber, meditar o reflexionar son modos de la acción humana, que se expresan con otros dinamismos activos, formando todos ellos, el conjunto de acciones vitales de la persona. Jamás existirá una fórmula perfecta que exprese la totalidad de lo real,

---

esta no podía ser perjudicada por ninguno de los avatares cotidianos —vivenciados mediante el cuerpo—, sino que permanecía íntegra pese a los cambios exteriores.

pues lo real tiene que ser siempre reconquistado. Por eso, la reflexión no se opone a la vida concreta, sino que, en contraste, la vida es tanto más existencial cuanto más reflexiva es (Marcel, 1957, p. 97). Por eso, incluso en lo más profundo de su interioridad, el ser humano siempre está encauzado hacia fuera, en relación con lo otro, en su contexto particular, interactuando con todo lo existente. Y así existir es estar ocupado, actuando: andando hacia delante en un firme movimiento, de situación en situación. De ahí que la vida sea un arte más que una ciencia: vivir es la fuerza potencial del poder realizarnos.

Por último, en séptimo lugar, hay que decir que esta apertura relacional y la inherente dimensión actuante del existir humano no son mecánicas, vacías de sentido, intencionalidad o contenido. La acción relacional siempre viene seguida de una comprensión distintiva y actuante, es decir, praxeológica. No se trata de un entendimiento o saber elaborado, que vendría de un aprendizaje o estudio explícito. No es una elaboración racional o lógica; se trata, en cambio, del despliegue de un sentido presente en la acción misma, generado por ella, en el marco de un lugar situacional y relacional dado. Como afirma Gadamer (2001):

El que comprende, no adopta una posición de supuesta superioridad, sino reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia. Esto va implicado en todo acto comprensivo, y por eso el comprender contribuye siempre a perfeccionar la conciencia de la eficacia histórica. (p. 83)

Y por eso, no implica una certeza epistémica (un significado), sino un saber caminar (una dirección) en un entorno relacional y un poder “estar a la altura” de la situación o acción correcta, pudiendo desear, examinar, juzgar, elegir, resolver, enunciar, aprehender, vislumbrar, responder, soportar, comportarse, negarse, conversar, atraer, seducir, escuchar, percibir, desplegar la acción, etc.; porque nuestra cotidianidad es la comprensión misma. La coyuntura se apodera de nosotros y nos hace captar la realidad porque no está determinada, sino que viene con esto o aquello; es un evento, una circunstancia que organiza lo que sucede. Después de esto, todo adquiere un nuevo significado; lo leído se convierte en soporte de lo que viene, y así se continúa siempre. Esa es nuestra capacidad de trascender.

La acción humana supone esta compleja comprensión existencial, de la que no somos conscientes todas las veces, pero en la que siempre estamos porque existimos en la medida en que comprendemos vitalmente: deseamos y por eso somos; captamos signos, señales y gestos; utilizamos

cosas para nuestras finalidades dotándolas así de sentido; interpretamos hechos, sucesos y acontecimientos; nombramos, asignamos palabras y sentidos; tenemos impresiones, sentimientos, emociones y otros estados anímicos que matizan cada instante de la existencia; reaccionamos a estímulos, sensaciones y fenómenos; creamos lenguajes para expresar lo comprendido; forjamos pensamientos que preceden, escoltan o siguen a nuestras acciones; entendemos a los demás o los mal-entendemos; encontramos caminos o nos perdemos en ellos; vivimos con convicciones, dudas, fantasías, proyectos, recuerdos, nostalgias, fracasos, anhelos; amamos, deseamos, nos apasionamos y todo ello lo exteriorizamos mediante nuestro cuerpo; lamentamos y sentimos frustración, seguridad y confianza, o ansiedad e incertidumbre; nos equivocamos, generamos mal y sufrimiento, nos sentimos culpables; nos rebelamos, nos paralizamos y huimos; vivimos “situaciones-límite”; existimos ante la muerte; todos estos fenómenos existenciales (y muchos más) conforman la comprensión misma; en últimas, existimos en el horizonte de la comprensión, nuestra actuante y compleja existencia implica siempre un explícito comprender.

Claro que, dado este carácter situacional de la comprensión humana, ella será siempre flexible, solícita y en movimiento. Comprendemos de modo diferente en cada situación y para cada caso porque los ambientes, los contextos y las circunstancias son siempre diversos y complejos; nuestra existencia está en permanente cambio, lo cual tiene que ver con el modo y la perspectiva desde la que comprendemos. Por eso se puede hablar de una *comprensión en acción* que va configurando las explicaciones o los sentidos que le damos a los hechos, a las vivencias, a cada uno de los momentos de nuestro existir. Ahora bien, algunas de dichas interpretaciones se comparten con los demás y se vuelven comunes (cosmovisiones), configurando nuestro modo de pensar o percibir, y reaccionar ante las situaciones; algunas de ellas se imponen a los otros y otras cuantas nos son impuestas por los demás, sea bajo mecanismos ocultos de poder, sea porque voluntaria y conscientemente las acogemos. Asimismo, las diversas instituciones nos transmiten y comunican modos de interpretar; algunos los aprendemos y otros los enseñamos, y crecemos adecuando y refutando interpretaciones, y así vamos construyendo nuestra vida e historia en el entramado de la armonía y de la pugna de interpretaciones vigentes. En fin, como señala Heidegger, el hombre “coestando con otros, se mantiene en un estado interpretativo mediano que queda articulado en el discurso y expresado en el lenguaje” (2009, § 79, p. 391).

Pues bien, esa comprensión interpretativa, que va configurando nuestra cosmovisión, es una orientación práctica – existencial y de relación activa con la realidad y con los demás. Actuamos gracias a aquello que nos importa, que apreciamos y que tiene que ver con la forma como hemos comprendido e interpretado nuestra realidad. Nunca partimos de cero en este proceso de comprensión en la acción, pues siempre existen modos de ver previos, sea configurados por nosotros mismos o recibidos de los ambientes vitales donde nos movemos. Y todo esto, altamente complejo, podríamos llamarlo nuestro modo de ser, nuestra forma de pensar, nuestra identidad y personalidad, nuestra historia, pues, en últimas, son los contornos que ha tomado la vida de cada cual como vida interpretada y comprendida.

Todas estas siete dimensiones de lo humano configuran a la *persona*. Aquí se usa este complejo concepto, que no carece de equívocos, para indicar el real sentido de lo humano, diferenciándolo de lo natural (sujeto biológico), las funciones sociales (yo político), la personalidad (yo psicológico) y lo epistémico (sujeto de conocimiento). ¿Qué se quiere decir al afirmar que todo ser humano es una *persona*? Recogiendo los aportes de las anteriores siete dimensiones, se podría señalar que el misterio de la persona va ligado, siguiendo los planteamientos de Gevaert (1974, pp. 64-67) a cuatro aspectos ineludibles en una antropología filosófico-praxeológica:

- a. La *unicidad* de todo ser humano: si a los animales los comprendemos, como individuos, desde las características generales de su especie, al referirnos al ser humano, como persona, estamos subrayando que, más allá de las diferencias individuales, es un ser singular, único, irreplicable, inconfundible e insustituible.
- b. Esta unicidad solo se revela en la *comunidad interpersonal*, en el diálogo. La persona es el ser que demanda o al que tengo que reconocer. Porque el otro existe y está ante mí, me reconozco singular, al tiempo que su presencia me exige reconocerlo como *otro* singular.
- c. La unicidad en el encuentro interpersonal se vivencia como *interioridad*. Encontrar al otro, escuchar su llamada, responderle... es siempre encontrarse frente a un 'otro' [...] La alteridad es el hecho de ser un individuo que vive una vida por sí mismo. Es decir, que en la persona interioridad y comunidad van aunadas.
- d. Por último, la persona posee un *carácter sagrado o metafísico*. Es la única realidad sagrada en el mundo; no puedo disponer de ella para

realizar otros objetivos. Y, se revela como la antítesis de la voluntad de poder nietzscheana: es la criatura más débil y grande al mismo tiempo. Es corpórea y encarnada, por ende, finita y expuesta a la muerte. Pero, mientras existe, puede trascender su finitud y vivir instantes de eternidad.

Ahora bien, lo realmente significativo para una búsqueda praxeológica, es entonces constatar que el conjunto de intuiciones, juicios, interpretaciones, enunciados discursivos y formas de percibir y dar sentido derivan del contexto práctico – vital del que surgen y al que aluden. Las visiones y los modos de entender humanos son inseparables de formas de vida concretas, de personas únicas, de contextos situacionales, de los modos prácticos en los que transcurre la existencia en cada caso, “[...] porque la acción no es una simple racionalización del comportamiento, ni puede fundarse exclusivamente en una lógica interna de la conciencia porque la práctica individual, y *a fortiori*, la acción social, es asimilación y acomodación a un medio exterior” (Juliao Vargas, 2002, p. 56).

Se puede decir, entonces, que lo central de una antropología praxeológica radica en que el *logos* humano, es decir, la facultad humana de comprensión y de significación es el resultado de un acto primero que es la acción. Así, *praxis* y *logos* son situaciones constitutivas del mismo fenómeno humano. Ser humano, ser persona, consiste en desplegar la propia existencia mediante la acción, la cual conlleva su propio *logos*, su propia comprensión. A ello, se añade que la intelección humana, las complejas fórmulas teóricas y epistemológicas, el despliegue de la racionalidad, tienen como base y condición de posibilidad el nivel primario o praxeológico, del ser y del existir humano en su más básica expresión en la cotidianidad humana<sup>20</sup>. En el principio, fue la acción, la práctica (Juliao Vargas, 2002, p. 82). Por eso, el concepto que expresa mejor, en términos praxeológicos, esta primacía práctico-comprensiva de la existencia humana es la noción de *praxis*, lo cual nos lleva a afirmar que la persona es su *praxis*. Desde esta perspectiva:

La *praxis* no es un hecho biológico, sino antropológico, pues sólo le compete al ser humano, en la medida en que su origen (la real causa motora del accionar práctico) consiste en una decisión que surge de una aspiración

20 Elaborar ciencia, pensar, conocer, son acciones humanas complejas que sólo pueden ser realizadas y explicadas desde ese carácter óntico del hombre que es su pragmatidad y su capacidad para dar sentido a este primario horizonte práctico de realidad humana – vital.

y una reflexión que imponen el fin del actuar. Por eso, no hay actuar práctico sin pensamiento (teoría) y sin una investigación o meditación juiciosa y encauzada hacia la meta, si bien el pensamiento o la investigación o la meditación, solos, no alcanzan a poner nada en movimiento. De ahí que la praxis es también un valor: la acción es lo que vale, en tanto actividad que tiene su sentido en sí misma [...]. (Juliao Vargas, 2002, p. 92)

La *praxis* es así el concepto general para referirse a esa dialéctica que ocurre entre los actos humanos y lo que aquí se ha llamado comprensión. La *praxis* humana no es lo fáctico (el acto mecánico o instintivo), sino todo el despliegue intencionado y significativo de nuestro actuar; ella se configura como esa compleja red de actos vividos, comprendidos, interpretados, dotados de sentido, reflexionados e incluso teorizados. Es una práctica sensata, no instintiva, sino pensada, que supone un proceso intelectual y no una simple repetición automática. Por eso, no todas las prácticas cotidianas tienen que tornarse, una a una y a cada instante, en praxis; de ser así, la vida sería imposible de vivir. Así se van conformando las intencionalidades de nuestro actuar, pues mientras actuamos, orientamos nuestra acción hacia un propósito. De allí que la interpretación sea el “acto por el cual otorgamos un sentido a cierta realidad en la que se muestra alguna intencionalidad (propia o ajena)” (Juliao Vargas, 2002, p. 300). Y la comprensión intencional va configurando, en esa temporalidad propia de la existencia, las posibilidades de actuación para cada situación.

Ahora bien, este saber experiencial no imposibilita que nuestra actividad posea siempre un carácter creativo, innovador y transformador. Cada situación de la existencia es una posibilidad para decidir de otra forma, para replantear lo realizado, para experimentar algo nuevo, para adquirir más experiencia, para comprendernos mejor y entender a los otros, para interpretar el mundo desde novedosas perspectivas haciendo prospectiva mientras actuamos, para destruir prejuicios que nos habíamos formado, para asumir visiones alternativas, en últimas, para aprehender más y más, para acrecentar nuestro saber, para mejorar nuestra actividad cada vez con mayor sentido y considerable fuerza histórico – vital: “Existe una interacción entre comprensión y cambio; la primera está orientada al cambio y éste incrementa aquélla; es la reflexión en acción” (Juliao Vargas, 2002 p. 183); la “devolución creativa” permanente que supone el proceso praxeológico.

En síntesis, se puede afirmar que la apuesta que hace la praxeología por lo humano, parte de considerar a la persona como un ser de acción,

relacional, encarnado, con capacidad para comprender, interpretar y reflexionar con criticidad sobre su práctica, es decir, sobre el conjunto de sus acciones. Es una revalorización de la práctica que, como lo dijo Bourdieu (2003) “siempre está subvalorada y poco analizada, cuando en realidad, para comprenderla, es preciso poner mucha más competencia técnica, mucha más, paradójicamente, que para comprender una teoría” (p. 75). Desde ahí, la praxeología concibe que lo humano es un realizar el propio proyecto existencial desde lo que se hace, de las relaciones vitales que se conforman y de las intencionalidades que se otorgan a su acción, en un proyecto abierto de creación que posibilita la perfectibilidad humana desde el cambio progresivo de la acción.

Es decir, que la persona está conformada por un núcleo interior del cual nacen sus acciones y sobre el cual nadie más tiene derecho, pues la persona es dueña de sí, puede autodeterminarse y nadie puede poseerla, a no ser que ella se entregue. Esa es su dignidad. Una peculiaridad de ese ser personal es que tiene conciencia de sí mismo, es inteligente y es libre. Llamada a encontrar la (¿su?) verdad y a que esta sea la guía de su libertad. Y, en segundo lugar, aparte de la intimidad, la persona posee otra particularidad constitutiva e indiscutible: la apertura, la interacción o la relación. Es que la persona es, por constitución, comunicación o coexistencia: la persona es capaz de darse y ello requiere un destinatario. Esa estructura situada en su ser íntimo se manifestará luego en sus actos. En definitiva, cada persona es única e irrepetible; la unicidad de la que habla Arendt (1996), y según la cual con cada nacimiento algo inédito surge en el mundo, se explica porque cada cual tiene (es) un acto de ser propio, heredado, pero para ser suyo. Y ese acto de *ser persona* es el territorio radical de la libertad, que es lo que nos diferencia de los demás animales, y que exteriorizamos a través de nuestra corporeidad.

### **La corporeidad, constitutivo esencial de lo humano**

Por ser relacional, actuante, histórico, el ser humano es corpóreo. Ahora bien, los problemas relacionados con la corporeidad (y la sexualidad) están en el centro de debates que cuestionan las categorías políticas, éticas, legales, sociales e incluso identitarias, pues ambos términos son bastante complejos y polisémicos. Aquí se asume una visión polisémica del cuerpo, que nos lleva a explorarlo desde una perspectiva transdisciplinar. El cuerpo es, ante todo, un signo. Cubriendo toda la paleta sémica, puede a la vez es señal, signo, símbolo e índice. Si tomamos aquí la clasificación de Benveniste (1977), basada en la naturaleza arbitraria

(señales, signos) o analógica (símbolos, índices) de la relación entre significante y significado, es claro que el cuerpo es tanto instrumento como espacio comunicativo y de sentido: instrumento de comunicación cuando envía señales, intencionalmente, en una situación de coordinación de la acción; y espacio de significado cuando se contenta con dar a leer a otros, a través del vestuario, adornos y tatuajes, signos y símbolos de un linaje, un rango, una condición, un compromiso.

Pero ¿de qué se habla cuando decimos cuerpo? Si bien nada nos parece más familiar que nuestro propio cuerpo, por ser algo que se impone *a priori* con la evidencia de una categoría universal, estable y sin ambigüedades; hay que constatar, sin embargo, que tan pronto se intenta decir algo sobre él, se nos escapa. Múltiples discursos se han construido sobre el cuerpo y todos reclaman el derecho a decir la verdad, pero más allá de su aparente transparencia, diversos discursos impregnan lo cotidiano, la forma en que cada uno piensa y vive su corporeidad, haciendo de eso que creemos que es nuestra “ciudadela inexpugnable” —para usar las palabras de Bernard (1995, p. 14)— una simple construcción.

Es Platón, quien comienza un trabajo argumentativo que se propone construir verdades universales; con él ocurre una ruptura, nace un pensamiento binario que constituirá dos realidades: sensible e inteligible, con su procesión de dualidades inscritas en la oposición fundamental del ser y el aparecer. Cuerpo y alma serán los representantes de estos dos órdenes de realidad, dividiendo lo humano entre lo material que nos compone (lo corpóreo) y lo inmaterial (alma, espíritu, razón, mente) que nos torna complejos. Platón (1977) arguye que sólo el alma, gracias a la inteligencia, puede llevarnos a la verdad. En el *Fedón* explica cómo “ese empeño es característico de los filósofos, la liberación y la separación del alma del cuerpo” (67d, p. 46): el cuerpo, con su cortejo de sensaciones, unas más engañosas que otras, es un obstáculo en la búsqueda de la verdad. Para Platón, el cuerpo y sus sensaciones nunca alcanzarán lo justo, lo bello, la grandeza, la buena salud, la fuerza. Solo el pensar puede lograrlo. Impuro por excelencia, el cuerpo solo genera dolencias y locura, y nunca conduce a ningún conocimiento real. Así, con Platón comienza la gran negación del cuerpo que influirá en nuestra cultura hasta hoy.

Desde el Renacimiento hasta la Ilustración, con el nacimiento de la anatomía, el pensamiento filosófico abandona, poco a poco, la concepción cristiana del cuerpo (entendido tanto como el misterio de la creación como el objeto de la tentación) para racionalizarlo; la disección, entonces clandestina, al extenderse, vacía al cuerpo del misterio con el

que el cristianismo lo había investido. Sin embargo, la anatomía, al constituirse sobre el modelo de un cadáver, y privilegiar una mirada analítica, provoca una ruptura fundamental en la percepción del cuerpo. Por un lado, “el anatomista quita del cuerpo su ‘aura’ subjetiva e imaginaria; por el otro, lo convierte en ‘una simple suma o disposición mecánica de partes’” (Bernard, 1995, p. 80, traducción propia). Así surge un discurso sobre el cuerpo marcado por el modelo de la máquina. Para Descartes, el movimiento del cuerpo es el resultado de una configuración articulada de los órganos. Influenciado por la técnica de su tiempo (relojes, molinos de agua, órganos), compara el cuerpo con un mecanismo de relojería. Leibniz imagina el cuerpo como “una especie de máquina divina o autó-mata natural que supera infinitamente todos los autómatas artificiales” (Bernard, 2001, p. 29, traducción propia). Bernard también recuerda que “para designar a esta máquina orgánica, completamente unida y autosuficiente, Leibniz es el primero en usar la palabra ‘organismo’” (2001, p. 30, traducción propia), a partir del griego “*organon*”, que señala el instrumento o herramienta. El cuerpo, así concebido, queda racionalizado del todo. El cuerpo, en esta cosmovisión cartesiana, al servicio de la mente, es un objeto para adiestrar: “cuerpo máquina”<sup>21</sup>.

Mauss afirmará, desde una perspectiva sociológica, que el cuerpo es herramienta: “El cuerpo es el primer y más natural instrumento del hombre”. Y especifica: “O más exactamente, sin hablar de instrumento, el primer y más natural objeto técnico, y al mismo tiempo medio técnico, del hombre, es su cuerpo” (1968, p. 372, traducción propia). Las técnicas corporales serían las formas como los hombres, sociedad por sociedad, de modo tradicional, saben servirse de su cuerpo. Desde este punto de vista, nuestras actitudes corporales, aquellas que nos parecen naturales (caminar, comer, dormir, lavarse) son actitudes y gestos estructurados, moldeados por la sociedad, y luego convertidos en automatismos (técnicas). Por eso, somos un “cuerpo tatuado”, como dice Denis (1980), marcado por cierta cultura somática dominante que varía en función de índices como la clase social, el género, la etnia o el país, así como por las experiencias personales: “Estamos en todas partes en presencia de montajes fisio-psico-sociológicos de series de actos. Estos actos son más o menos habituales y más o menos antiguos en la vida del individuo y en la historia de la sociedad” (Mauss, 1968, p. 384). En ese sentido,

---

21 El objetivismo y el esencialismo ignoraron al cuerpo, pues les planteaba muchos enigmas y suspicacias, además de que abría una fisura de subjetividad inescrutable.

Bourdieu (1986) hablará del *habitus* como lo social inscrito en el cuerpo, es decir, ese conjunto de propensiones que fijan nuestra forma de sentir, percibir y pensar, valorando la realidad y actuando en ella de un modo explícito. En la sociedad actual, el cuerpo se ha convertido en un objeto más de consumo; su culto es un valor supremo. Este fenómeno es un evento multifacético donde convergen valores como la salud, la estética o el placer, cada vez más presente en las sociedades complejas actuales. El cuerpo, hoy, es el flamante intérprete de la cotidianidad, el actor visible de nuestras vidas.

Ahora bien, existencia supone comportamiento. Según la tesis de Husserl en la “Quinta meditación cartesiana”, la conducta da fe de cualquier otra cosa diferente a una vida simple. Si la corporalidad evidencia la presencia de un entorno perceptual, que es un campo unitario de significados, esto viene asociado a una vida psíquica, visible en la conducta, en particular, en aquellos comportamientos que se refieren a disposiciones afectivas como el miedo o la alegría. Husserl señala que “el cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante, pero siempre acorde ‘conducta’, de tal modo que ésta tiene su lado físico que es índice apreatativo de lo psíquico” (1985, § 52, p. 178).

La existencia se considera aquí como una modalidad de una vida individualizada, de seres vivos que se comportan de modo coherente y orientado. Barbaras insiste: “Vivir no es mantenerse vivo, satisfacer las necesidades o responder a las solicitudes del medio ambiente: es existir de cierta manera” (2008, p. 123, traducción propia). Si la existencia es una modalidad de la vida, ¿vale preguntar si el divorcio que experimenta el existente entre sí mismo y el mundo que lo rodea no se origina en el desarraigo propio de lo animal? A diferencia de las plantas, los animales están condenados a recurrir a una exterioridad que les es extraña. Origen común, por supuesto, no significa identidad de la experiencia vivida por los individuos involucrados. Las nociones de cuerpo propio, carne, sexualidad, subjetividad orgánica o, incluso, existencia corporal, forjadas desde los enfoques fenomenológicos, subrayan la dimensión, tanto encarnada como trascendental de la vida.

Hoy, se habla más de *corporeidad*<sup>22</sup> y ello nos remite a la fenomenología de Merleau-Ponty (1993), cuando señala que percibir la realidad es

---

22 La corporeidad presume una síntesis antropológica entre lo físico (*sarx-soma*), lo psicosocial (*polis-psykhé*) y lo existencial o vital (*pneuma*). No se reduce a lo corporal, pero tampoco a lo

hacer presente algo con la ayuda del cuerpo. No estamos ante el cuerpo, sino en él: *somos nuestro cuerpo*. Así, él entiende la corporeidad como resultado de la experiencia propia que se va configurando mediante la apertura del cuerpo al mundo y a los otros, experiencia corporal que implica lo emocional, social y simbólico:

El cuerpo vivido o corporeidad se refiere al hecho fenomenológico de que siempre estamos de una forma corpórea en el mundo. Cuando conocemos a otra persona en su entorno o en su mundo, conocemos a esa persona, en primer lugar, a través de su cuerpo. En nuestra presencia física o corporal desvelamos algo sobre nosotros mismos, pero también ocultamos algo, no necesariamente de un modo consciente o deliberado, sino más bien a pesar de nosotros mismos. (Van Manen, 2003, p. 121)

Merleau-Ponty, continuando los análisis de Husserl del “poder sobre el cuerpo”, destaca lo corpóreo de la existencia y el poder sobre el cuerpo como dispositivo original, insustituible y origen apropiado de todas las posibilidades de existencia; esto lo profundizara luego Foucault. El mundo solo existe a través del encuentro que todos hacemos de él. Así, Merleau-Ponty se aleja de toda una tradición filosófica que había separado el cuerpo y el alma: “El cuerpo es para el alma su espacio nativo y la matriz de todos los demás espacios existentes” (1964, p. 54, traducción propia). Desde el principio, critica la mirada científica que, por su ansia de objetividad, se coloca en la exterioridad frente al mundo, que pretende dominar. Por el contrario, es a partir de una “presencia perceptiva del mundo” de donde hay que partir, de “aquella experiencia nuestra, más antigua que cualquier opinión, de habitar el mundo mediante nuestro cuerpo” (p. 47, traducción propia). Al hacerlo, vuelve a colocar el pensar filosófico en el terreno del sujeto, en un “existir” previo. Para él, solo hay saber “por contacto y por posición”, en virtud de nuestra innegable participación en el mundo. Se trata de hacer que la carne aparezca como la condición concreta de la existencia, es decir, del poder-ser. En otras palabras, se trata de descubrir una modalidad de existencia corporal que no sea la negación de la subjetividad sino la condición para su surgimiento.

Cada cuerpo forma con el mundo, como dos cosas asociadas, lo que Merleau-Ponty llama una “carne”: hay, entre ellos, continuidad,

---

esencial. De ahí que la ética fundada en ella no puede ser trascendental (al modo de Kant o de Habermas); ha de ser una ética de la subjetividad, del hombre de carne y hueso.

“inserción recíproca”, “entrelazado de uno en el otro” (p. 180, traducción propia). Por ende, no podemos decir que el cuerpo nos impida ir a las cosas mismas: por el contrario, toda percepción se realiza a través del cuerpo. En la fenomenología de Merleau-Ponty, el cuerpo, ese “sentimiento sensible” (apertura, porosidad, tanto activa como pasiva) es lo que da acceso al mundo. Hoy, las artes, la danza, el *performance* y la antropología en general se preocupan por este pensamiento sensible, por la estructura sentipensante de lo humano.

Si la noción de cuerpo, tal como fue entendida y como aparece en Platón, Descartes o incluso Mauss, remite a una instrumentalización, Merleau-Ponty, al introducir el término *corporeidad* es uno de los primeros en insistir en el “ser-cuerpo” y en actualizar la idea de un pensamiento corporal y de lo sentipensante. El cuerpo, y sobre todo el cuerpo en movimiento, es al mismo tiempo sujeto, objeto y herramienta de su propio saber. El cuerpo puede ahora reinventarse, descubrirse. Porque cada cuerpo requiere un *pensamiento en movimiento*, marcado por elecciones estéticas, filosóficas, por opciones que son específicas para él y hacen emerger un cuerpo concreto, delimitado.

Pero si la sociedad *construye* los cuerpos y, sin lugar a duda, deja huellas en ellos, también hay firmas individuales, es posible jugar (en el doble sentido del término). Esto es lo que Bernard subraya al afirmar que “no hay una entidad corpórea, sino experiencias híbridas, variables, inestables y contingentes” (2001, p. 12, traducción propia). Por tanto, el acto creativo no es el hecho del poder inherente a un cuerpo como estructura orgánica permanente y significativa, sino que “tal acto es el resultado del trabajo de una red, material y energética, móvil, inestable, de fuerzas impulsoras e interferencias de intensidades dispares y cruzadas” (pp. 20-24, traducción propia). Y esta base, esta red dinámica específica para cada uno, que hace posible desarrollar formas únicas de sentir, permite usar el término *corporeidad* como lo que se construye a partir de la vivencia directa de lo que hacemos, pensamos y sentimos (Zubiri, 1986). Esta concepción fusiona las visiones monista y sociocultural sobre el cuerpo, otorgando a lo corporal un sentido integral y holístico<sup>23</sup>. El ser humano, en su conjunto, interactúa con su mundo y lo corporal protagoniza todo actuar humano, visible o invisible. Cuando se entiendan estas múltiples

---

23 Ahora bien, el que el cuerpo ocupe un lugar central no implica ningún inmanentismo: no podemos olvidar el potencial excéntrico del ser humano, gracias al cual podemos distanciarnos, descentrarnos o separarnos subjetivamente de nuestro cuerpo.

dimensiones, puede que el cuerpo, la corporeidad y las prácticas corporales alimenten las diversas disciplinas invitándolas a romper sus límites: filosofía, lingüística, semiología, sociología, economía, antropología, comunicación, psicoanálisis son llamadas a superar los viejos clichés<sup>24</sup>. De objeto marginal y secundario, el cuerpo se ha convertido en un punto obligatorio en el discurso contemporáneo de las ciencias humanas y sociales, y sobre todo en el campo de lo educativo, pues “no podemos pasar por alto los cuerpos. Pero, aunque esto sea evidente, la institución educativa ha tenido un clamoroso éxito en ignorar al cuerpo tanto en la teorización de la práctica educativa como en la práctica de las teorías educativas” (McLaren, 1997, p. 85).

Esto es lo que realiza Foucault, aunque en ningún lugar de su obra encontremos una teoría sistemática del cuerpo; sin embargo, se puede decir que hay una concepción foucaultiana del cuerpo (que sigue los pasos de Nietzsche) a partir de algunos de sus textos e ideas centrales: la concepción de poder, la idea de disciplina y los dispositivos que explican la regulación de los cuerpos (desde su idea de *biopoder*) y la resistencia que el sujeto ofrece a ese poder-saber.

Lo primero a señalar es que, para Foucault, no existe el poder sino, las relaciones de poder: no es algo que se tenga; es algo que se ejerce como una relación, o mejor, una red de relaciones (1991, p. 132). Por eso, no se trata de indagar quién detenta el poder o con qué propósitos, sino de estudiarlo en prácticas reales y efectivas, allí donde se ejerce. Como es algo que circula

[...] en lugar de dirigir la investigación sobre el poder al edificio jurídico de la soberanía, a los aparatos de Estados y a las ideologías que conllevan, se la debe orientar hacia la dominación, hacia los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de dicho sometimiento, hacia los dispositivos de estrategia. (Foucault, 1992, p. 147)

En contraste con la idea trascendente del poder, propia del marxismo tradicional (pertenece al Estado o a la clase dominante dueña de

---

24 De hecho, el cuerpo irrumpe como tema cardinal en las ciencias humanas y sociales hace tres décadas. Desde entonces, las reflexiones se centran en cuestionar las estructuras arcaicas occidentales que generaron un canon reflexivo sobre la corporalidad. Desde una variedad irreductible, la comprensión actual del cuerpo estalla en una multitud de sentidos, compleja y fragmentada, que se reconstruye una y otra vez, hasta el infinito.

los medios de producción), Foucault plantea una noción inmanente del poder, que indica que está esparcido por todo el espacio social (microfísica del poder) y que no se concentra en ninguna institución precisa (Estado, soberano, clase). Lo que no significa que dichas instancias no puedan apropiárselo.

Esta concepción concuerda con su enfoque genealógico que señala que más allá de las cosas no hay ninguna verdad esencial, sino (la cita es de Nietzsche y corresponde al parágrafo 123 de *Aurora*): “en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas” (citado por Foucault, 1992, p. 10). Foucault usa esta cita de Nietzsche para indicar que la historia no es una totalidad incesante que develaría la verdad del ser y de lo humano, sino un campo de fuerzas en conflicto, en el que rige el azar y los accidentes, las complejidades e intervalos. Y el cuerpo es el campo donde se registran los sucesos de la historia como la piensa la genealogía, “[que], como el análisis de la procedencia, se halla por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia” (1992, p. 15). Por eso, puede afirmar algo central para la antropología praxeológica: “El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelve), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento” (1992, pp. 14-15). El cuerpo, tanto como la verdad y el sujeto, posee una historia que lo delimita; no es solo algo biológico o natural, pues está construido socialmente en sus acciones y gestos. Incluso los impulsos más elementales, como nutrirse o reproducirse, están sometidos a regímenes que los configuran; inclusive la percepción, que parece objetiva y natural, es una construcción social:

[...] el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos —alimentos o valores, hábitos alimentarios— y leyes morales todo junto [...] nada en el hombre —ni tampoco su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos. (Foucault, 1992, p. 19)

Ahora bien, cuando surgen las sociedades industriales se produce una transformación de los saberes (lo arqueológico) y del modo de ejercitar el poder (lo genealógico); ello constituirá lo que Foucault llama una “tecnología política del cuerpo” (1996, p. 33). El propósito de *Vigilar y castigar* será examinar lo que define a esta nueva tecnología del cuerpo

que halla en la prisión uno de sus mejores artilugios. Foucault llamará *anatomía política* al estudio de esos dispositivos que se aplicarán al cuerpo. El término “dispositivo” es central, pues es la encarnación real del perenne lazo entre lo dicho y lo no-dicho, entre el saber y el poder. Esta es la definición de Foucault:

Lo que intento individuar con este nombre, es, ante todo, un conjunto absolutamente heterogéneo que implica discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones regulativas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas, en breve: tanto lo dicho como lo no-dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que se establece entre estos elementos. (Foucault, 1991, p. 128)

En *Vigilar y castigar*, Foucault llamará *disciplina* a esta nueva tecnología del cuerpo, es decir, a esos dispositivos que organizan y normalizan los cuerpos: “a lo que permite el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantiza la sujeción constante de sus fuerzas y le impone una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede denominar las ‘disciplinas’” (1996 p. 141). Su propósito es: confeccionar cuerpos dóciles, desarticulados y reformados por saberes y poderes ejercitados sobre ellos, que los penetran hasta lo más íntimo. Para ejercerla se requiere cierta distribución de los cuerpos en el espacio y el tiempo: encierro, clausura, ritmos, uniformidad.

En *La voluntad de saber*, Foucault retoma esas tesis sobre el poder disciplinario y las traslada a la esfera de la sexualidad y a lo que llamará *biopoder*, “un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (1978, p. 180), seguramente sin saber la asombrosa repercusión que tendría dicho concepto en las décadas posteriores. La cuestión de la sexualidad es central como expresión de poder soberano a un biopoder, pues permite articular dos aspectos: las disciplinas de los cuerpos individuales y las normas del cuerpo social (poblaciones): “El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie” (Foucault, 1996, p. 176). *La voluntad de saber* examinará precisamente las formas de este acceso al cuerpo; desde ahora, será un “cuerpo sexuado”. Y algo importante, el poder no funciona aquí reprimiendo o prohibiendo las expresiones sexuales; por el contrario, genera, mediante prácticas culturales y discursos concretos, los modos como experimentamos y pensamos nuestra sexualidad:

[...] los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo —en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres; lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico no se sucederían [...], sino que se ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada al desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como blanco suyo la vida. (Foucault, 1978, p. 184)

Pero si bien las relaciones de poder invaden lo más íntimo del cuerpo, si bien todo cuerpo es una reconstrucción disciplinaria y social, es también en ellos donde se torna efectiva la posibilidad de resistir a dicho disciplinamiento: “una rebelión —dirá Foucault— al nivel de los cuerpos” (1996, p. 37). Se trata de generar nuevos modos de subjetivación, otros usos de los placeres y nuevas formas de vida que significan nuevas prácticas corporales. Si en *La voluntad de saber*, Foucault desarrolla el dispositivo sexual y señala el valor que tuvo la construcción del cuerpo moderno (lucrativo, eficiente y sumiso) para la sociedad capitalista del siglo XIX, en *El uso de los placeres* (2008) y en *Las confesiones de la carne* (2019), Foucault revela otra forma de vivir el sexo, los placeres, los cuidados del cuerpo, mediante las *techné*, las cuales entre los siglos II y IV actuaron sobre el comportamiento de los sujetos y sobre las experiencias vivas del matrimonio, la virginidad, la concupiscencia y la penitencia.

¿Qué busca Foucault cuando afirma que pese a no haber un *afuera* del poder existe, sin embargo, la opción de no quedar “atrapado” en dicho poder? ¿Cómo pensar la resistencia en términos concretos, y con relación al cuerpo? La respuesta está en la última etapa de la obra foucaultiana, el llamado “periodo ético”. Así como las relaciones de poder implican, para funcionar, puntos de resistencia, las técnicas de gubernamentalidad traslucen el ejercicio de la libertad. Para regir esta libertad, las tácticas de gobierno descansan en dispositivos de veridicción, que generan discursos verdaderos, creando —con reglas y procesos específicos— juegos de verdad para diferenciar lo verdadero de lo falso. Foucault se interesa ahora en el gobierno de sí mismo, en cómo nos relacionamos con nosotros y cómo nos constituimos en sujetos éticos. Desde un examen insólito de una serie de prácticas antiguas (parresía, ascesis, examen de conciencia, confesión, etc.), Foucault plantea cómo el sujeto se gobierna gracias a un conocimiento de la verdad. Encuentra en los griegos un arte de la existencia consistente en saber cómo gobernarse: “He aquí lo que he intentado reconstruir: la formación y el desarrollo de una práctica del yo que tiene

por objetivo el construirse a uno mismo en tanto que obrero de la belleza de su propia vida” (1991, p. 234). Hacer de la vida una obra de arte; de allí que hable, en *El uso de los placeres*, de una estética de la existencia. Con ello, señala una praxis existencial cuyo valor moral ya no estriba en un código de conducta o un trabajo de renuncia, es decir, en un sistema de normas por obedecer, sino en una relación consigo mismo, con el cuerpo y el pensar basado en la creatividad (y ya no, como en Heidegger y Sartre, en la autenticidad), lo que implica una relación del sujeto con la verdad y con los otros. Foucault considera que el cuerpo ocupa un lugar central en el cuidado de sí. Esa es la forma de resistir:

Pero desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder, la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Y de golpe, aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado. (1992, p. 104)

Cuidar de sí, por eso mismo, implica establecer un lugar (un *topos* que puede ser un no-lugar, una utopía) donde la libertad se experimente. Una esfera de resistencia donde el sujeto pueda decir, como cuando el cuerpo del amado es transitado por los dedos del amante, *estoy aquí*. “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí mismo—. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”, dijo Nietzsche (1998, p. 61).

Con base en todo lo hasta aquí planteado sobre la corporalidad, se puede afirmar que el ser humano tiene una configuración ontológica única e indivisible donde mente (o alma, si se quiere) y cuerpo son *peculiaridades substanciales* que conciernen en igual medida al sujeto. Y en esta configuración, el cuerpo hay que entenderlo como un ente perfecto en sí mismo. Es más, desde una perspectiva ontológica, los procesos vitales orgánicos y psíquicos son idénticos y conciernen a una misma unidad vital, es decir, a un proceso vital unitario. Gracias a esta perspectiva, la cuestión de la relación entre cuerpo y alma, de larga historia, pierde su rango metafísico.

Finalmente, el que los humanos *vivamos en un cuerpo y seamos un cuerpo* permite vencer el clásico dualismo y nos reubica en el espacio de las mediaciones. El cuerpo, en tanto dispositivo simbólico, se asienta en un campo intermedio que puede articular diversos niveles de sentido; es

una mediación con una facultad relacional que le permite “dialogar” o facilitar el encuentro entre:

- a. los sujetos y su mundo cotidiano, dejándoles sondearlo y conocerlo, así como decirlo o expresarlo performativamente (Zarta Rojas, 2022a);
- b. lo interior y lo exterior, entre el pensamiento, los afectos, la emoción y la acción; por eso, mediante la perdurable puesta en escena (*performance*) del cuerpo se pueden comunicar, de modo concreto y permanente, múltiples sentidos;
- c. lo personal y lo colectivo, pues el cuerpo está profundamente ligado al espacio público, algo esencial para construir la subjetividad y la pertenencia a los grupos sociales (Quimbayo y Suárez, 2021);
- d. el yo y el otro, pues en la relación cara a cara —cuerpo a cuerpo— se pueden interpretar las vivencias del otro (Schütz, 1972, p. 161), y de que no podemos percibir plenamente nuestro cuerpo si no es *mediante alguien*; y finalmente,
- e. las diversas temporalidades (lo presente y lo ausente), pues la corporeidad es lo más palpable de nuestra finitud, susceptible de enfermar y morir, y que solo podemos disimular (maquillajes, cirugías), pero jamás deconstruir.

El cuerpo humano interviene, a la sazón, de modo activo en todas las situaciones biográficas del sujeto y, sobre todo, es relevante en sus sucesos cotidianos mediante su potencialidad escénica y dialógica. Se puede decir que la corporalidad humana procede como una entidad semiótica, pues representa y es representada mediante muchos lenguajes como son las acciones, movimientos, gestos, palabras, composturas, silencios y, claro está, los atuendos o adornos que lo cubren. Para la corporalidad, las palabras son fútiles; incluso siendo expresivas y significativas, ellas no eliminan las preguntas sobre el símbolo, que jamás se deja encerrar y que nos recuerda la incapacidad del lenguaje racional, que permite la existencia de mitos y otras imágenes, ensueños y poemas, que son aperturas, intentos de vincular lo Otro —siempre presente— y que el mundo antiguo ha sabido utilizar para hacer de la corporalidad no simplemente un juego corporal —lujuria—, sino sublimación, entre misterio y participación, de donde proviene lo esencial de la existencia humana. En otras palabras, el cuerpo no es una realidad indeleble, sino un complejo perpetuo de expresiones diversas que exigen ser interpretadas, pues de ningún

modo puede dejar de ser “*capax symbolorum*” (Duch, 2003 p. 291). A la par, posee una capacidad teatral y performativa que, como diría Butler (2002), es esencial para comprender la experiencia y la interacción diaria.

### **El ser humano, por ser corpóreo, es sexuado y erótico**

Para el sentido común, la sexualidad se refiere a la actividad genital, pero a veces se confunde con afecto, ternura, algunas emociones y amor. También puede referirse al imaginario erótico, a la conducta seductora, a la sensualidad, al placer, etc. Su carácter polimórfico persiste cuando se quiere un enfoque más riguroso. Basta con señalar la diferencia entre sexo y género: sexo corresponde a la diferenciación biológica entre varones y mujeres (según los órganos genitales externos); género es la categorización sexual en términos culturales, psicológicos y sociales, que se sobrepone a las distinciones biológicas<sup>25</sup>. Por otra parte, conviene tener en cuenta la diferencia entre los adjetivos sexual y sexuado. Con Marías, se aclara:

La actividad sexual es una limitada provincia de nuestra vida, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y suele terminar antes de nuestra muerte, fundada en la condición sexuada de la vida humana en general, que afecta a la integridad de ella, en todo tiempo y en todas sus dimensiones. (1970, p. 160)

De modo que, hace que seamos iguales y diversos en todas las circunstancias de nuestra existencia, desde la modulación de nuestra voz hasta la forma de andar.

La sexualidad humana es una dimensión central de lo humano, presente a lo largo de toda la vida. Comprende el sexo, las identidades y los roles de género, la sensualidad y el erotismo; el deseo, la seducción y el placer; la intimidad y el secreto, la procreación y la orientación sexual. Se vive y se expresa mediante pensamientos, quimeras, deseos, certezas, cualidades, valores, conductas, aptitudes, prácticas, roles y relaciones

---

25 Género es un concepto bastante polisémico, pues se usa en lógica, significando una idea general que ha de completarse por la diferencia específica; en gramática, donde adquiere tres sentidos: masculino, femenino y neutro. Ahora bien, aplicado a la antropología cultural surge cuando la multiplicidad de datos logrados por las ciencias experimentales y sociológicas exigía una codificación terminológica. A partir de 1975 las categorías sexo-género se asentaron, determinándose usar el término sexo para las distinciones biológicas y el término género (gender) para las diferencias socioculturales.

interpersonales. Y aunque incluye todas esas dimensiones, no todas ellas se experimentan o se expresan siempre. La sexualidad está marcada por la interacción de factores biológicos, sociales, económicos, ideológicos, políticos, educativos, culturales, éticos, reglamentarios, históricos, religiosos y espirituales.

Por eso, la definición de lo que sería la *normalidad sexual* (suponiendo que esta exista) varía según la importancia de los factores socio-culturales y religiosos involucrados. Para el investigador, también cambia según los modelos de los campos de estudio considerados y los saberes cuestionados. ¿Se debe entonces usar un concepto multidimensional? ¿Habría una definición que supere a las otras y pueda ser más pertinente? Balandier (1984) describe la sexualidad humana en estos términos:

La sexualidad humana es un fenómeno social total: en ella todo se juega, se expresa y se informa desde que comenzaron las sociedades. Obviamente es un dato de la naturaleza. Las diferencias entre los cuerpos masculino y femenino, los cambios que los afectan durante el transcurso de la vida individual, el “instinto” (término del vocabulario común) que conduce a la unión sexual y la capacidad de engendrar que resulta de esta unión impone el reconocimiento de este hecho. Pero también es evidente que este aspecto de la naturaleza humana es el que más pronto y más plenamente se ha visto sujeto a los efectos de la vida en sociedad. Se realiza sobre ella un “trabajo” al mismo tiempo que se hace sobre el cuerpo del que ella es indisociable. Lo sexual y lo corporal constituyen tanto objetos como medios; se producen socialmente y se convierten en operadores sociales, los más inmediatamente utilizables. La sexualidad es socializada; el intercambio sexual de las actividades atraviesa todo el campo de lo social y cultural; violencia y poder, símbolos y representaciones, categorías y valores se forman ante todo según el referente sexual. (p. 5, traducción propia)

*Sexualidad* no es, pues, un concepto unívoco: lo que se entiende por ella varía según los contextos; definirla es explicar el lugar que ocupa a nivel colectivo e individual. La sexualidad en parte está regida por la comunidad, vinculada a la socialización de los individuos; pero también es un hecho íntimo, psicoafectivo y corpóreo de cada persona. Depende del contexto social, histórico y cultural de una sociedad, pero también contribuye a su evolución. La sexualidad y la cultura son inseparables; los poetas tratan de describir nuestras pasiones, los juristas de definir sus reglas y los sacerdotes de controlarlas. Acercarse a la sexualidad sin prejuicios, con pensamiento ampliado y mente abierta, partiendo de las

propias lógicas de quienes están implicados en la cuestión, es una premisa clave no solo para comprender mejor lo que ha sido definido como desviación, perversión, depravación o disidencia, sino también para entender los múltiples modelos normativos, percibidos ya no como realidades naturales y definitivas, sino como construcciones sociohistóricas.

Nieto (2003) plantea tres momentos en los estudios sobre la sexualidad: a) uno, *erotofóbico*, que durante muchas décadas predominó, caracterizado por el desinterés y el predominio de una visión biomédica de la sexualidad; b) otro, *erotofílico* cuando se entiende como una construcción sociocultural y prevalece el examen etnográfico de la diversidad sexual<sup>26</sup>; c) pero como el pasado aún pesa mucho, hoy estaríamos en un período intermedio, *erotoliminal*, que mezcla enfoques tradicionales y actuales sobre la sexualidad humana: “La erotoliminalidad supone para la antropología imbricarse en un juego de tensiones que permiten, por un lado, la ocultación, y, por otro, la manifestación” (Nieto, 2003, p. 18). Así, por ejemplo, conductas como la homosexualidad se estudian y se intenta normalizarlas, mientras que otras, como la zoofilia, no solo son ignoradas, sino que incluso se las silencia.

En todo caso, hasta la década de 1950, el estudio de la sexualidad se centraba en los temas del incesto, la familia y el parentesco, el sexo y lo sagrado (Bataille, 2009). Hasta ese momento, podemos hablar de la etapa *erotofóbica*. Pero, en los años sesenta (1960), gracias al surgimiento de la cuestión feminista, a los nuevos métodos anticonceptivos, a las dudas

---

26 Hablar de diversidad sexual no debería ser problema, sin embargo, aun aceptando que no hay una sola forma de entenderla, el modo como se aplica el concepto, casi siempre, se aleja del sentido antropológico del término diversidad y no es adecuado: “diversidad sexual” indica un conjunto muy limitado de categorías sexuales: homosexualidad, bisexualidad o transexualidad; además, posee un cariz etnocéntrico, pues implica las versiones occidentales de dichas prácticas sexuales. ¿Cómo se llegó a ese sentido tan restrictivo? Tal vez responde a esa concepción biomédica inicial (erotofóbica) de la sexualidad, con categorías como desviación o perversión; así la “diversidad sexual” haría referencia a las prácticas sexuales que, aunque no se ajustaran a la norma, al no ser perjudiciales, podrían ser aceptadas. Es evidente el carácter moral de esta comprensión: la diversidad sexual se define en función de una supuesta sexualidad normal, heteronormativa. Basta con un ejemplo: cuando se habla de diversidad sexual no se contempla la heterosexualidad como parte de ella. Además, el término tiene un claro sentido reivindicativo y viene ligado al reconocimiento y a la identidad, mostrando su carácter político. ¿Qué pasa entonces con aquellas sexualidades que no generan movimientos sociales ni están asociadas a identidades grupales? Ese uso incompleto del término genera discursos globalizantes sobre la sexualidad que homogenizan y olvidan las múltiples variaciones individuales y locales de la misma; además de que oculta o silencia muchas prácticas sexuales reales.

sobre el modelo familiar tradicional y, finalmente, a la *revolución sexual*<sup>27</sup>, la sexualidad vuelve al centro de los intereses antropológicos, con un auge de trabajos que ya no se restringían al estudio de las sociedades “exóticas”. Se interesan en el amor en diversos momentos históricos, en las relaciones conyugales del pasado y se analizan los vínculos entre sexualidad, religión y lo sagrado, y hasta cierto punto, comienza la etapa *erotofílica*. Desde la década de 1980, con los estudios de género y el surgimiento de la epidemia del VIH (virus de inmunodeficiencia humana) se desarrollan nuevos enfoques, generando, para algunos, “la nueva antropología de la sexualidad” (Lyons & Lyons, 2006). Sobre todo, las reflexiones sobre el concepto de *género* han llevado a cuestionar la naturalidad de los roles y a centrarse en el proceso de construcción social de las diferencias de género. Por su parte, los análisis realizados tras la epidemia del VIH, basados en estudios cuantitativos, han contribuido a legitimar el interés de las ciencias humanas y sociales por la sexualidad. Luego, surgieron otros campos de investigación, como los estudios sobre la pornografía como fruto de su masificación, difusión y consumo gracias a las tecnologías de la información y la comunicación (Rubin, 2011).

Los debates actuales (matrimonio entre personas del mismo sexo, adopción posible para estas parejas “otras”, nuevas tecnologías reproductivas, legalización de servicios sexuales para personas con discapacidades, etc.) invitan a los investigadores a expresarse. Además, los trabajos recientes sobre las luchas LGBTIQ+, las nuevas masculinidades y la homosexualidad muestran una clara complejificación de estos temas. Y es en todo ello, donde se percibe la llamada etapa *erotoliminal*. En este complejo contexto, varias perspectivas sobre la sexualidad se enfrentan entre sí. Explicar la diversidad de enfoques teóricos y empíricos desarrollados hoy en las ciencias humanas y sociales sobre este campo de estudio, se puede organizar en torno a estas preguntas: ¿Cuáles son los cuerpos normativos que determinan las prácticas sexuales socialmente “apropiadas”? ¿En qué tipo de pactos participan los sujetos al interior

---

27 La categoría revolución o liberación sexual se refiere al cambio, profundo e integral, ocurrido durante la segunda mitad del siglo XX en Occidente, retando los códigos usuales relacionados con la moral, la conducta y las relaciones sexuales. Comenzó en la década de 1960 y su extremo desarrollo ocurrió entre 1970 y 1980, aunque sus efectos siguen. Se identifica con la igualdad sexual, el feminismo, los métodos anticonceptivos, así como la controversia social y política. Varios de los cambios de esta época hoy son normas aceptadas. Significó la reivindicación del cuerpo y su desnudez, de la sexualidad como parte integral de la existencia, refutando el rol tradicional de la mujer y del varón, y de la institución por excelencia, el matrimonio. Ha facilitado la generalización y aceptación de una amplia variedad de relaciones sexuales.

de este marco normativo? ¿Y cómo este último se configura a cambio de dichos ajustes?

Estas preguntas tienen que ver con la afirmación de Foucault (1978), explicada antes, de que la sexualidad es un lugar denso, de transferencia de relaciones de saber-poder, con lo que nos invita a cuestionar los discursos generados sobre ella. ¿En qué medida estos discursos reflejan problemas de poder? ¿Y qué formas de resistencia generan? Estas preguntas nos recuerdan, por ejemplo, problemas de salud pública ante el brote de la epidemia del VIH y cuestionan cómo las instituciones difunden las normas relacionadas con la práctica de la sexualidad, que muchas veces se convierten en el soporte de un discurso moralizante. Además, el campo de los estudios de género, al enfatizar el carácter social y cultural de la sexualidad, ha puesto sobre el tapete la cuestión de la llamada, y muchas veces rechazada, “ideología de género<sup>28</sup>”. El reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo crea marcos alternativos de crianza que cuestionan la legitimidad de las nuevas tecnologías reproductivas. Asimismo, la singularidad del espacio íntimo en el que ocurre el acto sexual plantea la pregunta sobre los métodos etnográficos usados por los investigadores para explorar este campo de estudio. Finalmente, y más allá de la metodología propia que suponen los estudios antropológicos sobre la sexualidad, parece que existe cierta reticencia a decir “desde dónde se habla”, pues los investigadores evitan evocar su propia sexualidad; y eso sin hablar de problemas de ética profesional, cuando hay informantes implicados en la investigación (Kulick, 2011).

En este amplio contexto investigativo, se requiere, desde los presupuestos antropológicos señalados antes, clarificar lo que podría llamarse una nueva antropología (transdisciplinar) de la sexualidad. Pero ello, implica antes delimitar otras perspectivas del tema:

---

28 En el campo de los estudios de género (gender studies), no se puede confundir perspectiva de género con “ideología de género”. Mientras que la perspectiva es un enfoque analítico, adoptado en investigación, políticas públicas y acciones, para tener en cuenta el análisis de los roles y desigualdades de género, la “ideología de género” es la visión particular que personas o grupos adoptan sobre las relaciones de género. Es corriente, en los estudios de género, considerar las “ideologías de género” como un objeto de estudio o una variable analítica, pues ella, asumida consciente o inconscientemente, influye en los juicios, conductas y relaciones sociales. Últimamente se usa el término “ideología de género” de modo desdeñoso, sobre todo, aunque no de forma exclusiva, por sectores conservadores, para referirse a las ideas políticas favorables a la igualdad de género y la libertad sexual, creyendo que oculta un proyecto orientado a la destrucción de la familia y de la sociedad fundada sobre un hipotético “orden natural”.

- a. Desde lo *biológico*, la sexualidad se refiere a las funciones de diferenciación sexual y reproducción. Este enfoque es también el de la fisiología y, en cierto modo, de la psicología experimental. Aquí la sexualidad es una función entre otras: el hambre, la sed o el sueño. Reducida a un impulso corporal por satisfacerse, la sexualidad no aparece, sin embargo, como necesidad primaria y vital de un individuo.
- b. La *etología humana* también tiende a reducir la sexualidad a conductas que expresan necesidades innatas. Así, el apego sería una relación social instintiva; aparece como una noción fundamental pues es uno de los vínculos sociales más profundos que conforman el núcleo relacional; de hecho, la capacidad de relacionamiento depende de la calidad de los apegos a los que se ha estado sujeto durante la primera infancia.
- c. Desde lo *filogenético*, la sexualidad tiene significados que se tornan más complejos a medida que uno sube en la escala zoológica. El control hormonal aparece en los vertebrados y en algunos invertebrados, a los cuales se superponen las disposiciones cerebrales de los mamíferos que introducen una libertad de elección y permiten a los humanos cruzar la distancia de lo imaginario y simbólico. El ser humano puede liberarse, total o parcialmente, de los límites naturales, sobre todo los de la perpetuación de la especie. Así, el ser humano se diferencia de otros animales por su independencia ante las leyes de la naturaleza.
- d. La *psicología* señala que la sexualidad es el conjunto de fenómenos relacionados con el sexo, así como las diversas modalidades de satisfacción sexual que pueden fijarse genéticamente, aprenderse y, generalmente, están moduladas por las reglas sociales. La especie humana comparte con otras especies la posibilidad de la reproducción que permite el cruce y la combinación de genes. Introduce diversidad y crea novedad en la renovación. Pero lo más interesante es que este encuentro con el “otro” habilita, en la especie humana, las bases de un desarrollo cultural y social, y el desarrollo del lenguaje. Por eso, encuentro y deseo están en el centro de la experiencia humana.
- e. Desde la *antropología cultural*, la sexualidad aborda la cuestión de la filiación, central en la ley simbólica que maneja el comportamiento sexual. El matrimonio es una regulación social para

la sexualidad humana, que implica el registro de descendientes dentro de un sistema de parentesco. La prohibición del incesto representa el punto de encuentro de lo sexual y lo social, y Lévi-Strauss (1969) considera esto el momento decisivo de la transición de la naturaleza a la cultura.

- f. Desde lo *sociológico*, bastante cercano a lo antropológico, el interés parece estar más en el rol de la familia, sus creencias, su estilo educativo, su evolución histórica y cultural. Otros elementos que modulan la expresión de la sexualidad son, entre muchos, la influencia geográfica o física de los territorios, las tribus urbanas y los grupos de pares, con sus rituales de iniciación o de paso, sus códigos y valores simbólicos, etc.
- g. A nivel *económico*, lo sexual se asocia a menudo con el poder y el dinero<sup>29</sup>. En un contexto diferente, Lévi-Strauss (1969) ya había enfatizado el valor como moneda de cambio de las mujeres, en la medida en que, en el sistema matriarcal, la capitalización de las mujeres aseguraba la descendencia y la prosperidad de un clan. Lejos de esas consideraciones antropológicas basadas en el intercambio y la base de lo social, se puede señalar que, a lo largo de los siglos, el mercado sexual sigue siendo fuente importante de ganancias.
- h. La *moral*, la *religión* y el *derecho* han jugado un rol fundamental en la comprensión, muchas veces limitada, por no decir desviada, de la sexualidad. El sujeto se halla sometido a varios factores que confluyen en la exigencia de identidad personal, que exige cualidades morales y políticas, así como cumplimiento de normas legales. En todo caso, estos tres factores condicionan la comprensión y la práctica de la sexualidad.
- i. Los *medios de comunicación* masiva y la publicidad se encargan de difundir estereotipos sexuales y de comercializar el sexo. Pero también hay que tener en cuenta que el acceso al mundo de lo virtual y la tecnología en red se han vuelto una forma de

---

29 Al respecto es significativa esta afirmación de Balandier (1984): “El poder, especialmente en sus formas tradicionales, es impensable sin referencia a la sexualidad. Está en juego en las relaciones entre los sexos: el control de las fuerzas vitales y de estos operadores sociales que son las mujeres lo fundamenta desde el comienzo. En las sociedades antropologizadas, sigue asociada con la capitalización de esposas y derechos matrimoniales, medios de reproducción y producción, medios para multiplicar ‘aliados’ y dependientes. Más allá de eso, es el titular de la soberanía que define a la persona por su relación con la sexualidad” (p. 10, traducción propia).

incrementar los lugares de reconocimiento sexual más allá del cuerpo orgánico, con la invención de una corporalidad virtual, capaz de interactuar con un otro también sexuado.

Esta ha sido una aproximación interdisciplinar al concepto de sexualidad humana. Este concepto aparece relacionado con otras nociones, como la relación entre la naturaleza y la cultura, o entre lo biológico y lo espiritual. Por otra parte, la sexualidad es inseparable del deseo que preside el encuentro que realiza una “unión sagrada” entre uno mismo y el otro, entre un yo en construcción (en busca de su identidad) y otro (forastero y exótico) que puede reafirmar al sujeto o ponerlo en peligro. La necesidad de la ley simbólica adquiere aquí todo su sentido, pues el sujeto también hace parte de una filiación (social y simbólica). Esto inscribe al individuo y sus acciones en un corpus social más amplio. De ahí que, en la cultura occidental, lo sexual y lo social/político que parecían inicialmente de un orden diferente, de hecho, están relacionados y son indispensables entre sí. Este par puede compararse con otros pares de antagonistas como el instinto<sup>30</sup> y la ley, lo biológico y lo espiritual y, por supuesto, lo natural y lo cultural.

Ahora bien, si se quiere comprender los procesos cardinales que subyacen en el comportamiento sexual humano y explicar las razones que contribuyen a su diversidad, conviene comenzar con la afirmación de Wunsch (2014):

Cuando se realiza una síntesis de todos los datos científicos actuales, cuando se reúne el conocimiento en neurociencias (el estudio del sistema nervioso), en etología (el estudio del comportamiento animal), en etno-antropología (el estudio de las diferentes sociedades humanas), en psicología e historia, y uno confronta todos estos datos entre sí, aparecen dos modelos principales que pueden explicar los comportamientos sexuales. En los mamíferos no primates, como los roedores, la sexualidad es principalmente copulatoria. Es esencialmente un “comportamiento

---

30 Los experimentos de los últimos años permiten concretar los rasgos neurobiológicos del instinto y algunas de las interacciones entre lo biológico y lo ambiental. En particular, es posible resaltar el desarrollo de precálculos neurales en el origen de las secuencias innatas (como los reflejos); igualmente la casi imposibilidad de pre-cablear en el sistema nervioso representaciones cognitivas complejas, así como la importancia de los diversos tipos de aprendizaje, incluidos aquellos restringidos por la estructura del cerebro o el entorno. El instinto se materializa en el sistema nervioso en forma de conexiones neuronales específicas, guiadas por gradientes moleculares. El ejemplo típico son los reflejos.

reproductivo”. Por otro lado, en los mamíferos que tienen un cerebro altamente desarrollado, es decir, delfines y homínidos (orangután, chimpancé, ser humano), la sexualidad se caracteriza sobre todo por la búsqueda de recompensas eróticas, es decir, simplificando, por la búsqueda del placer. No se trata realmente de un “comportamiento reproductivo” sino más bien de un “comportamiento erótico”. (pp. 9-10, traducción propia)<sup>31</sup>

Desde el inicio de la ciencia moderna, a fines del siglo XIX, los principales investigadores, médicos o sexólogos han afirmado la existencia de un instinto reproductivo en los seres humanos. Por ende, la única conducta sexual natural era el coito vaginal, que permite la fertilización; otros comportamientos (masturbación, sodomía, homosexualidad) fueron considerados una desviación del instinto o una patología. Pero, desde comienzos del siglo XX, diversos estudios sobre la sexualidad de los primates (etología), así como de los humanos (etnología, historia y neurociencias), han acumulado datos que no son muy compatibles con la afirmación de la primacía del instinto reproductivo en los homínidos.

A un nivel meramente teórico, sobre todo para el ser humano, habría que responder ciertas preguntas indiscutibles (por su presencia en la cotidianidad existencial) para admitir la hipótesis de la existencia de un instinto reproductivo:

- ¿Qué es el placer sexual y cuál es su función?
- ¿Qué papel cumple el régimen de recompensas y sanciones en la sexualidad?
- ¿Qué diferencia existe entre el goce corporal placentero causado por una caricia y el placer erótico generado al estimular una zona erógena?
- ¿Por qué razón buscar placer corporal agradable (como las caricias) no se considera algo relacionado con la orientación sexual, en tanto que desear placer erótico sí se considera inherente a la orientación sexual?

---

31 Muchos podrían discutir el valor dado acá al placer en la conducta sexual humana porque se cree que, aunque haga parte de la sexualidad, el placer erótico no es concluyente en su constitución (sería algo secundario), siendo más bien las hormonas, un instinto, estímulo o libido lo que ordenaría nuestra sexualidad. Tal vez porque la noción de placer, en la cultura occidental, evoca algo “sulfuroso” (demoníaco) y que recién se comienza a estudiar el placer desde un punto de vista científico, por lo que antes no contábamos con datos confiables sobre los sistemas cerebrales de aversión y recompensa, para formular modelos válidos de conducta sexual.

- Si existe un instinto reproductivo que encauzaría las actividades sexuales hacia la heterosexualidad y el coito vaginal, es decir, si el ser humano es “naturalmente” monógamo y heterosexual ¿por qué son necesarias las restricciones culturales?
- Si este existe, ¿dónde se ubica en el cerebro? ¿Cómo se ajusta en el sistema nervioso?
- Si la testosterona es la hormona del comportamiento sexual, ¿cómo afecta la actividad motora? ¿Cómo ella provoca los besos, la felación o el coito vaginal o anal?
- A nivel neurobiológico, ¿qué es el amor y cuál es su función?
- ¿Cuáles son los dispositivos de la adicción sexual y cuál es su causa?
- Y, finalmente, una pregunta primordial para lo humano, ¿cuál es el papel y la importancia del aprendizaje en la sexualidad?

Ante estas y otras preguntas, los investigadores dan explicaciones de este tipo: el aprendizaje perfecciona al instinto, optimizando la conducta sexual; la función del amor es emparejar a la mujer y al varón, para que ambos cuiden de los hijos; el beso intensifica la excitación sexual facilitando el coito vaginal; las caricias sensuales son preámbulos a las actividades eróticas, etc. Además, como la fertilización orientada por el instinto reproductivo era el patrón referencial, con frecuencia se recurría a lo patológico para explicar las acciones sexuales no reproductivas: la masturbación sería un vicio moral; la homosexualidad una rareza genética, un desequilibrio hormonal, un trastorno del desarrollo o una inversión del instinto; la bisexualidad sería una etapa de inmadurez temporal, como una transición entre la heterosexualidad y la homosexualidad; la sexualidad grupal procedería de perturbaciones psicológicas; la sodomía sería una perversión; y las actividades sexuales entre especies diferentes serían una enfermedad. Pero la mayoría de estas explicaciones son difíciles de verificar o son muy imprecisas, y no todas han sido confirmadas por análisis etológicos o etnológicos. Asimismo, este acervo de explicaciones ha generado un modelo explicativo de la sexualidad humana demasiado complicado: una hipótesis radical, fundada en el instinto y las hormonas, que explica pocos hechos, y que hay que completar con justificaciones *ad hoc* para cada uno de los otros muchos hechos sexuales inexplicables. Por eso, se puede concluir que el modelo de un “comportamiento reproductivo” en los primates, no explica bien las actividades eróticas diferentes

del coito vaginal, luego hay que suponer una evolución del comportamiento sexual y reproductivo (Wunsch, 2014, p. 55).

Es un hecho que la conducta sexual de los mamíferos evoluciona gradualmente: de lo copulativo heterosexual en los no primates (sexualidad reproductiva), a lo sensual en los homínidos (sexualidad erótica), que se transforma en el ser humano en una variedad compleja de acciones eróticas y deseos sexuales afectados por los procesos cognitivos y el contexto cultural (sexualidad cultural). Se trata de la transición de un comportamiento instintivo a una conducta aprendida: de lo natural a lo cultural<sup>32</sup>.

Ahora bien, la principal evolución tocante a la cognición es el mayor desarrollo del neocórtex y de la corteza prefrontal. Esto, en el ser humano, permite perfeccionar procesos cognitivos complejos: planificación, abstracción, simbolización, originando el desarrollo de valores, creencias y morales, elementos que alterarán tanto el proceso como la expresión del comportamiento humano. Lo cultural influirá en las conductas y deseos sexuales, al crear contextos sociales que modifican el aprendizaje sexual. Wunsch (2014) imagina cómo sería la cuestión de no haberse producido esta evolución de lo natural a lo cultural y caricaturizando, lo expresa así:

Simplificando al máximo, si la sexualidad humana siempre estuviera controlada por los mismos factores que entre los roedores y los mamíferos estacionales, 350 días al año no habría actividades sexuales, ni deseos, ni fantasías. Todo sería inhibido por las hormonas. Y solo durante la “temporada de reproducción”, que dura en promedio un trimestre, solo habrá 5 días de actividades copulatorias por ciclo de celo. Obviamente no habría besos, caricias, felaciones, cunnilingus, caricias sensuales ni paseos románticos ... Caricaturizando, durante el período de celo, el hombre daría un estímulo en la cadera de la mujer que automáticamente se pondría en la posición de lordosis y permanecería inmóvil. El hombre la penetraría, eyacularía, y en menos de un minuto o dos, la cópula terminaría. (pp. 70-71, traducción propia)

32 Lo que identifica a la cultura y la diferencia de la naturaleza es el artificio, la costumbre, lo convencional. La cultura es una institución humana, donde interviene una voluntad, o, al menos, unos propósitos de sentido: la cultura es un universo donde se precisan reglas y valores, que, por ser relativos a la praxis humana, son “víctimas” de su versatilidad: la cultura es asimismo el mundo de la variedad de creencias, de la inestabilidad de las pasiones, e inclusive, del contrasentido de las decisiones humanas. Al contrario, la naturaleza se manifiesta como una realidad definida por la constancia, la estabilidad y la regularidad.

Si la perspectiva evolutiva de la actividad sexual es fácil de interpretar, las culturas pueden explicar el sentido de la conducta sexual de una forma diversa y a veces conflictiva. En el ser humano, el erotismo (algo cultural) actúa como nuevo principio estructurante: si el contexto lo permite, la tendencia más natural será entonces que, a medida que transcurren las experiencias sexuales, las actividades eróticas se vuelvan más propias, distintivas, conscientes y deliberadas. Paradójicamente, en los seres humanos, la anatomía y la fisiología de la reproducción son innatas, mientras que la conducta que la permite es adquirida. Así, la reproducción, que es esencial para la conservación de la especie, se convierte en el ser humano en un efecto indirecto del deseo y la búsqueda de satisfacciones eróticas.

Por todas estas razones, las sexualidades humanas son diferentes de la sexualidad de otros mamíferos: la conducta humana depende más de la cognición y, sobre todo, de la búsqueda de emociones positivas (placer, goce, ternura, complicidad, fantasía, romanticismo, disponibilidad, confianza, afecto expresivo, amor incondicional, entre otros). A diferencia de la sexualidad de otros animales, las sexualidades humanas vienen cargadas de afectos, voluntades, valores, símbolos y significados culturales. Y ello, porque según Rubin (1975),

La sexualidad biológica en sociedad deja de ser tal, transformándose en sexualidad activamente humana [...] De todo ello se desprende que para los construccionistas sociales comprender la sexualidad significa transformarla de sentido. Pasar de un sentido de interpretación biológica, a un sentido de interpretación socioantropológica. La sexualidad, como el trabajo y el ocio, como la gastronomía y las composiciones musicales, y, en general, como todo lo que acaece en sociedad, forma parte de un repertorio que surge como producto del quehacer polivalente humano... El significado de las conductas sexuales es resultado de la organización social... De hecho, la construcción social y cultural de la sexualidad proporciona herramientas de interpretación que horadan conceptualizaciones que quisieran ser fijas y estables. Así, se pasa de la perversidad sexual a la diversidad sexual. De la hipocresía de la doble moral, al reconocimiento de lo plural. Un nuevo diapasón afina la sexualidad. (pp. 33-34, traducción propia

Y aquí hay que aclarar la diferencia sexo-género<sup>33</sup>. Mathieu (1989) plantea las formas de pensar sobre las relaciones entre sexo y género en las diversas sociedades. ¿Cuál es la real diferencia entre los cuerpos sexuados y los sujetos socialmente construidos? Corriendo el riesgo de deformar su planteamiento, muy sutil para ser resumido, los tres modos de conceptualización que identifica son los siguientes: modo I, donde sexo y género están tan relacionados que el sexo asigna el género: nacer masculino implica que juegues el rol de un varón con todos los atributos de virilidad que la sociedad le asigna. Y lo mismo ocurre, *mutatis mutandis*, para las mujeres. Cualquier transgresión de este modo, desde lo religioso, es pecado; desde lo médico, como una patología; y desde lo legal, a veces como un delito. Como siempre que se presenta una diferencia irreductible, hay una jerarquización. Ahora bien, como señala Lamas (2000):

El género produce un imaginario social con una eficacia simbólica contundente y, al dar lugar a concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y feminidad, es usado para justificar la discriminación por sexo (sexismo) y por prácticas sexuales (homofobia). Al sostenimiento del orden simbólico contribuyen hombres y mujeres, reproduciéndose y reproduciéndolo. Los papeles cambian según el lugar o el momento, pero, mujeres y hombres por igual son los soportes de un sistema de reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas. (p. 4)

En el modo II, por el contrario, es el género el que prevalece sobre el sexo y, si alguien se declara (o se le declara) mujer, aunque sea anatómicamente varón, desempeñará el papel de mujer, con la mayoría de los atributos que la sociedad confiere a una mujer. Finalmente, en el modo III, el sexo anatómico es irrelevante. Solo cuenta el género que, siendo socialmente construido, puede ser deconstruido, dando a los individuos la oportunidad de cambiar cuando lo deseen, e incluso, de inventar otros nuevos géneros. Este modo corresponde al pensamiento *queer*.

La tradición religiosa monoteísta (modo I) considera no solo que existen dos sexos, sino también que cualquier transgresión de este orden natural, es un pecado. Pero, la no concordancia entre sexo y género, e

33 En inglés el género es "natural", pues remite al sexo de los seres vivos, ya que los objetos no tienen gender, luego son "neutros". En cambio, en castellano, el género es "gramatical" y a los objetos (asexuados) se les nombra como femeninos o masculinos. Ahora bien, en los llamados "estudios de género" se ha replanteado el sentido de gender para aludir a lo cultural y así diferenciarlo de lo biológico, lo cual no deja de generar confusiones.

incluso la posibilidad de un tercer sexo social, atraviesan —de modo subterráneo— las sociedades más centradas en la relación entre estos dos conceptos. Esta puede ser la razón por la cual, bajo el impulso del feminismo radical que desafía el orden jerárquico de los sexos y la obligación de la heterosexualidad reproductiva en el matrimonio, otras sexualidades están repentinamente “saliendo del armario” y resultan ser tan numerosas como diversas y complejas.

El ser humano es, entonces, deseo, voluntad y libertad en una cotidianidad activa; se puede decir que se afirma a sí mismo, impulsado por múltiples deseos, mediante el poder de su voluntad en una disposición libre para realizarse; y en ello las emociones y pasiones juegan un rol fundamental, pues caracterizan su base originaria. Ahora bien, este principio de la sensibilidad humana es ambivalente dado que nuestros sentimientos están encarnados en el cuerpo, pero se traducen también en la voluntad interior. Conjugando deseo apasionado y esfuerzo racional (junto a un deseo de civilidad), el ser humano actúa. La sociedad le ofrece un espacio donde expresa su energía y su deseo de realizarse, satisfaciéndose a sí mismo y disfrutando el placer que le otorgan la sexualidad y la sociabilidad. La sexualidad no es un mero atributo, es una forma de ser de la persona humana.

El cuerpo manifiesta a la persona, le permite entrar en relación personal con el mundo, con los demás y consigo mismo. Revela y manifiesta la persona, por eso los lenguajes del cuerpo son significativos: las acciones corporales son acciones de la persona humana; de ahí que trivializar el cuerpo es minimizar a la persona. El ser humano es primero cuerpo y, en segundo lugar, es cuerpo sexuado. Y a diferencia de los demás animales, puede configurar su comportamiento sexual, pero dado que este entra en relación con derechos y singularidades de los otros, se requiere un acuerdo social que regule estas conductas.

La pregunta por el ser humano, que desde el siglo XVIII, con Kant, y luego con Feuerbach, en ocasión del giro antropológico de la filosofía moderna, se ha colocado en el centro de la reflexión filosófica, implica hoy saberes muy específicos, pues ya no se busca tanto saber *qué es* el ser humano en abstracto, sino *quién es* en su peculiaridad irrepetible. Pues bien, esa individualidad supone el cuerpo, y acoge al sexo y al género. Desde muchas disciplinas y por múltiples cuestiones culturales y sociales, la pregunta por la sexualidad es importante<sup>34</sup>.

---

34 Es preciso decir que, se ha hecho poca filosofía sobre el cuerpo y mucho menos sobre la sexualidad. Y, sin embargo, muchas cuestiones dependen de ellas: identidad personal, homosexualidad,

Ahora bien, sin insistir en las múltiples condenas (Platón, Agustín, incluso Epicuro y Spinoza), sobre todo de inspiración religiosa, es innegable que los filósofos han manifestado bastante reticencia a filosofar sobre la sexualidad. De todos los clásicos, solo Montaigne habla de ella con la libertad, profundidad, ligereza y humor que requiere: “Cada una de mis partes es tan mía como cualquiera otra, y ninguna otra me hace más propiamente hombre (o mujer) que ésta” (2007, p. 1264). Incluso él, tan desvergonzado según muchos, expresa cierta vergüenza: “¿Qué ha hecho a los hombres el acto genital, tan natural, tan necesario y justo, para no atreverse a hablar de él sin vergüenza, y para excluirlo de las conversaciones serias y ordenadas? (p. 1264). Es que en la sexualidad existe una ambivalencia esencial: “De la misma fuente de los deleites surge algo amargo que en medio de las flores produce angustia” (Lucrecio, citado por Montaigne, 2007, p. 1015). El sexo nos calla, y eso es lo que Montaigne, con expresiones inventivas y gustosas, subraya:

Para Sócrates el amor es deseo de generación por medio de la belleza [ésta es una referencia a El Banquete de Platón, 204-208]. Y, considerando muchas veces la ridícula titilación de este placer, los absurdos movimientos atolondrados y aturcidos con que se agita a Zenón y a Cratipo, la rabia insensata, el rostro encendido de furor y de crueldad en el más dulce acto de amor y, después la altivez grave, severa y extática de una acción tan loca, y que se hayan puesto juntas y entremezcladas nuestras delicias y nuestras inmundicias, y que el supremo placer participe de lo transido y de lo quejoso, igual que el dolor, creo que es cierto, como dice Platón, que el hombre ha sido hecho por los dioses a modo de juguete, y que la naturaleza, por burla, nos ha dado la más turbia de nuestras acciones como la más común, para así igualarnos y equipararnos, locos y sabios, hombres y animales. Cuando imagino en esta situación al hombre más contemplativo y prudente, lo tengo por un impostor al hacerse el prudente y el contemplativo. (2007, p. 1310)

Lógica no de la necesidad, sino del deseo y de lo imaginario, nunca de lo real. Porque nuestros deseos y placeres, incluso los más corporales, solo son válidos para nuestra identidad personal, única e irrepetible. Se trata del erotismo de la imaginación, de la fantasía, de lo imaginario:

---

géneros, diversidad sexual, relacionalidad —como raíz de la convivencia—, composición del amor y la familia, filiación, conyugalidad, feminidad, masculinidad, paternidad, maternidad, fraternidad, entre otras.

“Cuando nos representamos que las cosas son respetabilísimas, desnúdalas, comprueba su escaso valor y acaba con el cuento que las hace majestuosas”, decía Marco Aurelio (2003, VI, p. 13). Montaigne, en cambio usa la imaginación para ampliar el deseo y el placer, por eso dice que cuando uno envejece “es mejor avivarlo y sostenerlo con cierto arte, y hacerle recobrar por medio de la fantasía el deseo y la alegría” (2007, p. 1334).

Todo esto lo supera Schopenhauer, quien considera a la sexualidad como la expresión misma de la voluntad de vivir. Pocos filósofos han dado tanta importancia a lo sexual en la condición humana: el sexo es a la voluntad, lo que el cerebro al entendimiento, pues “intelecto y cerebro son uno, de igual modo que el sistema genital y el más violento de todos los deseos son uno” (2010, p. 433). Se trata de la voluntad de vivir, para él la *paráfrasis* del cuerpo, en su estado más bruto, del “centro invisible de toda conducta y toda actividad” (p. 558). Para Schopenhauer, la respuesta a la pregunta ¿qué es un ser humano?, es simple: “Un instinto sexual concreto” (p. 559). Entonces, ¿para qué el amor? Porque este añade al mero instinto sexual la elección de un *otro* concreto; es una “trampa de la naturaleza”, una ventaja selectiva para generar uniones favorables para la especie. Comte-Sponville (2014) afirma: “Misántropo o misógino (y misántropo quizás porque primero es misógino), Schopenhauer, con todo el talento que es el suyo, no hace más, en este ámbito, que racionalizar su incapacidad para disfrutar y alegrarse: su incapacidad para amar” (p. 132).

Feuerbach es más positivo y enérgico, pues está convencido de que “la verdadera alegría de vivir es la verdadera religión” (2009, p. 388). Su crítica de la religión como alienación incluye una apología del placer, la alegría, la sexualidad y el amor:

No se puede separar el placer de la materia. Por decirlo así, el placer material no es más que la alegría que la materia experimenta a propósito de sí misma, su confirmación por sí misma. Toda alegría es confirmación de uno mismo, todo placer es manifestación de fuerza, es energía. Toda función orgánica en estado normal está unida a la voluptuosidad; hasta la respiración es un acto voluptuoso, que sin embargo no es experimentado como tal, porque es un proceso ininterrumpido [...] El franco y sincero reconocimiento de la materialidad sensible, el que no es hipócrita, es el reconocimiento del goce de los sentidos. (p. 364)

Por eso, y porque el ser humano está en el centro y la cumbre del pensamiento feuerbachiano, “la carne y la sangre son la vida, y

únicamente la vida es la realidad del cuerpo. Pero la carne y la sangre son nada sin el oxígeno de tu sexualidad” (p. 140).

Y Nietzsche, que escribió mucho sobre el amor y poco sobre el sexo, sin embargo, es claro:

El fundador del cristianismo [...] a veces semeja con su método a ese dentista que quiere curar todo dolor mediante la extracción del diente; así, por ejemplo, al combatir la sensualidad con el consejo: “Si tu ojo te escandaliza, arrácatelo”. Pero todavía queda sin embargo la diferencia de que ese dentista al menos logra su meta, la ausencia del dolor en el paciente, por supuesto de tan burda manera que resulta ridículo, mientras que el cristiano que siga ese consejo y crea haber matado su sensualidad, se engaña: ésta pervive de una inquietante manera vampírica y le tortura bajo disfraces repugnantes. (2009, II, párr. 83)

¿Se trata de desculpabilizar la sexualidad? Nietzsche que se jactaba de no haber sentido nunca el deseo y cuya vida sexual parece haber sido pobre, que no es un libertino ni mucho menos un hedonista, vio el egoísmo presente en la sexualidad, pero afirma también, y aquí es profundo, que ella puede reunir el egoísmo y el altruismo, el disfrute y la benevolencia; por eso es el corazón activo de la ética, mientras que el altruismo aparentemente desprendido, es solo la ficción de una moral destructora. El cuerpo es lo primero y es un cuerpo sexuado, por eso la sexualidad antecede a la afectividad, a la que posibilita:

¿Hay derecho a llamar enemigo al Eros? Las sensaciones sexuales, tanto como las de piedad y adoración, tienen de especial que al experimentarlas el hombre hace bien a otro hombre por placer; no se encuentran ya tantas de estas disposiciones en la naturaleza. (Aurora, Nietzsche, 2011, I, párr. 76)

Y el lenguaje poético, sutilmente, sabe expresar esta complejidad. Basta con recordar la *Rima X*, de Gustavo Adolfo Bécquer (1995), una oda al éxtasis sexual. Si no, ¿qué átomos del aire van a palpar e inflamarse?:

Los invisibles átomos del aire / en derredor palpitan y se inflaman;  
el cielo se deshace en rayos de oro;/ la tierra se estremece alborozada;  
Oigo flotando en olas de armonía / rumor de besos y batir de alas;  
mis párpados se cierran... ¿Qué sucede? ¿Dime? / ¡Silencio! ¡Es el amor,  
que pasa!

No es extraño que la filosofía haya tenido una relación, al tiempo de amor y odio, con la sexualidad, pues la ha comprendido tanto como la ha malinterpretado. En todo caso, no se puede juzgar una filosofía por no haber considerado cosas que en su momento eran desconocidas o difíciles de comprender. Lo que si se pudiera esperar, es que la posteridad hubiera aumentado el saber sobre una cuestión tan crucial, pero la realidad lo desmiente. Tal vez hoy, con el aporte de las disciplinas humanas y sociales, se pueda remediar.

### **Vivir hoy la sexualidad supone la diversidad sexual**

La noción de deseo<sup>35</sup>, que recorre toda la filosofía, desde Platón hasta Deleuze, pasando por Spinoza y muchos más, ha sido considerada por la filosofía clásica como incierta y contradictoria. Desear es buscar satisfacción, pero además es insatisfacción y sufrimiento. En tanto que la privación (esfera del rol social) es impulsiva pero limitada, el deseo (lugar del sujeto) es ávido e ilimitado; por lo que parecemos forzados a nuestros deseos y, por ende, incapaces de lograr la felicidad. ¿Acaso por ello las escuelas filosóficas antiguas fundaron la filosofía como “estilo o forma de vida”, como aquello que podría enseñar a regularizar nuestros deseos y a vivir con ellos?

El animal tiene impulsos que lo empujan a querer una u otra cosa. Pero solo se preocupa por sus necesidades biológicas, por lo que le es vital. Quiere seguir existiendo y debe luchar contra la entropía, que es una ley de la naturaleza. Sin embargo, no se puede luchar directamente contra una ley natural; solo se pueden compensar sus efectos, y es este esfuerzo de compensación el que está en el centro de los impulsos biológicos. Esta es la razón por la que la necesidad puede esquematizarse como un círculo que gira sobre sí mismo. Este ciclo de necesidad (necesidad-excitación pulsional-esfuerzo por aplacar la excitación-satisfacción) refleja el rasgo fundamental de todos los seres vivos: en una naturaleza en constante cambio, el ser vivo lucha por mantener su organización, su organismo. En el animal, esta lucha es difícil, no está libre de sufrimiento, pero es simple porque la forma en que el animal satisface sus necesidades está preprogramada por su naturaleza.

---

35 Del lat. desiderium (deseo) y ésta del verbo desiderare (desear), compuesto por el prefijo “de-” y la palabra “sidus, sideris” (estrella, constelación). El verbo latino puede venir de la expresión “de sidere” (fuera de las estrellas), en la acepción de “extrañar, echar de menos” o literalmente “esperar a lo que las estrellas nos traigan”; y, en sentido figurado, “buscar, desear”.

La apertura de la conciencia temporal y reflexiva en el ser humano cambiará la relación que mantiene con sus propios impulsos. El ser humano es capaz de imaginación. Salimos del estrecho ciclo de las necesidades naturales porque somos capaces de pensar en lo que no es: nuestra conciencia nos permite abrir el campo de las posibilidades. La imaginación permite así que la voluntad humana vaya más allá del marco estricto de la satisfacción de necesidades. Ahí radica todo nuestro poderío y todo nuestro drama: deseamos lo imposible. El poder reside en el hecho de que, al querer lo imposible, el ser humano puede entrar en crisis. Esta crisis consiste en tomar conciencia de que el objeto del deseo está demasiado lejos y en buscar los medios para hacerlo posible. Convertir lo imposible en posible y lo posible en realidad es el poder del deseo humano. El drama es que, con la apertura de la imaginación, ya no hay límites naturales para el desarrollo del deseo: “Nuestra sensibilidad es un abismo sin fondo que nada puede colmar” (Durkheim, 2012, p. 215). El deseo humano adquiere entonces una forma espiral: la emoción experimentada no vuelve idéntica sí misma, pues nuestra imaginación nos impulsa más allá de lo que somos. Es fácil entender así qué la felicidad sea un problema para el ser humano.

Por lo tanto, el deseo humano nunca es solo deseo de esto o aquello, porque en lo más profundo de sí mismo, el ser humano tiene un solo deseo: florecer, realizarse, llegar al final de sí mismo y de sus potencialidades. Pero mientras el ser humano no haya logrado su realización, la experiencia fundamental vital, es la de la privación (sentir en sí mismo la falta de algo esencial). El ser humano comienza su vida consciente con la experiencia de una doble impotencia: por un lado, no sé lo que soy; por otro lado, experimento mi debilidad, mi vulnerabilidad. Por lo anterior, es que el deseo de ser se convierte rápido en el deseo de encontrar un modelo, es decir, alguien que sea lo que deseamos ser. El problema del contagio mimético es que, cuando uno se hace adulto, e incluso durante la infancia, el ser humano compite con sus semejantes para encarnar ese modelo mimético; es lo que llamamos rivalidad que puede llegar a generar violencia a nivel de toda una sociedad. Para René Girard<sup>36</sup>, es

---

36 Su principal aporte antropológico está en la teoría mimética que consiste en la afirmación de que somos seres miméticos, incluso antes que seres racionales: “Los hombres se influyen unos a otros, y, cuando están juntos, tienen tendencia a desear las mismas cosas, no sobre todo debido a su escasez, sino porque, contrariamente a lo que piensan muchos filósofos, la imitación comporta también los deseos. El hombre busca hacerse un ser que está esencialmente fundado sobre el deseo de su semejante” (Girard, 1996, p. 23).

la principal violencia, la más peligrosa: “Cuando es imitado un ademán de apropiación, esto significa sencillamente que dos manos se tienden simultáneamente para tomar el mismo objeto: el conflicto no puede dejar de surgir” (1984, p. 204).

Ahora bien, la vida transcurre en sociedad; y la sociedad intenta regular dichos conflictos, y lo hace, entre otras formas, recurriendo se vio a la moral y el derecho. De hecho, la moral requiere que nos determinemos a nosotros mismos, que optemos no de acuerdo con lo que es bueno o malo, sino conforme otro par de opuestos “abstractos”: el bien y el mal, que pueden entrar en conflicto con nuestro deseo de vivir y ser felices<sup>37</sup>. Según Bergson (1997), el análisis filosófico de la moralidad se resume en que el sentimiento de obligación moral tiene dos fuentes diferentes:

- a. La presión social (fuente de la moral cerrada). Esta moralidad se centra en la necesidad de preservar el equilibrio y el poderío de un grupo social (familia, tribu, nación, iglesia). Para ello, se inculcan en el sujeto unos valores indiscutibles que le permitirán identificarse con su grupo. En el centro, no hay humanidad, sino una sociedad particular que impone a los individuos valores comunes para seguir siendo poderosos ante otras sociedades. Bergson (1997) está de acuerdo con Kant en que la moralidad cerrada se centra en los intereses del grupo social y, por lo tanto, en las inclinaciones animales del ser humano.
- b. La conciencia espiritual del ser humano (fuente de la moral abierta). En la moral abierta, ya no es el grupo el que impulsa el juicio moral, sino la conciencia de universalidad, de la totalidad. Lo que constituiría nuestra humanidad sería nuestra capacidad para actuar como personas prudentes o morales.

Pero resulta que el deseo erótico cruza nuestra existencia y cualquier antropología filosófica tiene que abordarlo como problema que nos constituye sin que sepamos qué es ni adónde nos lleva y que, además, señala la diversidad y complejidad inherente a lo humano. De ahí, la gran variedad de nombres que se le han dado: eros, concupiscencia, apetito, tendencia o impulso (libido). ¿Se trata siempre de lo mismo o es que el deseo es variado y cambiante, múltiple y emocionante, como lo describen filósofos, literatos y poetas? Esto se destaca mucho más al abordar el lenguaje mismo del amor y del deseo, siempre inadecuado, inoportuno,

---

37 Por eso la distinción que Kant hace entre obligación moral y obligación prudencial.

imposible y alusivo: el lenguaje del deseo y del amor es un ir y venir en espiral, pleno de metáforas. Un discurso que parece hoy inactual, pero siempre presente. Por eso vale la pena preguntarse: ¿decimos lo mismo cuando hablamos hoy del deseo en comparación a cuando leemos textos de otras épocas sobre el deseo, la pasión y el amor? (Juliao Vargas, 2023). Peor aún, cuando estamos embelesados, ardientes de deseo, ¿somos capaces de comunicar al otro algún significado? Pareciera que la experiencia amorosa probara el lenguaje, su conjeturada univocidad, su performatividad, su capacidad referencial y comunicativa. ¿El lenguaje del deseo cumple estas exigencias? A ciencia cierta no, por la alta irresolución de su objeto, que nos remite de nuevo a las preguntas: ¿qué es el deseo? ¿qué significa amor? ¿qué es la pasión?

De hecho, si el deseo es un sentimiento de ausencia, y por ende de límite, fatalmente se refiere al poder de transgredir dicho límite. Así, la lectura negativa del deseo como imperfección remite a la lectura positiva del deseo como poder transgresor. Y esto es muy claro en el deseo erótico en su forma pasional. ¿Por qué sufrir ante la ausencia del ser amado? Esto se puede explicar porque hemos proyectado en el ser amado nuestra propia razón de vivir, al punto que solo él puede inspirar en nosotros una razón para vivir. Pero este mecanismo de transferencia no se comprende sin admitir que uno nunca halla en sí mismo una razón suficiente para existir; incluso se sufre cuando se existe solo para sí mismo. Esta es la razón por la que Feuerbach (1993) afirma que la esencia de lo humano no es inmediata y natural (basada en el amor exclusivo de sí mismo), sino algo espiritual, mediatizado. Ser humano es colocar la razón de vivir en el otro. En este caso, la lectura negativa del deseo, como falta o sufrimiento, remite a la lectura positiva del deseo como poder.

Entonces, el deseo erótico o amoroso es un sentimiento de carencia solo en la medida en que mi humanidad es poder de afirmación, que me impulsa a transgredir los límites de mi existencia individual. Quelquejeu (1973), comentando la idea de sujeto en Hegel, señala:

Es por eso por lo que el verdadero pensar sobre el sujeto, como aquel que es capaz de poseer en sí mismo y de soportar su propia contradicción, deberá incluir tanto “el sentimiento de falta como la tendencia a suprimirlo”. Hegel aquí hace referencia a un conflicto entre una lectura cartesiana, negativa, del deseo como falta de, privación, carencia, deficiencia, negatividad, y la lectura spinozista, positiva del deseo como “conatus”, como esfuerzo, como afirmación de sí mismo [...] Entre Descartes y Spinoza, no hay elección, no hay como tranzar. Ambas lecturas son necesarias y es a

partir de su articulación que nace la verdadera comprensión. Esto no es un eclecticismo fácil ni una yuxtaposición ingenua, sino un requisito intrínseco del concepto del sujeto, entendido como alguien capaz de llevar su propia contradicción. Eso es involucrarse en la dura disciplina del pensamiento. (pp. 34-35, traducción propia)

Para simplificar todo esto hay que asumir que, como la animalidad excluye la noción de razón, el ser humano vive atrapado en una ambigüedad existencial, pues, por un lado, es un animal finito y, por otro lado, por ser racional, se resiste a su destino biológico, a su naturaleza profunda; podríamos decir que es un animal cuya naturaleza es no ser natural. Es la clásica cuestión de las relaciones entre determinismo y libertad, o entre naturaleza y cultura. Y en lo que respecta a la cuestión del deseo, implica que, aunque comparte con todos los animales el estar sujeto al impulso del deseo, en él, el deseo entra en contacto con la conciencia, lo que hace una gran diferencia. Bataille (2009) afirma que la negación de la animalidad es el origen de las prohibiciones y tabúes esenciales para el desarrollo de la civilización:

Presento en principio un hecho innegable: que el hombre es el animal que no acepta simplemente el dato natural, que lo niega. Cambia el mundo exterior natural, crea herramientas y objetos fabricados que conforman un mundo nuevo, el mundo humano. El hombre, paralelamente, se niega a sí mismo; al educarse, por ejemplo, se niega a dar satisfacción libre a sus necesidades animales, a las cuales el animal no se opone [...] El hombre niega esencialmente sus necesidades animales, ese es el punto donde residen la mayoría de sus prohibiciones, cuya universalidad es tan sorprendente y aparentemente tan evidente, que nunca se menciona. (p. 25)

Es decir, que el deseo amoroso y la pasión no están vinculados fatalmente a lo biológico; también hay una elección cultural. Es esta mezcla entre lo cultural y lo natural lo que define la acción humana, incluso aquellas altamente biológicas, como la sexualidad o el deseo de maternidad. Y es lo que genera la amplia diversidad, heterogeneidad y complejidad del deseo erótico. Como señala Escobar (2007), “La diversidad debe entenderse como un hecho de la sexualidad humana y no puede interpretarse como marginalidad, perversidad o anormalidad. Debe reconocerse la diversidad como derecho a la diferencia, a la ambigüedad y a la singularidad de cada ser humano” (p. 92). La diversidad supone un *continuum* de actuaciones en el que un elemento no vale más que cualquier otro.

Según Hocquenghem (2009), el deseo es polívoco; solo se trata de deseo de ser amado, de encontrar el propio valor a través del amor del otro y no en la simple posesión del otro como un mero objeto. Es la sociedad la que ha generado las categorías de homosexualidad y heterosexualidad (y hoy otras más como bisexualidad, asexualidad, pansexualidad, etc.) para delimitar aquello que es valorado socialmente y lo que no; así la sociedad heterosexual define su margen, basándose en la primacía de las relaciones heterosexuales y en la represión de otros deseos que se salgan de la norma. Todo esto, real en muchos contextos, épocas y culturas, señala algo evidente, pero que a la sociedad le cuesta aceptar: los deseos están ahí, son múltiples (como múltiple y diversos son los individuos), conforman las personas y quiérase o no, constituyen las culturas y sociedades. Para Hocquenghem, como para Freud antes de él, existe una *polisexualidad* original en la que el deseo se expresa libremente, sin codificaciones y, por ende, sin represión ni opresión, pero luego el deseo es sometido a la ideología heteropatriarcal capitalista. Los otros deseos sexuales serán reprimidos para luego ser transformados en el deseo de reprimir la diversidad sexual.

Este deseo de represión es producido por todo un sistema paranoico: “La actitud de lo que se ha convenido en llamar ‘la sociedad’ es, desde este punto de vista, paranoica: sufre de un delirio de interpretación que le lleva a captar en todas partes indicios de una conspiración homosexual contra su buen funcionamiento” (Hocquenghem, 2009, p. 27). Se trata en realidad de una paranoia cuyo objetivo es perseguir. Si la sociedad se siente perseguida, es porque hay un deseo diverso sexual reprimido; el deseo, ya sea heterosexual u homosexual (o cualquiera otro), impregna toda la maquinaria social, pero esta siempre intenta negar el componente de la diversidad, pues para ella solo es posible la heterosexualidad, ya que todo su sistema está basado en la dominación masculina.

Hocquenghem despeja la incógnita política existente en tantas formulaciones psicológicas y psiquiátricas que históricamente han fundado la categoría *homosexualidad*. Ni “perversión sexual” (Krafft-Ebing), ni “orientación de la libido” (Freud), ni siquiera “práctica sexual entre personas del mismo sexo” (Kinsey). La homosexualidad es el efecto de un régimen político que Hocquenghem, siguiendo a Deleuze y Guattari (1985), llama capitalismo y que Wittig llamará después heteropatriarcal: “La homosexualidad es una fabricación del mundo normal” (Hocquenghem, 2009, p. 23); de ahí su conclusión lapidaria: no hay homosexualidad sin homofobia. Y con ello identifica el régimen ontológico de las entidades

biopolíticas: la homosexualidad y la heterosexualidad (como la raza o la pureza de sangre) no son ni verdaderas ni falsas, son dispositivos sociales, etiquetas, constructos históricos, ficciones somáticas, inventos políticos.

Las habituales cuestiones etiológicas: ¿cómo llega alguien a ser homosexual? ¿quién tuvo la culpa?, son desplazadas ahora por la cuestión política: ¿cuáles son los mecanismos de control y represión que aseguran que la heterosexualidad siga siendo lo único natural? Ya no se trata de declarar qué es el deseo sexual diverso, sino de realizar un análisis minucioso sobre las técnicas de domesticación, castigo y premio que hacen posible la regularidad precisa y calculada de cualquier otro deseo sexual. Por eso el problema social de fondo sería la homofobia<sup>38</sup>, que es simplemente eso: una fobia o temor morboso y absurdo que genera el deseo de destruir lo que incita la fobia o cualquier cosa que la recuerde. Cornejo Espejo (2012) explica que

[...] entendemos por homofobia aquella actitud que opera en varios niveles: personal (sistema de creencias o prejuicio, según el cual los homosexuales son conceptuados como psicológicamente perturbados e inferiores a los heterosexuales); interpersonal (cuando un prejuicio afecta las relaciones entre los individuos, transformando el prejuicio en su componente activo, la discriminación); institucional (prácticas sistemáticas de discriminación en contra de los homosexuales, en las que participan gobiernos, organizaciones religiosas, educacionales, profesionales y familiares); cultural (normas sociales o códigos de comportamiento, que, aunque no están expresamente escritas en una ley o política, trabajan dentro de la sociedad para legitimar la discriminación), y moral (conjunto de normas y códigos morales explícitos e implícitos que tienden a desmoralizar cualquier práctica homoerótica o comportamiento que evidencie un cierto desvío o transgresión de una supuesta ley natural). (p. 86)

Así como la xenofobia o el racismo es una expresión injustificada que señala al otro como contrario, inferior o anormal, es decir, alguien fuera del ámbito de lo humano o aquel con quien es impensable cualquier

---

38 El término homofobia remite a la aversión obsesiva (fobia, del griego fobos, 'pánico') contra hombres o mujeres homosexuales, aunque en sentido más amplio también incluye a las demás personas que integran la diversidad sexual (bisexuales, transexuales, transgéneros) y a aquellas que mantienen actitudes o hábitos comúnmente coligados al otro sexo, como los metrosexuales y los varones con ademanes considerados femeninos o las mujeres con expresiones varoniles. Como cualquier forma de intolerancia, la homofobia se organiza en base a emociones, conductas y a un aparato ideológico (creencias, mitos, dogmas, argumentos de autoridad).

identificación. Puede decirse que el prejuicio sexual que supone el término *homofobia* nombra dos facetas de una misma realidad: una personal (de índole afectiva), que consiste en el rechazo de los diversos sexualmente, y otra cultural (de naturaleza cognitiva), donde no se rechaza al diverso sexual como individuo, sino a la diversidad sexual como fenómeno psicosocial. Aún hoy el acoso policial, las medicaciones psiquiátricas, las terapias disimuladas de conversión, la demonización y el rechazo eclesial, la difamación y delación, el encarcelamiento u hospitalización, así como las burlas, las humillaciones y los sobreentendidos siguen siendo parte de esta realidad. En síntesis, la homofobia se presenta como defensora y guardiana de las fronteras sexuales y de los géneros. Sus víctimas son aquellos que no se subscriben al orden clásico: homosexuales, travestis, transexuales, bisexuales, etc. El trasfondo de esta intolerancia es la dificultad para aceptar que la diversidad sexual no es un problema, sino que se trata de otras manifestaciones del deseo erótico y del amor, expresión del pluralismo humano, es decir, una variante auténtica y normal de la sexualidad humana.

### **Lo cultural: entre la subjetividad y el orden**

Como personas, sujetos sociales, hacemos parte de diversas comunidades a lo largo de nuestra vida; y desde ellas realizamos acciones que perfilan nuestra identidad. El individuo pertenece a una comunidad, consolidándose como sujeto y ciudadano desde ciertos referentes identitarios: lugar donde nació, lazos familiares y grupales asociados a su desarrollo personal, orientación sexual, trabajos desempeñados para su sustento, entorno escolar, religiosidad, participación política, entre otros. Reconocer esos elementos comunes le suministra cierto grado de cohesión social, un sentido común de hacer parte de algún lugar y un colectivo específico; además ellos configuran una idea de cultura común que da sentido al modo cómo interpretan y generan sus representaciones como grupo: somos parte de una comunidad, compartimos una cultura<sup>39</sup>, pero como sujetos diversos por nuestro recorrido personal (individualidad). Por eso una pregunta crucial es que si las identidades frenan la autonomía

---

39 No se puede olvidar que la cultura humana se caracteriza por un lenguaje y unos elementos simbólicos muy desarrollados, a veces percibidos como estereotipos. Estos símbolos y creencias sutiles, aunque algunos sean más “visibles” (religión, raza, color de la piel), nos diferencian y generan un sentido de pertenencia y, en ocasiones, de exclusión de los otros, aquellos que no “son” como nosotros.

de las personas o más bien la configuran (Appiah, 2007, p. 20). Cada individuo, como sujeto político, es heterogéneo y diverso, está atravesado por múltiples dicotomías y es punto de encuentro de varios discursos, en los cuales se determina alternativa y provisionalmente (Sojo, 1985, pp. 64-65). Por eso no se puede pretender que su construcción como sujeto y su actuar político estén determinados solo por alguna de las posiciones que puede llegar a adoptar en el transcurso de su vida. Pensar en identidades sociales totalizadoras niega la pluralidad de identidades sociales, es reduccionista y puede convertirse en soporte para la violencia.

Una persona puede ser, sin contradecirse, ciudadano colombiano de origen caribeño con ascendientes africanos, cristiana, liberal, hembra, vegana, atleta, historiador, profesor, literato, feminista, heterosexual, fervoroso de los derechos de la comunidad LGBTQ+, fanático del teatro, activo ambientalista, apasionado por el tenis, intérprete de jazz y alguien convencido de que hay seres inteligentes en otras galaxias con los que debemos comunicarnos. Cada uno de estos grupos, a los que esta persona pertenece al tiempo, le otorga una identidad particular. No se puede pensar que cualquiera de ellas sea la identidad distintiva de la persona o su categoría única de pertenencia. Dadas nuestras ineludibles identidades plurales, debemos decidir sobre el valor relativo de nuestras disímiles asociaciones y filiaciones en cada contexto específico.

Sea del tipo que sea —religiosa, de género, de raza, comunitaria—, reducir la identidad social a esa sola característica, niega y obscurece la importancia de la variedad propia de la inserción social de los individuos, sus potenciales alianzas y afiliaciones socioculturales, y sería una imposición parcial e ideologizante de una prioridad. Y todo esto, obviamente dificulta la comprensión de la llamada *identidad cultural*.

Ahora bien, aunque existen muchas formas de fundamentar el concepto de cultura, dado que la cuestión es bastante debatida, se parte por ahora de una descripción amplia y holística: es la transferencia de información, de formas de hacer las cosas, y de costumbres, ritos y creencias, a través de diversos medios sociales (de padres a hijos, entre hermanos o amigos, en los ambientes educativos, en el trabajo, en las redes sociales y medios de comunicación masiva); todo ello genera identidad y sentido de pertenencia. Se acepta que la identidad es algo dinámico, en una tensión entre permanecer y cambiar; es una búsqueda existencial, una construcción social y cultural diversa y en ocasiones caótica, que requiere siempre del otro, de la alteridad, de la otredad:

[...] las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado “positivo” de cualquier término —y con ello su “identidad”— sólo puede construirse a través de la relación con el otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo. (Hall y Du Gay, 2006, p. 18)

Cuando las culturas tienen puntos de coincidencia, no se suelen producir conflictos, pero, como afirma Savater (2000), cuando faltan, no se perciben, o se desprecian estos puntos, el conflicto aparece. Lo destacable aquí es que lo más profundo no son las diferencias culturales, sino, al contrario, la indiscutible comunidad humana; todos tenemos necesidades comunes: alimentarnos, relacionarnos, amar y, así se han desarrollado las diferencias culinarias, los clubes sociales y los cafés Internet o los modos de regular la vida de pareja, y no a la inversa. Igualmente, se subraya que, en esta sociedad globalizada, el rol de la educación es mucho más complicado porque, por un lado, se quiere respetar el pluralismo cultural, pero a la vez hay que contribuir a crear comunidades humanas, comunidades de ciudadanos con elementos diferenciadores, aunque no clanes, ni sectas o tribus hostiles. La cultura, por su particularidad simbólica y subjetiva, se transfiere al interior de un sistema social con suma facilidad y rapidez, desde las estructuras hasta los individuos mediante la educación; también por medio de ella se controlan las acciones particulares y grupales:

En otras palabras: debemos adoptar como punto inicial la realidad del mestizaje, y no meramente “el hecho del pluralismo”, como afirman las filosofías políticas de alguna manera inspiradas por el neocontractualismo de John Rawls. La pluralidad no es solamente un infra, sino también un intra: no es sólo intercultural, sino también intracultural, no sólo intersubjetiva sino intrasubjetiva, no sólo entre identidades sino interna a la constitución simbólica de cada identidad, ya sea individual o colectiva. (Marramao, 2011, p. 46)

Pero lo cultural, cuando cualquier cosa puede ser llamada cultural, más que algo tangible tiene que remitirnos a un enfoque, sobre todo si se trata de construir ciudadanía; hay que comprender la cultura como una forma de ver la realidad que nos permita definir, e incluso, desafiar a la sociedad actual en su gran contrasentido, fruto de la modernidad: la ruptura vigente entre subjetividad y orden social. Se verá que la cultura, además de tener que ver con todo *lo cultural*, tiene que ver, ante todo,

con la capacidad humana de usar símbolos abstractos, de codificar, de “lenguajear” (Maturana, 1995), porque pensamos, sentimos y vivimos expresándonos:

Lo que llamamos “el sentido de la vida” está en la base del modo como vivimos: es su fundamento, pero no se ve si no nos preguntamos reflexivamente por él; son los cimientos que sostienen y dan forma a la existencia, pero como cimientos no son visibles sin cierta excavación. Es importante saber que cuando nos preguntamos por el sentido de nuestra propia vida no buscamos una respuesta unívoca: lo que intentamos es entender el espíritu de nuestro tiempo y señalar lo que queremos que nos ocurra en ese contexto. Sin embargo, para aclarar lo que deseamos primero hay que comprender ciertos condicionamientos culturales que subyacen bajo nuestros modos cotidianos de pensar, sentir, amar y vivir. (Juliao Vargas, 2015, p. 133)

Para poder hablar de ciudadanos e individuos libres —en sentido estricto— se requiere de la comunidad humana (*polis*)<sup>40</sup>. La cuestión de lo comunitario, convertida en cuestión esencial de nuestro tiempo, anima múltiples debates con representantes de muchos campos del saber (Fisetti, 2004). Como dice Bauman (2006): “Para nosotros en particular, que vivimos en tiempos despiadados, en tiempos de rivalidad y competencia sin tregua [...], la palabra comunidad tiene un dulce sonido. Evoca todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad” (p. VII). Tönnies (1947) es, sin duda, el primero en plantear la noción de comunidad de forma científica, en un contexto europeo que quería responder teórica y prácticamente a los desafíos que trajo consigo el desarrollo del capitalismo y la formación de los Estados nacionales. Desde las primeras páginas de *Comunidad y sociedad*, este autor apela a la ciencia contra la “opinión ingenua y la fantasía artística, la creencia vulgar y la poesía exaltada” (p. 23), sin ocultar que, en el fondo, la ficción es el punto en común entre ambas visiones. El libro delimita dos categorías sociológicas claves:

---

40 El diccionario de la Real Academia Española trae varias acepciones del concepto comunidad: es la calidad de lo común, que, no siendo privativo de ninguno, es propio de varios; el colectivo de personas de un pueblo, región o nación; un grupo de naciones unidas por acuerdos; un conjunto de personas vinculadas por rasgos o intereses comunes. En latín *comune* significaba conjuntamente, en común. *Communis* es término compuesto de *com* + *munis* que significa “corresponsable”, “cooperante”, “que colabora a realizar una tarea”. La dicotomía entre comunidad y sociedad surge en Occidente a mediados del siglo XIX con varias de las teorías (históricas, psicológicas, legislativas, económicas, etc.) que fundamentaron las modernas ciencias sociales.

la de relación y la de unión que le permitirán introducir sus conceptos de comunidad y sociedad así: “La relación misma, y también la unión, se concibe, bien como vida real y orgánica —y entonces es la *esencia* de la comunidad— bien como formación ideal y mecánica —y entonces es el *concepto* de sociedad” (p. 19). Sin relación, y por ende sin unión, no es posible ninguna clase de vida en común. Y, como señala Liceaga (2013): “la posesión y el goce de bienes comunes son otros rasgos fundamentales que Tönnies otorga a la comunidad: el beneficio de cada uno tiende a identificarse con el beneficio común, la riqueza del ‘individuo’ tiende a ser un bien compartido con otros ‘individuos’” (p. 60).

Y luego comienza el examen de las diferencias. Las relaciones y las uniones, dice Tönnies (1947), pueden concebirse “como vida real y orgánica” o bien “como forma ideal y mecánica”. En el primer caso, nos referimos a la comunidad, y en el segundo, a la sociedad. Se nota que aún no nos ofrece una definición propiamente dicha, sino una caracterización global del problema, confirmando algo que todos entendemos: que la vida real, legítima o auténtica, aquella de la experiencia cotidiana que nos otorga el sentido de la vida, solo transcurre en el seno de una comunidad, jamás en la sociedad. Luego afirma:

Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo [...], comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad misma deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico. (p. 21)

Es decir que, en Tönnies, la tendencia paulatina de la comunidad a la sociedad refiere el “movimiento total” que transcurre de lo simple a lo complejo, de lo perenne y auténtico a lo efímero y aparente, de lo orgánico y natural a lo artefactual. Por eso, en la conclusión de la obra hablará de dos épocas o grandes desarrollos culturales: “una época de la sociedad sigue a una época de la comunidad” (p. 313). La autenticidad (o verdad) de una establece la inautenticidad (o no-verdad) de la otra. Pero ¿debido a que la comunidad, y sólo ella, sería auténtica? Porque la comunidad, a diferencia de la sociedad, es vida en común natural: “Comunidad en general la hay entre todos los seres orgánicos; comunidad racional humana, entre los hombres. [...] se olvida que el permanecer juntos está en la naturaleza de la cosa” (p. 45). La separación social, en cambio, no es natural: “mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas

las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones” (p. 65).

La sociedad es, entonces, una forma derivada de la vida en común, un sucedáneo artificial de la naturaleza originaria de la vida comunitaria, “una cosa siempre en formación [...]. Y al propio tiempo (como sabemos) una cosa ficticia y nominal” (p. 79). La novedad que es la sociedad moderna pretendería llenar el vacío dejado por la comunidad; pero este, no se llena fácilmente. La comunidad es algo natural, y como la naturaleza, irremplazable. Por eso, la sociedad está condenada a ser un sustituto de lo irremplazable y, por ende, un mal sucedáneo.

Ahora bien, después de considerar lo planteado por Tönnies, es importante añadir lo que plantea Aristóteles (1999) cuando señala que “[los ciudadanos] no han formado una comunidad solo para vivir sino para vivir bien” (*Política* III, 1280a, p. 31). Acosta (2012), reflexionando sobre los elementos constitutivos de la ética aristotélica, ahonda en esta cuestión diciendo:

Para el Estagirita, un hombre libre es, por excelencia, el ciudadano. Lo cual no ha de extrañarnos, pues para ser libre no es suficiente que el mundo sea contingente ni que un ser sea capaz de deliberación si se ha nacido esclavo en una polis y no puede decidir su propio destino. (p. 194)

Es decir que es necesario entender el papel de la comunidad en la constitución del sujeto o ciudadano (*Política*, Libro I), en dos sentidos: a) como lugar propicio para la deliberación, no solo para concretar sus acciones personales, sino también para fijar las leyes colectivas que les rigen; y b) como espacio educativo para desplegar y consolidar la capacidad racional y deliberativa con el fin de convertirse en ciudadano. La educación tiene, entonces, como finalidad primordial, promover el ejercicio de la buena deliberación, que se relaciona con la virtud de la prudencia (*phronesis*). Esto nos ubica frente al tema de la ciudadanía<sup>41</sup>, y su retorno en el debate actual en las ciencias humanas y sociales, buscando restituir a lo social la centralidad en el análisis de la efectividad de los sistemas políticos y económicos. Como señala Touraine (1995):

---

41 Ciudadanía tiene que ver con los derechos y deberes a los cuales el individuo (ciudadano) está sometido en la sociedad donde vive. El término ciudadanía deriva del latín *civitas*, que significa “ciudad”; de ahí que la ciudadanía es la condición que se da al ciudadano de pertenecer a una comunidad organizada, participando directa o indirectamente en la gestión política; es, pues, un concepto ligado al derecho político.

El tema de la ciudadanía significa la construcción libre y voluntaria de una organización social que combine la unidad de la ley con la diversidad de los intereses y el respeto a los derechos fundamentales. En lugar de identificar la sociedad con la nación, como en los momentos más relevantes de la independencia americana o de la Revolución Francesa, la idea de la ciudadanía da a la de democracia un sentido concreto: la construcción de un espacio propiamente político, ni estatal, ni mercantil. (p. 108)

Después de todo lo anterior, hay que decir que *comunidad* no es un concepto definible, sino un concepto-clave para pensar los dilemas y paradojas de la actualidad, tales como los de la identidad, la subjetividad, la sexualidad, el poder y el orden, entre otros. La hipótesis de que el debate europeo alrededor del concepto surge como intento de conceptualizar los efectos del capitalismo en los modos de relacionarse, lleva a preguntarse si el pensamiento latinoamericano aporta algo propio y distintivo a la tensión comunidad-sociedad, que nos permita reformular la problemática; o si los efectos del desarrollo capitalista se plantean acá en términos diferentes. Ante todo, como aclara Liceaga (2013), vale anotar que

En el ámbito latinoamericano, el término comunidad suele asociarse con formas de vida tradicionales, antiguas y rurales. Los barrios o zonas humildes de la periferia de las ciudades también suelen ser caracterizados como comunidades, en la medida en que se quiere enfatizar la red de relaciones sociales que allí se dan cita y las posibilidades de intervención por parte de agentes externos [...] Otra de las acepciones convencionales que nos interesa destacar tiene que ver con su asociación con los pueblos indígenas y, en general, con los campesinos [...]. En América Latina la palabra comunidad suele utilizarse para denotar formas de agrupamiento humano que, aun con enormes diferencias entre sí [...], se encuentran alrededor de ciertos puntos coincidentes, entre los que sobresalen la utilización común de la tierra y/o el agua, instancias de trabajo compartido en algunos momentos del año o en ciertas situaciones vitales y la pertenencia a un mismo grupo lingüístico. (pp. 66-67)

En Latinoamérica, el concepto comunidad se asocia (sin descalificar otras acepciones alternativas) con prácticas económicas y culturales que tienen sus raíces en los pueblos indígenas y campesinos. Las comunidades indígenas latinoamericanas y sus economías autóctonas, donde la noción de desarrollo no va unida a la rentabilidad, sino a la producción

de bienes de uso para satisfacer las necesidades, fundan aquellos planteamientos que debaten la imposición de una modernidad excluyente y destructiva del medioambiente, proponiendo redescubrir el sentido de lo común que nos define como comunidades, culturas y pueblos, con modos de vida y relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Para el sociólogo boliviano Bautista (2011), transitar hacia nuevas formas de vida mejores de aquellas que dejó la modernidad supone redescubrir, teórica y prácticamente, las formas de relacionarse entre ellos, y con la naturaleza, propios de los pueblos andinos y amazónicos. Según él, estas formas comunitarias autóctonas fueron negadas, encubiertas y descalificadas como algo caduco y ya superado. La cuestión no es retornar al pasado, sino promover hoy y hacia el futuro relaciones comunitarias que mejoren las relaciones sociales fruto del capitalismo y la Modernidad. García Canclini (1995) propone establecer una acción política para convertir a los consumidores en ciudadanos redefiniendo el rol social del mercado y de la integración social mediante “subsistemas culturales” que no se limiten a la socio-territorialidad nacional. La ciudadanía ya no se construiría afirmando una identidad contrapuesta a “los otros”, sino mediante una identidad solidaria, corresponsable y cooperativa. La lucha por identidad personal y cultural, y por la ciudadanía es un quehacer cotidiano y permanente, en un espacio de conflictos, incluso violentos, y de antagonismos sociales. La cosmovisión latinoamericana indígena, que antepone la comunidad al individuo, y prefiere la solidaridad a la competencia, surge como alternativa al enfoque homogenizante de la ciudadanía, derivado de la experiencia europea.

En todo caso, el sentido de pertenecer a una comunidad es tal vez el factor que permite que las personas puedan desplegar sus opciones vitales de modo real y pertinente. Es en comunidad con los otros como las personas logran reconocimiento, concretan sus proyectos de vida y, gracias a las diversas relaciones con ellos, pueden ejecutarlos y ver realizadas sus aspiraciones (Juliao Vargas y Zarta Rojas, 2021). Todo esto suena bastante ideal, pero no por ello hay que obviar el debate: ¿basta seguir los parámetros identitarios y culturales provenientes de la modernidad? ¿No cabría la posibilidad de ensayar otros tipos de subjetivación y de ciudadanía, a los cuales la experiencia y la cultura ancestral latinoamericana podrían aportar?

Con todo lo anterior, se puede ahora esclarecer la idea de *cultura*<sup>42</sup>, sabiendo que el concepto es uno de los más complicados de las ciencias humanas y sociales<sup>43</sup>; sus usos son múltiples y sus definiciones polisémicas y confusas. Buena parte de la problemática sobre el sentido de la cultura proviene del concepto mismo; por eso, cuando se supone una univocidad que el mismo no posee, usándolo sin explicar en qué sentido se utiliza y, por ende, cuál es su referente, es imposible lograr acuerdos pertinentes. La situación hoy es muy simple y compleja a la vez: si todo es cultura, cualquier cosa puede ser llamada cultural; pero la cultura, parafraseando a Galileo, a pesar de todo, se mueve. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de cultura? En la perspectiva de este texto el uso del concepto cultura no pretende referirse a un objeto, sino establecer un enfoque o marco amplio (visión) para precisar y desafiar a la sociedad actual en su gran paradoja (la ruptura existente entre subjetividad y orden social) que se origina en la crisis del ofrecimiento de la Ilustración sobre la autonomía del sujeto; la idea de cultura ha sido una de las rutas favoritas para definir y enfrentar dicha crisis. Como lo señala Güell (2008), el concepto

sirve para identificar la paradoja moderna no como problema filosófico, sino como desafío real de las sociedades por lograr una mediación entre subjetividad y orden. Por otra parte, es el espacio intelectual en que se formulan las teorías de esta mediación, sin la cual resulta difícil incluso pensar a la sociedad. (p. 40)

---

42 Hasta dónde se sabe, el término cultura (del latín *cultus*, que a su vez deriva de las voces *colo*, *colis*, *colere*, que se refieren tanto al cultivo como al cuidado, significando cosas como habitar, cultivar, proteger, cuidado del campo o del ganado... *agriculturae*) referido a la vida humana aparece por primera vez en Cicerón, subrayando que las personas no nacen listas para vivir de acuerdo con el ideal de humanidad. Es un salto semántico revelador, pues, metafóricamente, se traslada al cuidado del alma o el espíritu (*cultura animi*), dando origen tanto a un sentido religioso (*culto*) como a uno de formación y desarrollo personal, en las dimensiones estética e intelectual, que es el que prevalece hoy. La metáfora agrícola opone naturaleza biológica e ideales humanos, y el tránsito entre ambos lo hará a la capacidad humana para superar la propia naturalidad; la relación con la educación (*educare*, *educere*) es clara. El concepto queda marcado para siempre con el signo de la viabilidad del absoluto moral desde la fuerza de la interioridad humana.

43 Raymond Williams, “artista” de las ciencias de la cultura llegó a decir “No sé cuántas veces he deseado no haber oído nunca la maldita palabra” (1979, p. 174, traducción propia). Y Luhmann (1998) remató afirmando que cultura es uno de los peores conceptos que se han creado. La cuestión es si existe o no la necesidad de acotar, académicamente, el concepto para darle un uso más concreto: Keesing (1993) plantea dos posturas encontradas sobre ello: los que quieren abandonar el concepto y los que pretenden reformarlo “de forma que incluya menos cosas y revele más”.

El debate sobre la sociedad moderna surge cuando se intenta responder a la pregunta ¿sobre qué fundar la certeza del saber y la corrección del actuar? Descartes (1981) propuso que el nuevo cimiento de la realidad, ya liberada de la carga de lo divino y de las tradiciones medievales, fuera la conciencia del sujeto individual. Ahí arranca la promesa que definirá a la Ilustración. El sujeto, en un acto reflexivo, establecerá de modo “claro y distinto” los principios de una razón que, como una geometría, darían certeza al saber y lógica al orden del mundo. El núcleo de esta promesa estaba en una supuesta identidad entre la razón y la lógica que subyace al orden natural. No pasará mucho antes de que otros pensadores descubran que esa promesa era un problema: entre los propios hijos de la Ilustración (Hume, Kant o Hegel) pronto se constata que es difícil justificar una razón que sirva de puente entre el modo como funciona la subjetividad y el modo como existen los hechos naturales. Simmel dirá, en 1911, que el sujeto se ve “experimentando innumerables tragedias en esta profunda oposición de forma: entre la vida subjetiva que es incesante, pero temporalmente finita, y sus contenidos, que, una vez creados, son inamovibles pero válidos al margen del tiempo”; para luego concluir: “En medio de este dualismo habita la idea de cultura” (2002, p. 218); así resumía doscientos años de debate sobre la sociedad moderna. Es que la cultura es el efecto creciente de una cadena de sucesos que presume “una interdependencia entre historia, estructura, condiciones de vida y vivencias subjetivas de las personas” (Aktouf, 1990, p. 561). Los tiempos de la cultura no se calculan; no se determina el punto de partida o de llegada.

En tanto, los pensadores sufrían con estas cuestiones, los nuevos científicos y técnicos hacían pruebas y aprendían de los errores; se preguntaban si aplicar esta razón a la naturaleza funcionaría, pues lo sustancial era demostrar que el sujeto era el dueño del mundo. Y desde ese principio hicieron cañones y otros instrumentos, realizaron viajes inimaginables, organizaron las finanzas públicas, reinventaron el Estado, crearon el vapor y las industrias. Según Gellner (2005), la modernidad se instauró de hecho, pero no de derecho, pues jamás demostró sus bases. La dualidad entre sujeto y naturaleza, saber y poder, sentido y orden, está al inicio de la modernidad real y la atraviesa hasta hoy como su principal contrasentido.

La historia del concepto seguirá dos caminos diferentes: el primero, con quienes lo usaron para identificar los modos de articular subjetividad y orden social en aquellas sociedades no modernas, llevará a definir la

cultura como un hecho natural y radical de toda organización social, cuyos diversos modos de expresarse explicarían las diferencias entre las sociedades reales y permitiría “comparar” el progreso; es el camino que tomará la antropología (Luhmann, 1998). Entre ellos descuella Bourdieu, quien definió la cultura desde el concepto de identidad, señalando que se trata de “una herramienta de diferenciación que aparece cada vez más como un elemento de la estrategia —no necesariamente consciente— de los actores sociales, sobre todo si están comprometidos en luchas sociales o políticas” (Cuche, 1997, p. 25, traducción propia). El segundo fue el camino de la sociología: Weber, Parsons, Goffman o Luhmann usarán el término cultura para señalar, terciar, superar o negar la ruptura entre las ideas de subjetividad y racionalidad normal del orden social, heredada de la crisis de la promesa de la Ilustración. Es decir, que la sociología ve en la cultura un problema mientras la antropología vio una solución. Sea cual sea la opción tomada, esa ruptura fundamentará el concepto sociológico de cultura, que siempre estará ahí para indicar el problema si se intenta explicar cómo las subjetividades humanas existen en una naturaleza autónoma en su lógica.

Para ser coherentes conviene añadir un tercer sentido del concepto “cultura”, llamado humanístico, donde concurren lo pedagógico y lo estético, es decir, la cultura como acervo de saberes y normas de conducta centrales de una sociedad. Ambas caras (conocimientos y normas) se hermanan en expresiones como “tener educación” o “ser educado”, si bien este sentido del concepto siempre ha estado ligado al arte: “La cultura es la gran ayuda para las dificultades presentes, es la búsqueda de nuestra total perfección mediante el conocimiento de todos los asuntos que más nos conciernen, lo mejor que ha sido pensado y dicho en el mundo” (Arnold [*Cultura y anarquía*], 1869, citado por Williams, 1981, p. 125).

Weber (1984) diría que cultura es atribuir significado a un fragmento finito entre los múltiples eventos sin sentido que existen en el mundo. Así, la analogía entre naturaleza y cultura se entiende de modo dialéctico: la cultura surge de un proceso natural y, a su vez, vuelve a actuar sobre dicho proceso transformándolo. Ahora bien, siguiendo los planteamientos educativos de Freire (1999), educación y cultura se entrecruzan:

Y más aún, porque con la invención social del lenguaje, lado a lado con la operación sobre el mundo, prolongamos el mundo natural, que no hicimos, en un mundo cultural e histórico que es producto nuestro, que nos volvimos animales permanentemente inscritos en un proceso de aprender

y de buscar. [...] Queda clara la importancia de la identidad de cada uno de nosotros como sujeto, ya sea como educador o educando, en la práctica educativa. Y de la identidad entendida en esta relación contradictoria que somos nosotros mismos entre lo que heredamos y lo que adquirimos. (pp. 104-105)

Si la cultura es capacidad de transformar la realidad, la educación es la posibilidad de activar dicha capacidad; así, la educación no puede permanecer como espectadora ante el potencial transformador de la realidad que posee lo cultural, sino que actúa para desarrollar dicha capacidad de cambio hacia la libertad y autonomización de cada ciudadano en su comunidad, teniendo que ver con todos los modos de pensamiento que se verán a continuación.

Sin embargo, el problema de la ruptura entre subjetividad y orden social continúa presente. ¿Qué convierte a alguien en sujeto? ¿Y qué convierte a un sujeto en amante, en obrero, en maestro, en asesino, en artista? Desde luego nadie nace criminal, ni maestro, ni escultor, y ejemplos indudables son los hijos que no heredan la vocación de sus progenitores. Primero, hay un deseo de hacer algo —deseo de dedicarse a ciertas actividades, de vivir de una forma precisa, de preocuparse y ocuparse de determinadas cosas que otro oficio no permitiría—, pero luego aparece otro deseo, más existencial, que es el de *ser* eso que se hace, de ser reconocido como maestro, amante, artista o criminal, y lo que ello implica en términos de lograr un renombre, de ocupar lugar en la sociedad, al interior de un campo de acción humana. Ambos deseos son interdependientes y no se puede decir que uno de ellos sea más importante que el otro. Es el propio deseo, que busca un espacio y un tiempo, una viabilidad de aquello que supone “estar siendo” un ser vivo y un sujeto complejo y diverso frente a otros. Es la libertad social de consagrar la vida al deseo. Pero ahí está el orden social que regula la vida en la *polis*, que no permite la total libertad para la realización de los deseos personales, que categoriza moral y legalmente las acciones en buenas o males, mejores o peores, generando la ruptura que, si bien cambia según las épocas, siempre será ruptura.

En todo caso, no hay cultura ni arte, no hay docencia ni violencia, no hay amor ni odio, sin subjetividad. Tampoco hay subjetividad sin arte, sin educación, sin asesinatos, sin libertad. No hay subjetividad sin intersubjetividad (de lo contrario se trataría de autismo), ni intersubjetividad sin

subjetividad (de ser así se trataría de un agregado de máquinas humanas); la comunidad se requiere.

Ahora bien, las mutaciones constantes en las prácticas humanas, guarda una relación con los cambios culturales. Las prácticas que se transforman como fruto de un traslado a otro medio cultural o social, o por efecto del contacto con la escuela, terminan volviéndose hábitos o costumbres si son cotidianas y frecuentes. Por eso, quienes pretenden cambiar la cultura piensan que ello se puede lograr transformando los modos de actuar. No obstante, como ya se señaló antes, hay un tiempo explícito y una transposición de interacciones humanas que deben ocurrir para que podamos hablar de un cambio cultural, en un grupo social u organización, como producto de transformaciones en las prácticas cotidianas. Cuando un sujeto entra en contacto con la escuela o con un nuevo medio cultural cualquiera, a los marcos referenciales propios de su origen social se añade un nuevo enfoque, una nueva visión, que complementa su visión originaria o podría ser antagónica generándole muchas contradicciones.

Entonces, si nuestro modelo concibe la cultura como el resultado de la interacción de las personas, los vestigios del origen social y del capital escolar, así como los atributos praxeológicos, epistemológicos, axiológicos y ontológicos propios de las personas han de ser considerados para comprender las posibles relaciones entre los integrantes de una comunidad humana, así como las posibilidades de que su cultura se transforme. El arraigo cultural comienza a gestarse desde el primer contacto con dicha cultura. Es que la cultura es “demasiado vasta, demasiado importante, muy profundamente inscrita en las estructuras, la historia, el inconsciente, lo vivido y el devenir colectivo humano” (Aktouf, 1990, p. 559). Al identificar la cultura con los saberes, puede creerse que una persona cultivada es la que posee muchos conocimientos, cuando todo se reduce a su relación con la cultura (que es lo que permanece después de olvidar lo aprendido). Así pues, parece poco posible concebir un cambio cultural si solo se ha incidido en una dimensión —la praxeología o la epistemología— dejando de lado dimensiones tan profundas y reveladoras como la axiología y la ontología de las personas y grupos.

Si la sociedad es un sistema que genera y gestiona distinciones arbitrarias y para hacerlo usa palabras que designan estas distinciones, entonces hay que decir que *cultura* es un término especial que no designa nada, salvo la acción misma de elegir diferencias (Luhmann, 1998). Este enfoque es atrayente por su efecto, pero además, dado que ratifica que

el concepto de cultura, solo tiene sentido en el contexto de la reflexión sobre la paradoja de la tensión existente entre subjetividad y orden, entre acción y estructura, entre sujeto y poder. La identidad siempre se constituye en referencia a otro, y esta construcción está atravesada por relaciones de poder. Es decir, que la cultura legítima jamás es legitimada del todo, ya que el supuesto dominado no siempre reconoce al dominador, y se sabe, por Weber entre otros, que toda dominación implica que los dominados creen que los dominadores poseen alguna forma de legitimidad (tradicional, carismática, racional-legal). Lo que los planteamientos de Bourdieu (1998) muestran es cómo, por un lado, las instituciones favorecen la reproducción de las desigualdades y cómo, por otra parte, el ascenso económico individual no garantiza que desaparezcan los estigmas propios de la “falta de cultura”, pues la desigualdad social no se zanja en el campo económico y la identidad sociocultural no se construye en dicho ámbito. Es que la cultura es mediación, es decir, un campo distinto a lo puramente social. Como lo señala Simmel (2002): “Aquí acontece un tornarse objetivo del sujeto y un tornarse subjetivo de algo objetivo, acontecimiento que constituye lo específico del proceso cultural, y en el que, por encima de sus contenidos particulares, se muestra su forma metafísica” (p. 325).

Si no se puede pretender que la construcción subjetiva y el actuar político de un ciudadano estén determinados solo por algunas de las posiciones que pueda llegar a adoptar en el transcurso de su vida, en su recorrido cultural, ello significa que pensar en identidades totalizadoras negaría la diversidad de identidades sociales, sería algo reduccionista y podría incluso convertirse en causa de la violencia. Reducir la identidad social a una característica, por importante que parezca, oscurece la diversidad caótica propia de la inserción social, los potenciales que supone, siendo la imposición ideologizada de una identidad.

Para concluir, queda una pregunta: si efectivamente el concepto *cultura* designa un problema y otorga sentido a una búsqueda, ¿podría servir para describir un hecho práctico? ¿O vale para reconstruir un drama existencial y social —esa experiencia subjetiva de vivir la paradoja de las sociedades modernas— y no tanto para dar la certeza de pertenecer e identificarse con una determinada cultura? Toda disciplina parece estar basada en un centro cuya circunferencia es evanescente, de modo que sus límites arbitrarios progresan con la misma evolución del conocimiento: de ahí la sucesión de paradigmas evocados por Kuhn, donde ninguno logra resolver todos los problemas de la investigación científica.

Si uno se propone, como proyecto científico y educativo, el estudiar y aprehender al *otro* para aprender a conocerse y cuidarse a sí mismo; y si las sociedades e individuos actuales sienten la necesidad, cada vez mayor, de comprender la riqueza de la diversidad humana, cultural y social, para actuar conforme a un pensamiento ampliado; hay que asumir que la praxis antropológica se sitúa entre los intersticios de la alteridad y la identidad, invitando a una pedagogía de la diferencia construida a partir de la unidad de lo humano. El conocimiento de la diversidad y la otredad, es decir, el estudio del significado de las representaciones y conductas humanas están en el corazón del proyecto antropológico, ético, estético y político. A diferencia del pastor que predica una moral revelada, del periodista que testifica un suceso o del activista que lucha en batallas concretas, el científico social descifra y revela parte del significado de la existencia en las sociedades humanas.

Este enfoque praxeológico propuesto corresponde de hecho a una elección —no siempre explicada— entre dos concepciones opuestas de lo educativo, pero también, más ampliamente, a dos visiones epistémicas y filosóficas de la acción humana, del saber y del enfoque científico en general. La primera considera el conocimiento como un *corpus* racional objetivo, socialmente estructurado y validado, conformado por sujetos y objetos definidos mediante propiedades, relaciones y procesos cognitivos a ser adquiridos por procedimientos bien definidos. La segunda visión considera que cualquier adquisición cognitiva, racional u otra, resulta del (co)desarrollo previo (en constante evolución) de los sujetos en estrecha interdependencia con ciertos objetos en entornos específicos. Este desarrollo se construye, a todos los niveles, mediante la interacción dinámica y permanente entre las condiciones externas y los procesos internos, y solo se concreta mediante la acción de los propios sujetos. La primera concepción proviene de una *racionalidad formal* que se aplica a definir de modo riguroso y refutable los objetos, mediante propiedades y relaciones genéricas, es por lo que se usa más en las ciencias experimentales y la ingeniería. La segunda proviene de una *racionalidad práctica* que está interesada, ante todo, en la praxis de los sujetos en sus relaciones particulares con los objetos y el medio ambiente, por lo que es más utilizada en las ciencias humanas y sociales. Más preocupada por el estudio de lo razonable que de lo racional, es más socioemocional que cognitiva. Está cerca de una antropología praxeológica, tanto relacional como disposicional, y de las “razones prácticas” para la acción humana propuestas por Bourdieu.

## Individuo e individualismo. Una perspectiva desde Yourcenar

Si bien la mayoría de las novelas de Marguerite Yourcenar se basan en figuras individuales muy elaboradas, el individuo, para la escritora, y de forma paradójica, no disfruta de una autonomía completa que lo convierta en un agente libre y diferenciado del mundo que lo rodea. El individualismo, sea que el término designe un estado mental que favorezca la iniciativa individual o un sistema de interpretación de los hechos que otorgan prioridad a la dimensión individual sobre la colectiva, adolece de cierto número de restricciones que es importante saber para medir su importancia<sup>44</sup>. La noción de individuo, por otro lado, sí ocupa un lugar central en la novelista, porque está en el centro de los problemas y las tensiones que plantean cuestiones tan variadas como las de la modernidad, la tradición y lo universal ¿Qué papel (es) desempeña el individuo en una obra donde parece tan esencial como fuera de lugar? La hipótesis aquí presentada es la siguiente: el individuo interesa a Yourcenar porque le permite vincular la experiencia de una realidad histórica fragmentada a la intuición de la unidad del cosmos. En otras palabras, es él quien, al encontrarse en la unión de las dimensiones contradictorias de la existencia, se convierte en el mediador necesario para restaurar a esta última toda su complejidad y profundidad ontológica.

Yourcenar siempre rechazó categorías, rótulos y conceptos que para ella petrifican el pensamiento y limitan al ser humano, en menoscabo de su libertad. Pero rechazar no significa ignorar. Así ocurre con su idea de *humanismo* que parte, en sus inicios, del pensamiento griego al que

---

44 La noción de individuo es antigua, pero no como la usamos hoy; la palabra latina *individuum* encuentra su raíz en el griego *átomon*, el elemento simple e indivisible que compone el universo material de las cosas. Fue Cicerón quien lo introdujo en sus obras filosóficas, para traducir el *átomon* de los griegos. Luego, pasará, gracia a Agustín de Hipona a la filosofía medieval. Primero hay que aclarar que, en el lenguaje de la filosofía antigua y medieval occidental, el concepto de individuo no tiene una relación directa con el individuo humano, como lo es en nuestros idiomas hoy. Para Platón y para Aristóteles, como para Demócrito y Epicuro, el *átomon* es sobre todo una entidad conceptual, que pertenece a la naturaleza; y hay que ver hasta qué punto es o no concebible. Platón y Aristóteles sostienen que es incognoscible; Demócrito y Epicuro lo convierten en el pilar del conocimiento mismo del mundo. Dicho esto, solo en los tiempos modernos, en los siglos XVIII y XVIII, la noción del individuo se desliza hacia el individuo humano y su mundo específico: la comunidad, efecto de un proceso de desapego individual del contexto comunitario (que comienza en los siglos XV y XVI en Europa), cuando surge una figura del individuo humano que puede definirse como “revolucionario”, es decir, un individuo que se opone y se rebela contra el orden comunitario al que pertenece, que incluso se organiza en grupos “antagónicos” frente a los grupos dominantes en una comunidad.

añade luego principios derivados del imaginario oriental, para finalmente confluir en una ampliación hacia lo animal, lo vegetal y lo mineral. En 1956, cuando escribe el ensayo *Humanismo y hermetismo en Thomas Mann*, al logos característico del humanismo griego, suma lo irracional, uniendo así la pasión por el saber con la tentación por el misterio:

Podemos preguntarnos, acostumbrados como lo estamos, a una definición casi escolar de la palabra humanismo, si un pensamiento [el de Mann] tan inclinado a lo irracional y a veces a lo oculto, tan abierto al cambio y casi al caos, puede aún calificarse de humanista. No se le puede calificar así, seguramente, si contemplamos tal cual la antigua y estrecha definición del humanismo, es decir, de lo erudito incorporado al conocimiento de las literaturas antiguas, particularmente dedicadas al estudio del hombre, ni siquiera si ampliamos ese término hasta hacer que contenga —como suele hacerse hoy— la idea de una filosofía basada en la importancia y dignidad del ser humano, en lo que Shakespeare llama las facultades infinitas de esa obra maestra que es el hombre. [...] Pero ya la frase de Shakespeare [...] abre la puerta a otra forma de humanismo al acecho de todo lo que, en nosotros, rebase los recursos y aptitudes ordinarios; desemboca, hagamos lo que hagamos, en el inmenso segundo plano poblado de fuerzas más extrañas de lo que quisiera una filosofía, para la cual la misma Naturaleza es también una entidad simple. Este humanismo vuelto hacia lo inexplicable, lo tenebroso, incluso lo oculto, parece oponerse en un principio al humanismo tradicional: en realidad, es más bien la punta extrema y su alizquierda. (Yourcenar, 1991, pp. 270-271, traducción propia)

Es a través de esa idea relativizada del humanismo que ella arma un pensamiento ecléctico con escuelas filosóficas griegas y sabidurías orientales. Así, en *Memorias de Adriano*, lo oriental se vuelve una forma de saber que amplía la visión griega del mundo que posee el emperador. Su interés por lo oculto, por la astronomía y la astrología, los aprendizajes rituales, el deseo permanente de integrarse con el Todo, su anhelo de desarraigo, su agrado por lo sobrio, su vocación de buscar conciliar elementos aparentemente inversos y su visión universalista son fruto de la herencia griega cotejada con el saber del mundo “bárbaro”. Al final de la primera sección (*Animula vagula blandula*) de *Memorias de Adriano*, el emperador expone su cosmovisión:

Una parte de cada vida, y aun de cada vida insignificante, transcurre en buscar las razones de ser, los puntos de partida, las fuentes. Mi impotencia para descubrirlos me llevó a veces a las explicaciones mágicas, a buscar

en los delirios de lo oculto lo que el sentido común no alcanzaba a darme. Cuando los cálculos complicados resultan falsos, cuando los mismos filósofos no tienen ya nada que decirnos, es excusable volverse hacia el parloteo fortuito de las aves, o hacia el lejano contrapeso de los astros. (Yourcenar, 1982, pp. 26-27, traducción propia)

Los continuos viajes de Adriano le permiten interactuar con las formas más diversas de pensamiento. De hecho, de sus veinte años de gobierno, doce acontecen “sin domicilio fijo”. De tal modo, su cultura helenística siempre será relativizada; y así escapa del fanatismo al no asumir una visión única, al no adherirse a ningún sistema. Todas las tendencias filosóficas de su época, provenientes de Platón, de Aristóteles, del orfismo, de la India, entre otras, aparecen en la novela. Pero Adriano no pertenece a ninguna de ellas, pues es un hombre libre. Y es en esa perspectiva que se plantea aquí lo que sigue: la complejidad de la evolución del yo de sus personajes esboza, de la primera obra, *Alexis o el tratado del inútil combate* (1929), a la última, *Un hombre oscuro* (1982), un camino marcado por un deslizamiento del centro a la periferia; de la liberación a la libertad, del saber a la sabiduría: si *Alexis* plantea el problema de la construcción de la identidad del yo, en *Un hombre oscuro* asistimos a la deconstrucción, mediante el lenguaje, de las categorías y conceptos que constituyen al ser humano.

### **Individualismo y modernidad**

En las obras de Yourcenar, el individualismo y la modernidad mantienen relaciones cercanas y conflictivas. Sus ensayos establecen una relación de causa y efecto entre el surgimiento del individuo en el escenario mundial y el desarrollo de la sociedad moderna. En *Diagnóstico de la Europa*, de 1929, que trata el tema de la decadencia, la razón se presenta como el componente esencial de la identidad europea: “Entre Asia, el gran corazón y la inagotable matriz africana, Europa tiene la función de un cerebro” (Yourcenar, 1991, p. 1649, traducción propia). Sin embargo, el declive de Occidente vendría, si se le cree a la escritora, de una crisis de sobreproducción intelectual (una tesis de Valéry), así como del triunfo de las pasiones sobre la inteligencia (lo que sostiene Benda, de quien *La Trahison des clercs* se publicó en 1927, dos años antes). El romanticismo literario y la modernidad, que comienzan con Rousseau, se caracterizarían por una ampliación del yo y los sentimientos a expensas de los valores abstractos y la razón: “De Jean-Jacques a Gide [...] un observador

situado lo suficientemente lejos para no ver sino el conjunto reconocería en estos analistas del yo sufriente el mismo predominio del sentimiento sobre la razón” (1991, p. 1650, traducción propia). Por lo tanto, con *Las confesiones*, la literatura habría entrado en una nueva era, donde el yo, es decir, el individuo, sus estados de ánimo, sus emociones, pero también su ejercicio psíquico, ocuparía un lugar cada vez mayor. La modernidad se traduciría en la aparición de un individualismo estético haciendo de la exploración y expresión del sujeto el propósito de la actividad literaria.

Este vínculo entre el individualismo y modernidad también aparece en *El cambiador de oro*, de 1932, pero de forma diferente. La génesis de la sociedad capitalista propuesta en el texto enfatiza el papel del comerciante, primero percibido como un individuo aislado, antes de convertirse en un poder financiero. Impulsado por intereses personales, el comerciante estaría en el origen de la apertura, y por lo tanto de la desaparición, de las sociedades tradicionales, que la autora considera comunidades cerradas, estables y coherentes. Esta explicación de la aparición del capitalismo, ubicada al final de la Edad Media, se basa en una serie de parejas antinómicas: apertura y cierre, cosmopolitismo e identidad local, modernidad y tradición, individuo y comunidad. Mientras que las sociedades tradicionales se basan en las nociones de inmutabilidad y repetición, es decir, en la negación de todo individualismo; la sociedad moderna, según Yourcenar, se basaría, por el contrario, en el principio de la liberación de las iniciativas individuales. Si el punto de ruptura ya no se sitúa a fines del siglo XVIII, sino a fines de la Edad Media, es porque, tal como señala en *Diagnóstico de la Europa*, aparece un nuevo problema, aquel del individuo autónomo, que marca la entrada a la modernidad.

Sin embargo, desde la década de 1930, Yourcenar sugiere una paradoja importante. *El cambiador de oro* insiste en la dimensión alienante de la modernidad económica, que conduciría a una real esclavitud de los hombres, prisioneros de la doble religión del trabajo y las ganancias. Como escribe Chiapparó sobre el *Changeur d'or*: “En esta nueva sociedad, [...] el hombre moderno ha perdido todo valor metafísico” (2006, p. 112, traducción propia). La libertad individual amenazada por un orden de cosas al que el individualismo mismo contribuye:

Cuando esta religión [la del trabajo] [...] se haya despojado de las fórmulas sentimentales [...], sabremos si es el primer intento verdaderamente racional de establecer la felicidad humana por medio de la energía humana, o la más severa venganza de la materia contra aquellos que pretendieron esclavizarla. (Yourcenar, 1991, p. 1677, traducción propia)

Si el veredicto sobre el mundo moderno todavía parece suspendido a principios de la década de 1930, como lo demuestra el final relativamente matizado de *El cambiador de oro*, la severidad del juicio de la autora continuará aumentando durante su vida. En *La gira de la prisión*, cincuenta años después, ya no se permiten dudas. La modernidad se traduce en una uniformidad casi general: Desde Alaska, donde están a punto de devorar “los dientes de lobo de los promotores” (1991, p. 615) a la “música indígena mecanizada” (p. 623) de los grandes hoteles hawaianos, nada parece ser capaz de escapar a una homogeneización que progresa y destruye las diferencias culturales, tanto como las especificidades individuales, haciendo que, de modo paradójico, el individuo y la tradición estén unidos.

Claro, es en el campo de los viajes que la perversión moderna, según la autora, se manifiesta de manera más vívida. En *Viajes en el espacio y viajes en el tiempo*, que data de 1982, Yourcenar adopta una ética del viaje bastante cercana a la defendida a principios del siglo XX por escritores como Segalen y Larbaud. El exotismo, para el primero, y el cosmopolitismo, para el segundo, fueron sobre todo experiencias de lo diverso, garantizando tanto la renovación cultural como un mejor autoconocimiento. Reservado para una élite consciente de su propia identidad para no perder sus referencias culturales en contacto con otros, el viaje fue el origen de lo que Yourcenar llama una “ruptura de prejuicios y costumbres” (1991, p. 693, traducción propia), que, sin embargo, no tenía la intención de desafiar los equilibrios culturales existentes. Esta concepción elitista de los viajes, que se basa en una visión diferenciada de las culturas, así como en una valoración muy clara de la experiencia individual en detrimento de la colectiva, impregna el texto de 1982, incluso, si Yourcenar no olvida recordar que “uno de los secretos de la vida en todos los lugares y en todo momento [es] la uniformidad en la variedad de apariencias” (p. 694, traducción propia).

No obstante, esta ética individualista y elitista del viaje se opone a la práctica moderna del turismo de masas y el desplazamiento organizado, que a la escritora le parece un poderoso factor de estandarización. Los lugares visitados pierden su autenticidad, reemplazados por un folklore superficial o por arreglos idénticos en todas partes, destinados a satisfacer a los viajeros poco ansiosos de ir más allá de las apariencias. Más grave, la oleada de turistas, creciente cada año, tiene el efecto de hacer imposible para los viajeros reales el descubrimiento de los sitios y las culturas de los que les gustaría sentir la presencia viva: “Nuestro tiempo

interpone sus aparcamientos, sus torniquetes y su alambre de púas entre los monumentos, y nos impide soñar libremente en las ruinas como lo hicieron los contemporáneos de Piranesi” (1991, p. 699, traducción propia). Según Yourcenar, el mundo contemporáneo suprime todo acceso a la otredad y, por lo tanto, ya no brinda la oportunidad de enriquecerse a través del viaje. Los imperativos vinculados a la gestión de las masas hacen que la experiencia individual, que a los ojos de la autora es la única válida, sea simplemente imposible.

### **La tradición: un baluarte contra la estandarización**

La relación entre individuo y modernidad, en el trabajo de Yourcenar, parece por lo tanto paradójica. Si el individualismo (como estado de ánimo que fomenta la iniciativa individual) está en el origen de la apertura de las sociedades cerradas, el desarrollo del capitalismo, la industrialización y el consumo termina imponiendo estilos de vida uniformes que destruyen la autonomía individual. Enajenado, reducido al estado de un autómatas, encerrado en rutinas, el individuo moderno se vería aislado de su entorno humano y natural, inmerso en lo que la escritora considera artificial y absurdo. Ante tal situación, la fidelidad a una identidad cultural o una tradición aparece, en algunos casos, como un medio para dar, o devolver, el significado a la existencia individual.

En los ensayos críticos que Yourcenar publicó entre las décadas de 1920 y 1950, la relación entre la identidad individual y cultural tomó la forma de una concepción del genio individual que se concibe como la expresión más exitosa de las cualidades específicas del pueblo o el grupo humano del que proviene el artista. Böcklin, en el artículo *La Isla de los Muertos*, fechado en 1928, es descrito como “bárbaro” y lleva consigo la sombra del “bosque alemán” (Yourcenar, 1991, p. 520). En *Una exposición de Poussin en Nueva York*, fechada en 1940, Poussin expresa la personalidad clásica de Francia, al tiempo que anuncia el romanticismo: “Es todo el pensamiento, toda la sensibilidad francesa que tiene en Poussin sus equivalencias o sus signos” (1991, p. 469, traducción propia). Mann, en el ensayo dedicado a él (1955-1956), aparece como un autor típicamente germánico:

Obra alemana: alemán por el método de alucinación puesto al servicio del hecho, por la búsqueda de una sabiduría mágica [...], por la presencia de estas grandes entidades que rondan la meditación germánica, el espíritu de la Tierra, las madres, el diablo y la muerte. (1991, pp. 165-166, traducción propia)

En *Memorias de Adriano*, finalmente, la universalidad del principio del arte se opone a la especificidad de los temas abordados por cada cultura, en el marco de una teoría clásica en la que cada pueblo profundiza incansablemente en los mismos temas y las mismas razones<sup>45</sup>. Por lo tanto, el secreto del genio individual se encontraría en la idoneidad del creador y la identidad de la cual él es el depositario. Esta concepción no es original: de Taine a Gide, a través de Barrès, muchos autores ya la habían formulado. Yourcenar es parte de una tradición de interpretación de obras que se remonta al siglo XIX y cuyo principio consiste en explicar la creación individual por fidelidad a una identidad a menudo considerada de modo esencialista. Desde esta perspectiva, el individualismo ya no se opone a la tradición, ya que es la tradición misma, como garante de la estabilidad de la identidad, lo que le da al individuo y a sus obras su pleno significado.

Desde finales de la década de 1950, Yourcenar matizó esta posición, sin dejar de ver en la obra maestra un signo privilegiado de la personalidad de un pueblo cuyo creador, ya sea pintor, escritor o músico, tendría los atributos esenciales. Ha llegado el momento de cuestionar los conceptos y categorías que, al servir para clasificar a los hombres y las cosas, erigen límites y distinciones que ella *ende* a considerar cada vez más ineficaces; sin embargo, este desarrollo no le impide seguir pensando la obra de arte como la expresión, a través de un individuo representativo, de una identidad específica. El *L'essai sur Piranèse* no se refiere a ningún determinismo de identidad, pero los grabados del artista se consideran “típicamente italianos” (1991, p. 91). Mishima, en la introducción a *Mishima o la visión del vacío*, parece estar bajo el control de una crisis que se presenta como la de todo su país y que lo convierte en “un representante auténtico de un Japón también violentamente occidentalizado, pero marcado a pesar de todo por ciertas características inmutables” (1991, p. 197, traducción propia), de modo que la grandeza de la obra parece inseparable del carácter representativo de su autor. En cuanto a artículos como *En un sueño de Durero, El hombre que firmaba con un riachuelo* o “*Deux noir*” de Rembrandt, que datan de los últimos diez años de la vida de la escritora, ciertamente no hacen de los pintores evocados los representantes

---

45 Ver Yourcenar (1982, p. 388): “Vi en Egipto dioses y reyes colosales; encontré pulseras en la muñeca de prisioneros sármatas que repiten sin cesar el mismo caballo al galope o las mismas serpientes que se devoran entre sí. Pero nuestro arte (quiero decir el de los griegos) ha optado por apegarse al hombre”.

perfectos de su pueblo o su cultura, pero son estudios más específicos, que no dan testimonio de la misma ambición explicativa y totalizadora que los textos anteriores<sup>46</sup>.

Según Yourcenar, la conjunción del individuo, de su identidad cultural y de su tradición es, por lo tanto, un elemento importante. Frente a la modernidad, a veces sucede que la tradición constituye el último baluarte capaz de proteger al individuo de la anomia y la uniformidad que le espera. Esta idea se expresa en *La gira de la prisión*, donde el Japón, desfigurado por la industrialización y la urbanización, aparece por primera vez como un país deshumanizado, después de haber perdido su fisonomía y tradiciones: “Desde Yokohama [...] se desarrolla la decoración inhumana de puentes y carreteras bordeadas por paredes ciegas o vidriosas [...] que encontraré más tarde [...] en esas orillas sucias del Mar Interior donde se han soñado tantos sueños del viejo Japón” (1991, p. 627, traducción propia). Cualquier posibilidad de desarrollo personal o individual parece haber desaparecido, porque los habitantes de Tokio son comparados con “once millones de robots” (p. 628), en una fórmula que toma tanto del cliché orientalista como del antimoderno. Los pocos que aún logran escapar de esta estandarización general son aquellos que muestran lealtad a las tradiciones que están tratando de salvar. El capítulo “Kabuki, Bunraku, No” se opone al teatro occidental contemporáneo, que ya no interesa a Yourcenar: “El kabuki me hizo perder el apetito [...] Los cuerpos saltan o se inmovilizan fantásticamente en una de las posturas tradicionales, [...] luego comienzan de nuevo como si el encanto que los había golpeado hubiera terminado repentinamente” (p. 640, traducción propia). En otro capítulo, “La Loge de l’acteur”, la escritora aconseja a un famoso actor que abandone los fáciles éxitos y sirenas de una carrera en Occidente para dedicarse “al duro arte del Kabuki” (p. 684). El riesgo, para esta estrella, es convertirse en “un objeto de moda rápidamente desgastado” (p. 686), en otras palabras, perderse en una uniformidad moderna de la cual solo el dominio de su arte, empujado a un grado de perfección comparable al de los maestros ancianos, podrían salvarlo.

Sin embargo, a partir de todos estos comentarios, no debe concluirse que Yourcenar alaba sistemáticamente la tradición. No se trata

---

46 Con tres o cuatro páginas cada uno, estos artículos se centran en un trabajo específico, que los distingue de textos claramente más importantes, como *Le Cerveau noir* de Piranèse, *Humanismo y hermetismo* en Thomas Mann y Mishima o la visión del vacío, dedicados a una exploración profunda de la carrera de los autores o artistas abordados.

de oponer un pasado idealizado a un presente odiado, sino de salvar a aquellas tradiciones que aún no han perdido su vitalidad y que, por su originalidad, son susceptibles de definir, aún, identidades culturales en el proceso de disolución. Con respecto a la cuestión del individuo, la fidelidad a la tradición, o más bien a ciertas tradiciones, ofrece así a los destinos individuales la posibilidad de preservar un significado y de expresar una identidad. La paradoja es notable: anti-individualista en esencia, porque impone a cada uno roles más o menos escritos de antemano, la tradición se convierte en el refugio de aquellos que se niegan a cumplir con el dictado de una modernidad estandarizante. El razonamiento es claramente pesimista, ya que la noción de libertad individual, atrapada entre los extremos de disolución y repetición, se reduce al mínimo.

Cierto, en esta descripción de una tensión entre las tradiciones vivas y la modernidad destructiva, hay un estereotipo que se deriva de la imagen que Occidente, en la segunda mitad del siglo XX, hizo de la sociedad japonesa, su relación con el pasado y su occidentalización. Pero la defensa de la tradición, en Yourcenar, no se limita al caso único de Japón. En su discurso de recepción en la Academia Francesa, la escritora elogió las tradiciones que ella quería “vueltas hacia el futuro”, es decir, capaz de acoger las transformaciones que cada generación les hace vivir:

Renunciar a sus tradiciones es aceptar convertirse en el tiempo en lo que son en el espacio las personas desplazadas, es caer en la desastrosa condición de refugiado de la historia. [...] Sin embargo, hay algo más fuerte que la tradición: es la vida y su movimiento. [...] Mirando hacia el futuro tanto como hacia el pasado, las tradiciones, como las mujeres, están hechas para ser respetadas y desafiadas. [...] Todos conocen la famosa fórmula: la tradición es un progreso que ha tenido éxito. La tarea más importante de la tradición es devolver al progreso la cortesía que ella le debe y permitir que el progreso surja de la tradición como la tradición ha surgido del progreso. (citado por Descamps, 1999, pp. 55-56, traducción propia)

Si no quieren convertirse en estos “refugiados de la historia” de los que la autora se queja con amargura, los individuos, como los pueblos, deben mantener un vínculo cercano y vivo con sus tradiciones, pero abiertos y desprovistos de dogmatismo.

## El individuo como camino hacia lo universal

No obstante, la autonomía individual no está amenazada solo por la modernidad. Si consideramos el individualismo como un sistema de interpretación de los hechos humanos que otorga la primacía a lo individual sobre lo colectivo, o como un modo de pensamiento que hace del individuo el valor supremo, debe admitirse que otra cuestión proviene de la omnipresencia de los temas del eterno retorno y la pertenencia al cosmos en la obra de la escritora. En el ensayo sobre Mann, Yourcenar usa las expresiones “humanismo de base cósmica”, o incluso “humanismo que pasa por el abismo” (1991, p. 169), que podrían aplicarse fácilmente a sus propias obras. La experiencia de Zénon en el artículo titulado *El Abismo* es un ejemplo, entre otros, de esta disolución del yo individual en un todo que lo excede y del cual constituye solo una pequeña parte. Como ha demostrado Howard, la influencia del budismo y el tantrismo en el pensamiento de la novelista es crucial. En un universo donde Zénon siente “pasar a través de él [...] el flujo de los miles de seres que ya habían estado en este punto de la esfera, o que llegarían allí hasta esta catástrofe que llamamos el fin del mundo” (1991, p. 686), la idea según la cual el individuo alcanzaría una forma de autonomía que lo distinguiera o lo separara de su entorno es difícilmente concebible.

Como Yourcenar escribe en *Enfoques del tantrismo*,

[...] uno de los errores irreparables de Occidente [...], y que está empeorando, consiste en imaginar un trabajo de perfeccionamiento o liberación interior solamente a favor del desarrollo del individuo, o de la persona, y no de la eliminación de estas dos nociones a favor del ser o de lo que va más allá del ser. (1991, p. 399, traducción propia)

La distinción entre el ser y el individuo es importante: mientras que el primer concepto demuestra una comprensión de lo que une al hombre con el resto del mundo, el segundo es criticado por lo que uno podría llamar su antropocentrismo. Según Yourcenar, establecer entre el individuo humano y el resto del mundo, una distinción de naturaleza no tiene sentido e incluso representa un peligro real, en la medida en que es el orgullo y el exceso del ser humano lo que lo empuja a inventar siempre nuevas armas y técnicas, que algún día podrían conducir a la destrucción total del planeta. La sabiduría de Natanael, quien admite que él es solo una criatura entre criaturas, es mejor que el híbrido de ideólogos del

progreso. Según Andersson, incluso proporciona las claves de la única eternidad que el hombre puede reclamar:

El tiempo de la vida individual, por lo tanto, se funde con el de la historia, y esto a su vez se funde en el tiempo cósmico [...], la muerte aparece como el triunfo de lo universal sobre el individuo: la renuncia completa, casi budista, que llena a la persona a borrar su personalidad individual cuando se libera de todo. La oposición entre la vida y la muerte se ve superada por la idea de la eternidad. (1989, p. 245, traducción propia)

El concepto de individuo, desde esta perspectiva, representa un límite a superar para alcanzar una etapa más alta de participación en el mundo.

Sin embargo, esto no significa que el individuo termine ocupando ningún lugar en el sistema propuesto por Yourcenar. Primero, incluso si es arrastrado por fuerzas que no controla, conserva la posibilidad de actuar en el curso de la historia. En *La Historia augusta*, la escritora recomienda no aceptar

[...] con demasiada facilidad el lugar común de aquellos para quienes la historia es solo una serie de sucesos sobre el cual el hombre no puede hacer nada [...]: Heliogábalo, sin embargo, avanzó un poco, y Aureliano tan poco que eso aplazó la caída de Roma. (1991, p. 19, traducción propia)

Luego, otra paradoja, el reconocimiento de los vínculos consustanciales que unen al individuo con su entorno y, en consecuencia, la renuncia a cualquier idea de individualismo, es decir, a cualquier modo de pensamiento que considere a la persona humana, al mismo tiempo, como un final en sí mismo y diferente de lo que lo rodea, sigue siendo excepcional el hecho de un pequeño número de individuos. De hecho, Yourcenar busca menos sellar la desaparición del individuo que descubrir una posible articulación del individuo y lo universal. Para ella, se trata de luchar contra las divisiones que la historia nunca deja de crear, para restaurar un sentimiento de comunidad universal, no para trabajar por la extinción de toda especificidad individual.

Es esta capacidad de articular lo individual y lo universal, lo que justifica a sus ojos la primacía de la cultura griega, no solo en las *Memorias de Adriano*, sino también en un cierto número de ensayos, como los de la serie *Grecia y Sicilia*. El texto titulado *Mitología griega y mitología de la Grecia* insiste en este punto: la mitología griega habría

[...] resuelto el doble problema de un sistema de símbolos lo suficientemente variado como para permitir las confesiones personales más completas, lo suficientemente general como para ser entendido de inmediato [...] De Virgilio a Paul Valéry, ella les abrió a todos la puerta a un país lo suficientemente grande como para que todos tengan su propia provincia. (1991, p. 443, traducción propia)

La continuidad establecida de Virgilio a Valéry permite subrayar, por el contrario, la ruptura que caracterizaría la modernidad estética:

[...] la más mínima lectura de una revista de poesía contemporánea, la más mínima visita a una galería de pinturas, donde cada poeta y cada pintor trabaja para recrear en medio del caos un código de señales personales, muestra cuánto puede sufrir el tráfico de ideas por esta falta de señales universalmente aceptadas. (1991, p. 443, traducción propia)

La renuncia a la cultura antigua, a sus influencias y a sus disciplinas estaría en el origen de una especie de anarquía creativa que se traduciría por una afirmación de la expresión personal, pero también por una confusión donde el individuo, como sujeto creativo, como creador de sentido, en última instancia sería la víctima. Yourcenar vincula el clasicismo y el individualismo en una relación destinada a afirmar que la exploración de la esfera individual y la descripción significativa del cosmos están vinculadas.

Incluso, en trabajos donde la superación del yo y el cuestionamiento de la autonomía del sujeto parecen ser los más marcados, la dimensión individual no desaparece. Por el contrario, cumple una función de liderazgo, en la medida en que tiene un papel mediador entre la experiencia cotidiana, que es la del hombre en la historia, sujeta a una compleja red de determinismos sociales, políticos e ideológicos, y los infinitos abismos que revelan la profundidad metafísica de la existencia, pero que solo unos pocos seres excepcionales logran vislumbrar. Hablando de Mann y su práctica como novelista, Yourcenar señala que el lugar central de los personajes, en su trabajo, le ha salvado el doble escollo de la disolución completa y la demostración intelectual aislada de toda realidad ontológica: “[...] fiel a su vocación como novelista encontró, en el estudio y la descripción del hombre individual y del hombre promedio, un contrapeso, por un lado, al sueño de vigilia, y por otro, a la sistematización dogmática” (1991, p. 190, traducción propia). Según Yourcenar, Mann habría visto en el individuo la medida de todas las cosas, en otras palabras, un

intermediario entre las diferentes facetas de la existencia, entre lo visible y lo invisible, lo consciente y lo inconsciente, lo exterior y lo interior. En consecuencia, no se trata de oponer el individuo a lo universal, sino de demostrar que el estudio y la representación del individuo en toda su complejidad constituyen el mejor medio para alcanzar lo universal, de hacerlo inteligible (lo que la mera descripción de un estado de “sueño despierto” no permitiría) sin sofocarlo bajo un sistema filosófico demasiado rígido. Así, la vocación del novelista sería crear personajes, escenificar destinos individuales para progresar en el conocimiento del mundo humano y no humano, en la percepción de múltiples vínculos que unen al ser humano a su entorno y a todo el universo.

Cada una a su manera, las tres novelas publicadas por Yourcenar desde la década de 1950 (*Memorias de Adriano*, *La obra negra* y *Un hombre obscuro*) ilustran este tema. En *Memorias de Adriano*, como señaló Ricciulli, la experiencia de la unidad del cosmos constituye la base del proyecto del emperador-narrador de poner el mundo en orden: “Adriano quiere encontrar, dentro él mismo, el ‘*tuf éternel*’, una especie de hilo rojo que conecta su vida con el todo, para volverse universal” (1994, p. 233, traducción propia). La narrativa retrospectiva es más que un resumen: da una garantía metafísica a la acción del héroe. Sin duda se puede ver, en esta necesidad de justificar el trabajo político de Adriano por el relato de su toma de conciencia de la unidad del cosmos, un signo de la erosión del modelo político universalista de la Roma imperial, pero también de aquel desarrollado después de la Revolución Francesa y que Yourcenar, desde fines de la década de 1940, sintió la necesidad de refundar sobre nuevas bases, más ontológicas que políticas. Como Ricciulli todavía observa, el Adriano individual aparece como un intercesor o un “intermediario” entre los innumerables componentes de la historia y de la existencia, que se encuentran y se anudan en él: “se ha convertido en un hombre finalmente descubriendo ‘su lugar’ en ‘la procesión humana y divina’: es solo un simple intermediario, ‘un instrumento a través del cual han pasado las corrientes, las vibraciones’” (1994, p. 235, traducción propia). Frente a un mundo en perpetua mutación, que se trata de organizar lo mejor posible, el individuo, siempre que sea capaz de reconocer la profunda solidaridad que lo une a su entorno, constituye entonces el mediador privilegiado entre la dimensión fragmentada y conflictiva de la existencia histórica y la intuición de una unidad del cosmos sin la cual la acción unificadora de la política imperial no tendría sentido. Como sugiere Adriano: “la autoridad que ejercía era menos un poder que un poder misterioso, superior al

hombre, pero que actúa de manera efectiva solo a través de una persona humana” (Yourcenar, 1982, p. 422).

Entre las *Memorias de Adriano* y *La obra negra*, la evolución es clave, ya que la idea de una posible reorganización del mundo parece estar desapareciendo. El universalismo se desliza de la acción política, fundada en la creencia en una naturaleza común a todos los hombres, a la mera afirmación de su existencia, fuera de cualquier proyecto político. El rechazo cada vez más marcado de la modernidad y el creciente pesimismo de la escritora explican, al menos en parte, este cambio. Sin embargo, el papel del individuo excepcional sigue siendo más o menos el mismo. Zenón también es un intermediario entre la realidad de su tiempo y los abismos que está tratando de explorar. Berthelot, en un artículo titulado *Materia y forma: Zenón, o el hombre sin cualidades*, ve en él un “microcosmos que reproduce el desorden del cosmos” (1994, p. 243, traducción propia), o incluso una “serie de experiencias existenciales, que nunca se pueden sumar para constituir una esencia” (p. 249). Al igual que Adriano, Zénon se convierte en una interfaz: el individuo se convierte en lugar de experimentación. Establece un vínculo entre la sociedad de su tiempo, violenta, dividida, plagada por las guerras de religión, y los abismos al mismo tiempo confundidos y en gran parte inexplorados de los cuales representa en pocas palabras la única vía de acceso.

Se podría decir lo mismo de Nathanaël, un hombre sin relieve y sin prejuicios, cuya existencia individual no deja de abrirse a lo que excede o supera al individuo, conectando la evocación de Ámsterdam del siglo XVII a una experiencia mucho más universal. El final de *Un hombre oscuro* insiste en la naturaleza reductora de las distinciones que organizan la vida de los hombres y les ocultan la unidad del mundo:

Incluso las edades, los sexos e incluso las especies, le parecían más cercanas de lo que nosotros creemos el uno del otro: niño o anciano, hombre o mujer, animal o bípedo que habla y trabaja con sus manos, todos comunicados en la desgracia y la dulzura de lo existente. (Yourcenar, 1982, p. 1036, traducción propia)

Las distinciones que fundamentan la identidad y la otredad en los ojos de la mayoría de los hombres dan paso a una mística de la unidad que cancela tanto la noción de alteridad radical como la de autonomía individual, o en general de plena autonomía. Pero para que este último se desvaneciera así, para que sea posible renunciar a la creencia en un individuo que se distinguiría por naturaleza del resto del mundo, la novelista

tuvo que mostrar una experiencia individual de desapego que es el material de la historia. Entre un mundo exterior fragmentado, dividido, “estriado” (para usar una expresión de Deleuze y Guattari) y un cosmos que forma un todo indivisible, el individuo aparece, una vez más, como el único mediador.

Las nociones de individuo e individualismo ocupan así, en el trabajo de Yourcenar, un lugar paradójico que deben a su estado de interfaz, a la manera de un “rizoma literario” (Zarta Rojas, 2022a). Si de hecho hay elitismo e individualismo en el inconformismo que defiende la novelista, y en particular en el imperativo de romper los prejuicios que ella no deja de hacer suyos, el individuo, por otro lado, no representa para ella un valor supremo ni a nivel político ni siquiera a nivel moral. El individuo le interesa, sobre todo, y esta tendencia se fortalece con los años, como un medio de acceso a lo universal, como una ventana abierta al abismo. La paradoja entre la meticulosa reconstrucción de épocas históricas distantes, realizada por la autora, y la afirmación de una repetición eterna de la historia, así como una profunda unidad de la aventura humana, revela la interacción de fuerzas antagónicas a las que el individuo está sujeto. El individualismo de las novelas de Yourcenar, si hay uno, responde al deseo de reconciliar estas dimensiones contradictorias de la existencia, y este deseo parece aún más fuerte a medida que se acusa a la modernidad de haber ampliado la brecha entre el ser humano y su entorno. Según la escritora, una de las principales perversiones de la sociedad industrial y su avatar, la sociedad de consumo es este mórbido anti-individualismo que daría como resultado una estandarización sin precedentes de la humanidad. La apuesta es esencial porque, al destruir cualquier forma de autonomía individual, la modernidad, para Yourcenar, no se satisface con el empobrecimiento de la humanidad; también elimina el único camino hacia lo universal, la única forma de sumergirse en las profundidades cuya exploración lleva a reconocer la solidaridad íntima del hombre y el cosmos; en resumen, cancela el único contrapeso que todavía era posible oponer a la alienación y la pérdida de sentido. La observación según la cual la “vocación” del novelista sería continuar pintando personajes, realizada en conexión con Mann, no constituye, por lo tanto, una posición polémica en un campo literario donde la posición de la vanguardia es entonces ocupada por la *nueva novela*, pero también hace posible recordar y aclarar el papel determinante que Yourcenar, a pesar de las restricciones que impone al concepto de individualismo, atribuye al individuo en su concepción del mundo.

# EPÍLOGO

## Pliegues conceptuales y relaciones complejas como acción de resistencia

*“Son cosas chiquitas.  
No acaban con la pobreza  
no nos sacan del subdesarrollo,  
no socializan los medios de producción  
y de cambio, no expropian las cuevas de Alí Babá.  
Pero quizá desencadenen la alegría de hacer,  
y la traduzcan en actos.  
Y, al fin y al cabo, actuar sobre la realidad  
y cambiarla, aunque sea un poquito,  
es la única manera de probar  
que la realidad es transformable”.*  
(Eduardo Galeano, 2006)

Varios conceptos y categorías han surgido (y se reiteran) a lo largo de este texto: filosofía, ética, estética, política, pensamiento complejo, ciencias de la complejidad, individuo, subjetividad, subjetivación, corporeidad, gobierno de sí mismo, tecnologías del yo, estética de la existencia, saber, poder, autoridad, violencia, no-violencia, crisis, ciudadanía, paz, individualismo, tradición, modernidad, indisciplinariedad, transdisciplinariedad, pensamiento rizomático, esquizométodo, entre otros. ¿Qué poseen en común? ¿Por qué se aluden en un texto como este? ¿Qué poder tienen?

Primero, hay que asumir aquello que en “Los intelectuales y el poder” (en Foucault, 1992), Foucault y Deleuze decían: “Una ‘teoría’ es exactamente como una caja de herramientas: ninguna relación con el ‘significante’. Es preciso que sirva, que funcione. Y no para uno mismo” (p. 132). Foucault vuelve sobre ello en “Pouvoirs et stratégies” (1977). Como se deduce, los conceptos-problemas, en tanto que “cajas de herramientas”, no sirven ni al método hermenéutico (teoría de la interpretación) ni al método “psi” (ciencia del significante/significado y de los matemas del inconsciente), sino solo a un método maquínico:

Se trata de una experimentación. Maten la máquina de interpretación, si no, estarán jodidos, tomados en un régimen despótico del signo (el signo que remite eternamente al signo) en el que no podrán terminar con nada. Hay que llegar a no interpretar más. El psicoanálisis no es otra cosa que la más perfecta de las máquinas de interpretación en el sistema capitalista, pero hay otras y más conocidas. La religión es una de ellas. (Deleuze, 2005a, p. 213)

¿Será que el “significante” es el último avatar filosófico del sistema, del déspota? No se puede olvidar que

El discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la ley, la institución y el contrato, que constituyen el problema del ‘Soberrano’, y que atraviesan la historia sedentaria que va de las formaciones despóticas hasta las democráticas. [...] Si Nietzsche se separa de la filosofía es quizá porque es el primero que concibe otro tipo de discurso a modo de contra-filosofía. Es decir, un discurso ante todo nómada, cuyos enunciados no serían productos de una máquina racional administrativa con los ‘filósofos’ como burócratas de la razón, sino de una ‘máquina de guerra’ móvil. (Deleuze, 2005b, pp. 329-330)[Fin cita]

Segundo, Deleuze se pregunta, en su obra sobre Foucault: “¿Existe un adentro que sería más profundo que todo mundo interior, de la misma manera que el afuera es más lejano que todo mundo exterior?” (2008, p. 128), aludiendo a las experiencias del afuera que trasladan el eje existencial al borde mismo de los límites, extremando de ese modo las condiciones de la interioridad; se sobrepasa el límite, pero no se gesta un territorio alterno, sino que se realiza un *pliegue*. La experiencia del afuera es un movimiento “de pliegues y plegamientos que constituyen *el adentro del afuera*” (p. 128). El *pliegue conceptual* es allí donde un conjunto complejo de discursos, ideas, conceptos, definiciones, formas y reflexiones, explícitos o implícitos, se fusionan para generar un esquema inter(trans)disciplinario donde sus elementos se puedan adecuar a las diversas y complejas configuraciones teóricas sobre un territorio o lugar, definido o indefinido, que impulsa una reflexión para poder llevar a todos a una misma unión de ideas, formas, sentires, efectos y valores logrados mediante el conocimiento y la razón. Pues bien, el poder de todos esos conceptos delineados en este texto, profundizados o no, ha sido el de servir de “pliegues conceptuales” para establecer relaciones complejas como acción de resistencia en el marco de nuestras reflexiones sobre lo humano y lo social. Como dice Galeano (2006), refiriéndose a su obra, “son cosas chiquitas” que pueden “desencadenar la alegría de hacer”, de traducir en actos nuestros deseos, para “actuar sobre la realidad y cambiarla, aunque sea un poquito”. Hay que intervenir incluso en las cosas pequeñas de lo exterior, porque todas pueden ser pliegues entre el adentro y el afuera... pliegues de la realidad. Y con cada uno de ellos, se aprende. Haciendo cosas chiquitas se puede contribuir a realizar algo grande.

Tercero, ¿qué se quiere decir en concreto con “relaciones complejas”? Bachelard (1934) habría estado feliz de poseer el término moriniano “*reliance*” (religación, conexión), cuando cuestionó la complejidad irreductible del concepto de relación, en una fórmula que aún conserva su fuerza: “Lejos de que sea el ser el que ilustra la relación, es la relación la que ilumina el ser”. Se comprende la facilidad con la que Morin asimiló y enriqueció el concepto de *reliance* que le permitió condensar los tres principios inseparables y distinguibles cuya conjunción conforma el pensamiento complejo:

“Los principios del pensamiento complejo, la dialógica, el bucle recursivo, el principio holográfico son explicantes que llegan, según creo, más adelante en la elucidación de lo humano, de la vida, del mundo. Pero estos

explicantes, como todos los explicantes, son inexplicables en sí mismos. (Morin, 2018, p. 326)

¿No se trata siempre de “articular lo que está separado y volver a unir lo que esta desunido”? (Morin, 2006, p. 28). ¿No necesitábamos un concepto que expresara a la vez “la acción de conectar y relacionar, y sus resultados”, resignificando el término “relación” para recuperar su complejidad potencial y sus virtudes recursivas y “transformativas”? En francés, la palabra *reliance* surge de la “despasivación” de la palabra relación; otorga un carácter sustantivo a lo que solo fue concebido adjetivamente y un carácter activo a dicho sustantivo. “‘Relié’ es pasivo, ‘reliant’ es participante, ‘reliance’ es activante”, sintetizó Morin caracterizando en 2005, este concepto que expresa la “*matrix*” del pensamiento complejo, como pensamiento que conecta. Y la ética, la estética y la política complejas serían ética/estética/política de la confianza: “Debemos, por todos y para cada uno, para la supervivencia de la humanidad, reconocer la necesidad de conectarnos [religarnos], de conectarnos con los nuestros, de conectarnos con los demás, de conectarnos con la Tierra-Patria” (2017, p. 218). Esta conjunción fundacional del paradigma de la complejidad se puede caracterizar de coherente (consistente), en el sentido que le da al término la asombrosa obra de Edgar Poe, *Eureka*, que Paul Valéry comenta así:

Para alcanzar lo que él llama verdad, Poe invoca lo que él llama consistencia. No es muy fácil dar una definición clara de esta coherencia. [...] En el sistema de Poe, la coherencia es a la vez el medio del descubrimiento y el descubrimiento mismo. Este es un diseño admirable; ejemplo e implementación de la reciprocidad de apropiación. (1957, p. 857, traducción propia)

¿No es este “diseño admirable” a lo que aspiramos al evocar el concepto de conexión o religación que permite la coherencia dialógica (o la congruencia) más que la coherencia monológica, sin prohibirla y sin reducirse jamás a ella? La audacia de Morin fue correr el riesgo de proponer un enfoque innovador, inteligible y paradójico, para *explorar* en lugar de descubrir. Al forjar el principio dialógico, hizo de la conexión una virtud paroxística y apasionada. Lo dialógico postula y sostiene como identificable y, por tanto, inteligible, aunque en última instancia inexplicable, la conjunción de lo complementario y lo antagonista, de los pros y los contras, del *homo sapiens* y el *homo demens*, de lo homogeneizante y lo heterogeneizante, del orden y el desorden, de lo continuo y discreto, de la unidad y la pluralidad. Así son las relaciones complejas.

Cuarto, sabemos que en nuestras sociedades hay cierta propensión, desde los aparatos del poder, a gobernar a los sujetos; pero, también captamos una inquietud legítima en ellos de no ser gobernados de tal modo. Por eso, la búsqueda de tácticas y estrategias para ejercer resistencia se hace necesaria. Entendemos, asimismo, que ello no es un que-hacer fácil, pero también que sí hay la posibilidad de que el sujeto halle, en los pequeños pliegues de los discursos y prácticas que lo oprimen, la ocasión de resistir y gobernar desde sí y para sí su pensar, sentir y actuar. La subjetivación, pensada como un proceso mediante el cual todo sujeto puede actuar sobre sí mismo y moldearse según sus propios deseos, es uno de los efectos de la resistencia. Foucault, en su última etapa de pensamiento, mantuvo la inquietud ética de que los sujetos, mediante ciertas prácticas (que llamó “tecnologías del yo”) incitadas por el uso de la libertad, lograran de-sujetarse (dejar de estar sujetos) de los discursos y prácticas imperantes para comenzar una relación de gobernabilidad consigo mismos y de ese modo transfigurar su propia existencia. Según él, a través de dichas prácticas, pueden “tomarse a sí mismos como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación” (Foucault, 2003, p. 41). En esa lógica, aquí tomamos la *resistencia* como una práctica ética, estética y política que permite el gobierno de sí o la transformación del individuo, y a través de él, de sus territorios o comunidades. En tanto tal, la resistencia puede observarse en múltiples ámbitos, por ejemplo, desde el ciudadano que monta una huerta urbana en su azotea para no comprar en el supermercado, hasta quien, al no estar de acuerdo con la identidad de género que se le ha asignado, decide adoptar otro rol de género desafiando de ese modo las normalizaciones sobre la expresión y la orientación sexual. Como se puede ver, podría haber muchos ejemplos de estas prácticas ético/estético/políticas que posibilitan la subjetivación, en una estética de la existencia entendida como espacio para el otro, para el diferente, porque como se refleja en el “Forastero misterioso” ¿cómo puede, alguien así (aquí cabrían términos como demoniaco, diferente, extraño, excluido, otro) hacer cosas buenas por ellos?

Siguiendo con Foucault (2003), en cualquier sociedad, existen procedimientos de exclusión: no todos tienen derecho a decirlo todo, ni a expresarse sobre cualquier cosa; asimismo, el sujeto privilegiado que puede hablar tiene un derecho exclusivo. Por lo tanto, el discurso no es inocuo, sino que siempre está vinculado al deseo y al poder: “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o lo sistemas

de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (p. 15). Discursos como el moral-religioso, el educativo-pedagógico, el de clase, el de género o el discurso político partidista, por solo aludir a algunos, prescriben lo que se espera de cualquier individuo para desenvolverse, de modo “legítimo”, en sociedad (Juliao Vargas y Zarta Rojas, 2018). Es claro que ante ello *resistir* sea necesario, ante todo porque la propia determinación y la construcción del sujeto por sí mismo son acciones esenciales que han sido calladas y hasta castigadas en este contexto que algunos llaman posmodernidad. ¿Pero, que es entonces resistir? No siempre será una acción violenta o de oposición, también puede ser una práctica ética/estética/política positiva: “[La resistencia es] la capacidad del sujeto para instituirse en constructor y transformador de su propio contexto, a fin de crear condiciones más acordes a su desenvolvimiento sociohistórico” (Zemelman, , citado por Fignoni, 2013, p. 21). Posee un carácter creador, innovador, creativo y transformador, pues es “la capacidad de la subjetividad, no solo de imaginar, sino de crear condiciones más dignas de existencia. Desde esta perspectiva la resistencia es también ética” (p. 18). Si la resistencia se refleja en prácticas de transformación de sí mismo para lograr la propia determinación, estamos ante un ejercicio de la libertad, es decir, ante una práctica ético/estético/política. La resistencia es así una práctica de la libertad porque arranca del deseo reflexivo de ser dueños de nosotros mismos para poder ser mejores para los demás; se trata de gubernamentalidad, producción de subjetividades y ejercicio del poder sobre los otros.

Y todo lo anterior, en las ciencias humanas y sociales, nos tiene que llevar a distinguir entre pensar y reflexionar (lo que no es algo obvio), porque no existe solución de continuidad entre el pensar más cercano a la acción, aquel que la guía, y la reflexión más lejana sobre lo ya realizado. Más que oponer pensamiento y reflexión, en un trabajo inter(trans)disciplinar y en perspectiva de un pensamiento complejo, habría que distinguir más bien la reflexión *en* (durante) la acción (reflexionar *para* actuar) y la reflexión *sobre* (posterior) la acción (reflexionar *sobre* lo actuado), en lo que se ha llamado una “práctica reflexiva” (Juliao Vargas, 2017). Este libro podría considerarse el resultado de muchas prácticas reflexivas realizadas por estudiantes de la maestría y, sobre todo, por lo que se va gestando en el Grupo de Pensamiento en Estudios Complejos. La noción de práctica reflexiva se refiere de hecho a dos procesos mentales que

debemos distinguir, sobre todo si pretendemos establecer sus vínculos en procesos de enseñanza o investigación:

- No hay acción compleja sin reflexión *durante* la acción; la práctica reflexiva puede entenderse, desde el sentido común del término, como reflexión sobre la situación, los objetivos, los medios, el estado de las cosas, las operaciones emprendidas, la evolución previsible del sistema de acción. Pensar durante la acción consiste en preguntarse qué está pasando o pasará, cómo están reaccionando los otros, qué se puede hacer, qué hay que hacer, cuál es la mejor táctica, qué desvíos y precauciones se deben tomar, qué riesgos se pueden presentar, etc. Entonces podríamos hablar de *práctica reflexiva*, aunque este adjetivo puede connotar demasiado a quien “medita mucho antes de actuar”. El hecho es que, dependiendo de la naturaleza de la acción en curso, el equilibrio entre reflexión y acción puede no ser el mismo, sea que la acción emprendida ocurra en unos segundos o en unos meses: puntual como acción (por ejemplo, contraatacar una agresión) o una estrategia a largo plazo (por ejemplo, realizar un proyecto de investigación complejo).
- Reflexionar *sobre* la acción es otra cosa. Es tomar la propia acción como objeto de indagación, ya sea para compararla con un modelo, con lo que uno podría o debería haber hecho, con lo que otro habría hecho, o para explicarla o criticarla, o incluso para mejorarla. Cada acción es única, pero, por lo general, hace parte de una familia de acciones del mismo tipo provocadas por situaciones similares. Sí la acción singular se cumple, reflexionar después sobre ella solo tiene sentido para comprender, aprender, integrar lo sucedido y mejorar las acciones futuras. Reflexionar, entonces, no se limita a evocar, sino que implica una crítica, un análisis, una “religación” con reglas, teorías u otras acciones posibles en una situación análoga.

En todo caso, lo que se pretende en una perspectiva de pensamiento complejo, es pasar de la reflexión ocasional a la práctica reflexiva. Evidentemente, cada uno reflexiona de modo espontáneo sobre sus acciones y su práctica, pero si este cuestionamiento no es metódico ni regular, no conduce necesariamente a tomas de conciencia y cambios. Los procesos educativos que se quiere implementar en UNIMINUTO suponen este enfoque centrado de la práctica reflexiva. Useche (2019)

hablando sobre el sentido y el desarrollo de las resistencias sociales en América Latina, entendidas como despliegue de acciones que se fugan de los puntos afianzados sobre los que se edifica el orden binario y rígido de los poderes centrales, dice:

El concepto de acontecimiento irrumpe en esta perspectiva como primordial, en el marco de la producción de una episteme que podríamos nombrar como liminal y rizomática. Se trata de epistemes definidas por su capacidad para desatar la creación, para transgredir las fronteras establecidas, para problematizar, para producir sentidos y hacerlos circular, así como para fracturar las clausuras y encerramientos del pensamiento. El acontecimiento se enuncia en clave relacional y se concibe como devenir, como trayecto, como transcurrir de la actividad y la experiencia humana, concretas, pero no predeterminadas. (p. 95)

Lo que el autor plantea nos permite relacionar, en una perspectiva compleja, los pliegues conceptuales con las acciones de resistencia, en el marco seguido en este texto, para seguir indagando “sobre los saberes y las formas de conocimiento social que han producido las resistencias, y sobre el mismo poder de resistencia que hay en la producción de conocimientos al respecto” (2019, p. 95). Además, ofrecer un aporte a la Maestría en Paz y Gestión de Crisis, la cual, en coherencia con los objetivos misionales de UNIMINUTO, aspira a que sus egresados, al culminar su proceso formativo, manejen “metodologías de intervención en la construcción de paz de acuerdo con los referentes nacionales e internacionales, así como las necesidades y potencialidades del contexto particular, para la contribución a una sociedad fraterna, justa, reconciliada y en paz”; y que sean competentes para “establecer estrategias de gestión de crisis teniendo en cuenta bases teóricas, análisis del contexto, las problemáticas y sus posibles soluciones en un abordaje holístico, para la prevención del escalamiento del conflicto y su repetición” (Documento de Registro Calificado, 2022). Estas cuestiones pueden vislumbrarse mediante los sucesos creadores de acciones de resistencia y de los caminos a través de los cuales se entrelazan, generando situaciones históricas potentes e intensas.

Recordamos aquí, para terminar, aquella provocación anticartesiana lanzada por Pascal que Morin recuerda a menudo (“considero imposible conocer el todo sin conocer también las partes”), así como la noción leibniziana de “*Unitas Multiplex*”, que también Morin resignifica:

Dialógica: Unidad compleja entre dos lógicas, entidades o instancias complementarias, concurrentes y antagonistas que se alimentan la una a la otra, se complementan, pero también se oponen y combaten. A distinguir de la dialéctica hegeliana. En Hegel las contradicciones encuentran solución, se superan y suprimen en una unidad superior. En la dialógica, los antagonismos permanecen y son constitutivos de entidades o fenómenos complejos [...] La dialógica del orden y el desorden produce la organización. De este modo, el desorden coopera en la generación del orden organizacional y simultáneamente amenaza sin cesar con desorganizarlo. (2018, p. 333)

Esta facultad humana que consiste en articular lo que está separado y conectar lo que está desunido, en distinguir formas o “patrones” sin dividirlos e identificar “terceros” vinculantes que los interconectan, ¿no es eso? ¿Qué entendemos entonces por la facultad de conexión? Una acción que exige el ejercicio del ingenio, pues la conexión revela y organiza “patrones” de posibles interacciones a través de las cuales los “complejos” se vuelven lo suficientemente inteligibles para nosotros como para que podamos actuar, con *esquizofrenia*, pero manteniendo la razón.

## Referencias

- Acosta, J. (2012). La comunidad humana (*polis*) como condición de la libertad en la ética aristotélica. *Estudios Políticos*, 41, 189-199. <http://www.scielo.org.co/pdf/espo/n41/n41a10.pdf>
- Agamben, G. (2015). *L'Usage des corps. Homo sacer IV, 2*. Le Seuil.
- Aktouf, O. (1990). Le symbolisme et la 'culture d'entreprise'. Des abus conceptuels aux leçons du terrain. En J. Chanlat (ed.). *L'individu dans l'organisation: les dimensions oubliées* (pp. 553-588). PUL-ESKA.
- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Nueva Visión.
- Álvarez, L. A. (2010). Notas sobre la ética y la literatura. *Letras*, 52, 117-130.
- Ander Egg, E. (1986). *Diccionario del trabajo social*. Editorial Ateneo.
- Andersson, K. (1989). *Le "don sombre". Le thème de la mort dans quatre romans de Marguerite Yourcenar*. Almqvist och Wiksell.
- Anderson, P. (1992). *Los fines de la historia*. Tercer Mundo.
- Appiah, K. A. (2007). *La ética de la identidad* (L. Mosconi, trad.). Katz Editores.

- Arendt, H. (1968). La filosofía de la existencia. *Tarea*, 1, 48-68. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.1124/pr.1124.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1124/pr.1124.pdf)
- Arendt, H. (1972). La crise de l'éducation. En *La crise de la culture* (pp. 223-252). Gallimard.
- Arendt, H. (1996). Verdad y política. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (pp. 239-277). Ediciones Península. <https://maytemunoz.net/wp->
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (R. Sala, trad.). Ediciones Paidós.
- Arendt, H. (2015). *La condición humana* (R. Gil Novales, trad.). Ediciones Paidós.
- Aristóteles. (1999). *Política*. Editorial Gredos.
- Bachelard, G. (1934). *Le Nouvel esprit scientifique*. PUF.
- Balandier, G. (1984). Le sexuel et le social. Lecture anthropologique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 76, 5-19. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030111359>
- Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Vrin.
- Bataille, G. (2009). *El erotismo*. Tusquets Editores.
- Bauman, Z. (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (J. Alborés, trad.). Siglo XXI Editores.
- Bautista, J. J. (2011). De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida. *Revista de Filosofía*, 28(68), 59-77. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18220>
- Bécquer, G. A. (1995). *Rimas*. Ediciones Cátedra.
- Bédard, R. (2003). Los fundamentos del pensamiento y las prácticas administrativas: el rombo y las cuatro dimensiones filosóficas. *AD-MINISTER. Revista de la Escuela de Administración*, 3(1), 68-87.
- Bedia, M. y Castillo, L. F. (2010). Hacia una teoría de la mente corporizada: la influencia de los mecanismos sensomotores en el desarrollo de la cognición *Ánfora*, 17(28), 101-124. <https://www.redalyc.org/pdf/3578/357834262006.pdf>

- Benveniste, E. (1977). *Problemas de lingüística general* (J. Almela, trad.). Siglo XXI Editores.
- Bergson, H. (1997). *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Editorial Porrúa.
- Berkowitz, P. (2000). *Nietzsche. La ética de un inmoralista*. Ediciones Cátedra.
- Bernard, M. (1995). *Le Corps*. Éditeur Seuil.
- Bernard, M. (2001). *De la création chorégraphique*. Éd. Centre National de la Danse.
- Berthelot, A. (1994). "Matière et forme: Zénon, ou l'homme sans qualités. En M. Vázquez y R. Poignault (eds.), *L'Universalité dans l'oeuvre de Marguerite Yourcenar* (vol. II). Société Internationale d'Études Yourcenariennes.
- Blanco, P. (2001). *Estética de bolsillo*. Ediciones Palabra.
- Bourdieu, P. (1986). Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo. En C. Wright (ed.) *Materiales de sociología crítica* (pp. 183-194). Ediciones de La Piqueta.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Santillana.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* (J. Jordá, trad.). Editorial Anagrama.
- Boyd, B. (2010). *On the origin of stories: Evolution, cognition, and fiction*. Harvard University Press.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorfosis, hacia una teoría materialista del devenir* (A. Varela, trad.). Akal.
- Buber, M. (1984). *Yo y tú*. Ediciones Nueva Visión.
- Builes, M-H. (2012). Un concepto foucaultiano: estética de la existencia. En *Uni-pluriversidad* 12(1), 64-72. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/unip/article/view/13279>
- Burdeau, G. (1959). *La démocratie*. Éditions Seuil.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan* (A. Bixio, trad.). Ediciones Paidós.
- Carter, C. (2004). Aesthetics and Power. *International Association of Aesthetics, Newsletter*, 26.

- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Universidad Nacional de Quilmes; Prometeo.
- Chaloupka, W. (1999). *Everybody knows: Cynicism in America*. University Of Minnesota Press. <https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.cttsn9t>
- Chevalier, J-J. (1981). *Los grandes textos políticos, desde Maquiavelo a nuestros días* (A. Rodríguez, trad.). Aguilar.
- Chiapparo, M. (2006). "Le Changeur d'or" de Marguerite Yourcenar: analyse de la figure de l'*homo viator* dans l'histoire culturelle de l'Europe bourgeoise. En M. Capusan, M. Delcroix & R. Poignault (comp.). *Marguerite Yourcenar citoyenne du monde* (pp. 275-288). Société Internationale d'Études Yourcenariennes.
- Chirpaz, F. (1963). *Le corps*. PUF.
- Clark, A., & Chalmers, D. J. (1998). The extended mind. *Analysis*, 58(1), 7-19. <https://www.jstor.org/stable/3328150>
- Cohen, G. A. (2009). *Rescuing justice and equality*. Harvard University Press.
- Comte-Sponville, A. (2014). *Ni el sexo ni la muerte. Tres ensayos sobre el amor y la sexualidad*. Ediciones Paidós.
- Cornejo Espejo, J. (2012). Componentes ideológicos de la homofobia. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 7(26), 85-106. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83625847006>
- Cox, J. M. (1966). *Mark Twain: The fate of humor*. Princeton University Press.
- Crick, F. (1995). *La búsqueda científica del alma*. Debate.
- Cuche, D. (1997). Nouveaux regards sur la culture. L'évolution d'une notion en anthropologie. *Sciences Humaines*, (77), 20-27. <https://studylibfr.com/doc/2896460/nouveaux-regards-sur-la-culture>
- Davidson, A. (1986). Archeology, genealogy, ethics. En D. C. Hoy (ed.). *Foucault: A Critical Reader* (pp. 221-233). Basil Blackwell.
- Deleuze, G. (2005a). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia* (P. Irés y S. Puente, trads.). Editorial Cactus.

- Deleuze, G. (2005b). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (J. L. Pardo, trad.). Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2008). *Foucault*. Ediciones Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (F. Monge, trad.). Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (5.ª ed., J. Vázquez, trad.). Pre-Textos.
- Denis, D. (1980). *El cuerpo enseñado*. Ediciones Paidós.
- Descamps, P. (1999). *Marguerite Yourcenar. Des Flandres au vaste monde*. Houtland Éditions.
- Descartes, R. (1981). *Discurso del método*. Alfaguara.
- Dreyfus, H. L. (1993). *What computers still can't do. A critique of artificial reason*. MIT Press.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Ediciones Nueva Visión.
- Duch, Ll. (2003). *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Durkheim, E. (1987). *La división del trabajo social* (C. García, trad.). Akal.
- Durkheim, E. (2002). *La educación moral*. Ediciones Morata.
- Durkheim, E. (2012). *El suicidio*. Akal.
- Dworkin, R. (2010). *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press.
- Eribon, D. (2004). El arte de la insumisión. En *El infrecuente Michel Foucault* (pp. 9-22). Letra Viva.
- Escobar, J. (2007). Diversidad sexual y exclusión. *Revista Colombiana de Bioética*, 2(2), 77-94. <https://www.redalyc.org/pdf/1892/189217250004.pdf>
- Farfán, R. (2007). *Comunidad y sociedad. Ferdinand Tönnies y los comienzos de la Sociología en Alemania (1887-1920)*. UAM-Azcapotzalco.
- Ferrater Mora, J. (2002). *Diccionario de filosofía*. Ariel.

- Feuerbach, L. (1993). *Pensamiento sobre muerte e inmortalidad*. Alianza Editorial.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Editorial Trotta.
- Fignoni, A. (2013). *Rock y resistencia. Música y dictadura en Argentina. Una historia no oficial*. Universidad de Guadalajara.
- Fistetti, F. (2004). *Comunidad. Léxico de política*. Ediciones Nueva Visión.
- Foucault, M. (1977). Pouvoirs et stratégies. En *Les Révoltes Logiques*, (4), 89-97.  
<http://1libertaire.free.fr/MFoucault137.html>
- Foucault, M. (1978). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (U. Guiñazu, trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (M. Allendesalazar, trad.). Ediciones Paidós.
- Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales 3*. Ediciones Paidós.
- Foucault, M. (2001a). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981- 1982)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001b). *Une esthétique de l'existence*. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 1549-1554). Gallimard.
- Foucault, M. (2001c). Post-scriptum. El sujeto y el poder. En H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 227-243). Ediciones Nueva Visión.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* (T. Segovia, trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (M. Soler, trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros* (H. Pons, trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2010a). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II* (H. Pons, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010b). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (E. Frost, trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne* (H. Pons, trad.). Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1999). *Cartas a quien pretenda enseñar* (S. Mastrangelo, trad.). Siglo XXI Editores.
- Frye, N. (1957). *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton University Press.
- Fullat, O. (1995). *El pasmo de ser hombre*. Ariel.
- Gadamer, H.G. (2001). *Antología*. Ediciones Sígueme.
- Galeano, E. (2006). *Ser como ellos y otros relatos*. Siglo XXI Editores.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo. <https://antroporecursos.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/03/garcia-canclini-n-1995-consumidores-y-ciudadanos.pdf>
- Gauchet, M. (2002). Essai de psychologie contemporaine I. Un nouvel âge de la personnalité. En *La démocratie contre elle-même* (pp. 229-262). Gallimard.
- Gellner, E. (2005). *Razón y cultura*. Editorial Síntesis.
- Gevaert, J. (1974). *El problema del hombre* (A. Ortiz y J. Hernández, trads.). Ediciones Sígueme.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo*. Ediciones Península.
- Girard, R. (1984). *Literatura, mimesis y antropología*. Gedisa.
- Girard, R. (1996). *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*. Ediciones Encuentro.
- González, L. F. (2015). De nuevo la vida. El poder de la Noviolencia y las transformaciones culturales. *Polisemia*, 9(16), 123–125. <https://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.9.16.2013.123-125>

- Gombrich, E. H. (2003). *Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*. Debate.
- Gombrich, E. H. (2004). *El sentido del orden. Estudio sobre la psicología de las artes decorativas*. Debate.
- Güell, P. (2008). ¿Que se dice cuando se dice cultura? Notas sobre el nombre de un problema. *Revista de Sociología*, (22), 37-64. <https://doi.org/10.5354/0719-529X.2008.14476>
- Habermas J. (1992). *L'éthique de la discussion*. Cerf.
- Hall, S. y Du Gay, P. (comps.). (2006). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu Editores.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2012). *Arte y poesía* (S. Ramos, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Th. (1994). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Hocquenghem, G. (2009). *El deseo homosexual*. Editorial Melusina.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones cartesianas* (J. Gaos y M. García, trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Juliao Vargas, C. G. (2002). *La praxeología: Una teoría de la práctica*. Corporación Universitaria Minuto de Dios [UNIMINUTO]. <https://repository.uniminuto.edu/items/f3e48e3f-21fc-4926-9e58-842a105c9a40>
- Juliao Vargas, C. G. (2014). *Una pedagogía praxeológica*. Corporación Universitaria Minuto de Dios [UNIMINUTO]. <https://repository.uniminuto.edu/items/1e57ff29-06f9-4b5a-9fa2-09442bc7ab0e>
- Juliao Vargas, C.G. (2014a). Fundamentos de una pedagogía social crítica para la Colombia actual. En C. G. Juliao Vargas (comp.), *Pedagogía praxeológica y social: hacia otra educación* (pp. 129-150). Corporación Universitaria Minuto de Dios [UNIMINUTO]. <https://repository.uniminuto.edu/items/4931431d-f4a5-4400-a3b0-5a1504605a44>
- Juliao Vargas, C.G. (2015). *Siempre a un paso de ser profundamente humano. Momentos de lucidez existencial*. Corporación Universitaria

- Minuto de Dios [UNIMINUTO]. <https://repository.uniminuto.edu/items/09626968-a6a8-4113-adfb-48ebf142a0ef>
- Juliao Vargas, C. G. (2017). *Epistemología, pedagogía y praxeología: relaciones complejas*. Corporación Universitaria Minuto de Dios [UNIMINUTO]. <https://repository.uniminuto.edu/items/bf216509-f5ce-4bab-b6f5-4e654ff3bb53>
- Juliao Vargas, C.G. (2017b). *La cuestión del método en pedagogía praxeológica*. Corporación Universitaria Minuto de Dios [UNIMINUTO]. <https://repository.uniminuto.edu/items/479942bf-d213-44a2-861c-12d42928f14b>
- Juliao Vargas, C. G. (2021). El relato autobiográfico: narrar la experiencia como ejercicio de escritura de sí mismo y construcción social de la realidad. *Revista de Filosofía*, 78, 79-95. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602021000100079>
- Juliao Vargas, C. G. (2023). El deseo, cuestión existencial, estética y filosófica. *Ética & Cine Journal*, 13(2), 75-86. <https://doi.org/10.31056/2250.5415.v13.n2.41972>
- Juliao Vargas, C. G. y Zarta Rojas, F. A. (2018). El discurso político o el poder del lenguaje. *Hojas de El Bosque*, 4(7), 78-86. <https://doi.org/10.18270/heb.v4i7.2719>
- Juliao Vargas, C. G. y Zarta Rojas, F. A. (2021). Participar y gestionar la comunidad: ¿Utopía o distopía? *Polisemia*, 17(31), 5-19. <https://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.17.31.2021.05-19>
- Keesing, R. (1993). Teorías de la cultura. En H. Velasco (comp.) *Lecturas de antropología social y cultural* (pp. 51-82). UNED.
- Kierkegaard, S. (1981). *El concepto de la angustia*. EUNSA.
- Kristeva, J. (1991). *Extranjeros para nosotros mismos*. Plaza & Janés Editores.
- Kulick, D. (2011). La vie sexuelle des anthropologues: subjectivité érotique et travail ethnographique. *Genre, Sexualité & Société*, 6. <https://doi.org/10.4000/gss.2123>
- Lamas, M. (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, 7(18), 1-25. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101807>
- Latour, B. (1989). *La science en action*. Éditions La découverte.

- Legrand, L. (1991). Enseigner la morale aujourd'hui? En *Revue Française de Pédagogie*, 97, 53-64. [https://www.persee.fr/doc/rfp\\_0556-7807\\_1991\\_num\\_97\\_1\\_1340](https://www.persee.fr/doc/rfp_0556-7807_1991_num_97_1_1340)
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Ediciones Paidós.
- Liceaga, G. (2013). El concepto de comunidad en las ciencias sociales latinoamericanas: apuntes para su comprensión. *Cuadernos Americanos*, (145), 57-85. <http://hdl.handle.net/11336/1205>
- Lipscomb, W. N. (1982). Aesthetic Aspects of Science. En D. Curtin (ed.), *The Aesthetic Dimension of Science* (pp. 1-24). Philosophical Library.
- Luhmann, N. (1998). *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Editorial Trotta.
- Lyons, A. P., & Lyons, H. D. (2006). The new anthropology of sexuality, *Anthropologica*, 48(2), 153-157. <https://doi.org/10.2307/25605307>
- Macintyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Editorial Crítica.
- Maillard, C. (2017). *La razón estética*. Galaxia Gutenberg.
- Maine de Biran, F. (1966). *De la existence: textes inédits*. Éditions Vrin.
- Manegat, J. (1970). Prólogo a *Las aventuras de Tom Sawyer*. Salvat Editores.
- Maquiavelo, N. (1980). *El Príncipe*. Círculo de Lectores.
- Marcel, G. (1957). *El misterio del ser*. Editorial Sudamericana.
- Marco Aurelio. (2003). *Meditaciones*. Editorial Gredos.
- Mariás, J. (1970). *Antropología metafísica*. Ediciones de la Revista de Occidente. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmczg8d2>
- Marramao, G. (2011). Después de Babel: identidad, pertenencia y cosmopolitismo de la diferencia. En M. Hopenhayn y A. Sojo (comps.), *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas: América Latina desde una perspectiva global* (pp. 35-55). Siglo XXI Editores; CEPAL; ASDI. <https://hdl.handle.net/11362/2027>

- Martuccelli, D. (2013). *Sociologías de la modernidad. Itinerario del siglo XXI*. LOM Ediciones.
- Mathieu, N-C. (1989). Identité sexuelle/sexuée/de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre En A. Daune-Richard, M. Hurtig & M. Pichevin (dirs.), *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques* (pp. 109-147). Université de Provence.
- Maturana, H. R. (1995). Biology of self consciousness. En G. Tranteur (ed.), *Consciousness: distinction and reflection* (pp. 145-175). Editorial Bibliopolis.
- Mauss, M. (1968). *Sociologie et anthropologie*. PUF.
- McLaren, P. (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. Ediciones Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'Invisible*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (2000). Un inédit de Maurice Merleau-Ponty. En *Parcours deux, 1951-1961* (pp. 36-48). Verdier.
- Merquior, J. (1985). *Foucault ou le nihilisme de la Chaire*. PUF.
- Miller, J. (2011). *La pasión de Michel Foucault*. Tajamar Ediciones.
- Montaigne, M. (1959). *Ensayos selectos*. El Ateneo.
- Montaigne, M. (2007). *Los ensayos*. Acantilado.
- Montaldo, G. (2001). *Teoría crítica, teoría cultural*. Ediciones Universidad Simón Bolívar.
- Montesquieu, C. (1987). *Del espíritu de las leyes*. Editorial Tecnos.
- Mora, A., Oviedo, A., Avella, A., Vega, E., Campuzano, C., Simbaña, F., Sánchez, J., Plaza, J., Giraldo, O., Lora, P., Solano, R. y Lora, P. (2020). *Buenos vivires y transiciones: la vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa, la vida buena, la vida plenitud: convivir en armonía*. Corporación Universitaria Minuto de Dios [UNIMINUTO]. <https://repository.uniminuto.edu/handle/10656/11253>

- Morin, E. (2006). *El Método 1. La naturaleza de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. <https://archive.org/details/morin-edgar-el-metodo.-vol.-1.-la-naturaleza-de-la-naturaleza-ocr-2006>
- Morin, E. (2017). *El Método 6. Ética*. Ediciones Cátedra.
- Morin, E. (2018). *El Método 5. La humanidad de la humanidad*. Ediciones Cátedra.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político* (M. A. Galmarini, trad.). Ediciones Paidós.
- Nègre, F. (1996). L'esthétique de l'existence dans le dernier Foucault. *Raison Presente*, 118, 47-71. [https://www.persee.fr/doc/raipr\\_0033-9075\\_1996\\_num\\_118\\_1\\_3336](https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1996_num_118_1_3336)
- Nieto, J. A. (2003). Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad. En J. A. Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y la diversidad cultural* (pp. 15-51). Talasa Ediciones.
- Nietzsche, F. (1997). *Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1998). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2009). *Humano, demasiado humano*. Editorial Gredos.
- Nietzsche, F. (2011) *Obras completas I. Escritos de juventud* (J. Llinares, D. Sánchez, L. de Santiago). Editorial Tecnos.
- Osier, J. P. (1990). *Fondement*. En S. Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle* (vol. 1, p. 1010). Presses Universitaires de France.
- Parsons, C. (1960). The Background of the Mysterious Stranger. *American Literature*, 32(1), 55-74. <https://doi.org/10.2307/2922802>
- Platón. (1977). *Obras completas*. Aguilar.
- Quelquejeu, B. (1973). *La volonté dans la philosophie de Hegel*. Éditions Seuil.
- Quimbayo, A. y Suárez, J. P. (2021). Expresiones de la subjetividad desde el confinamiento Covid-19. *Antropología Experimental*, (21), 11-25. <https://doi.org/10.17561/rae.v21.6672>
- Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Ediciones Nueva Visión.

- Ricciulli, P. (1994). Hadrien ou la vision du vide. En M. Vázquez y R. Poignault (eds.), *L'Universalité dans l'oeuvre de Marguerite Yourcenar* (vol. II). Société Internationale d'Études Yourcenariennes.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, A. (2000). *Michel Foucault. Escepticismo y libertad*. Universidad del Valle.
- Rojas, C. (2001). *Foucault y el posmodernismo*. Universidad Nacional de Costa Rica.
- Rolón, G. (2019). *El precio de la pasión. Mitos e historias al filo de la vida*. Planeta.
- Rubin, G. (1975). The traffic in women: notes on the political economy of sex. En R. Reiter (ed.). *Toward and Anthropology of women* (pp. 157-210). Monthly Review Press. <https://philpapers.org/archive/rubtti.pdf>
- Rubin, G. (2011). *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*. EPEL.
- Sampson, A. (1998). Ética, moral y psicoanálisis. *Revista Colombiana de Psicología*, (7), 81-93. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/16055>
- Santayana, G. (2006). ¿Qué es la estética? *Fedro, Revista de Estética y Teoría de las Artes*, (4), 1-7. <https://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2017/11/santayana-que-es-estetica.pdf>
- Sartori, G. (1984). *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. Fondo de Cultura Económica.
- Sauquillo, J. (1989). *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Savater, F. (2000). Enseñanza pública y multiculturalismo. En *La Escuela Intercultural*. CEA.
- Schmid, W. (1989). Foucault: la forme de l'individu. *Magazine Littéraire*, 264 54-56.
- Schmid, W. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir*. Pre-textos.

- Schopenhauer, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación*. Editorial Gredos.
- Schuhl, P-M. (1969). *Machinisme et Philosophie*. PUF.
- Schütz, A. (1972). *Fenomenología del mundo social. Psicología social y sociología*. Ediciones Paidós.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia: la ilusión del destino* (S. de Hagen y V. Weinstabl, trads.). Katz Editores.
- Shusterman, R. (2008). *Body Consciousness: A philosophy of mindfulness and somaesthetics*. Cambridge University Press.
- Simmel, G. (2002). Sobre el concepto y tragedia de la cultura. En *Sobre la aventura* (pp. 215-233). Ediciones Península.
- Singly, F.de(1990). L'homme dual. Raison utilitaire, raison humanitaire. *Le Débat*, 61, 138-151. <https://shs.cairn.info/revue-le-debat-1990-4-page-142?lang=fr>
- Sojo, A. (1985). *Mujer y política. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular*. Editorial DEI.
- Souriau, É. (1929). *L'Avenir de l'esthétique. Essai sur l'objet d'une science naissante*. Alcan.
- Souriau, É. (1930-1931). *L'Esthétique et l'art de vivre*. Revue des cours et conférences. Lyon.
- Souriau, É. (1952). *Pensée vivante et Perfection formelle*. PUF.
- Souriau, É. (1955). *L'Ombre de Dieu*. PUF.
- Souriau, É. (1975). *La Couronne d'herbes. Esquisse d'une morale sur des bases purement esthétiques*. Union Générale d'éditions.
- Souriau, É. (1998). *La correspondencia de las artes: elementos de estética comparada*. Fondo de Cultura Económica.
- Souriau, É. (2017). *Los diferentes modos de existencia. Seguido por Del modo de existencia de la obra por hacer*. Editorial Cactus.
- Spinoza, B. (1987). *Ética* (1.ª ed.). Alianza Editorial.

- Taylor, C. (1996). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Ediciones Paidós.
- Thelen, E., Schonert-Doehe, G., Scheier, C., & Smith, L. (2001). The dynamics of embodiment: A field theory of infant perseverative reaching. *Behavioral and Brain Sciences*, 24(1), 1-34. <https://doi.org/10.1017/S0140525X01003910>
- Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Losada.
- Touraine, A. (1995). *¿Qué es la democracia?* Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos?* PPU Editorial.
- Twain, M. (2018). *44. El forastero misterioso* (E. Cross, trad.). Tusquets.
- Useche, O. (2016). *Ciudadanías en resistencia. El acontecimiento del poder ciudadano y la creación de formas no violentas de re-existencia social*. UNIMINUTO; Editorial Trillas.
- Useche, O. (2019). Diferencia, subjetividades en resistencia y micropolítica del acontecimiento. En C. Piedrahita, A. Díaz y P. Vommaro (comps.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 95-109). Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico [IDEP]; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO]. <https://core.ac.uk/download/pdf/326426746.pdf>
- Valéry, P. (1957). 'Au sujet d'Euréka'. En *Oeuvres de Paul Valéry* (I, pp. 854-867). Jean Hytier.
- Van Manen, M. (2003). *Investigación educativa y experiencia vivida. Ciencia humana para una pedagogía de la acción y la sensibilidad*. Idea Books.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana* (2.ª ed., C. Gardini, trad.). Editorial Gedisa.
- Weber, M. (1959). *Le savant et le politique* (J. Freund, trad.). Plon.
- Weber, M. (1984). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Williams, B. (2005). *In the Beginning was the Deed*. Princeton University Press.

- Williams, R. (1979). *Politics and letters: Interviews with new left review*. New Left Books.
- Williams, R. (1981). *Sociología de la cultura* (G. Baravalle, trad.). Ediciones Paidós.
- Witke, C. (1973). Latin Satire: The structure of persuasion. *Classical Philology*, 68(2), 146-148. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/365963>
- Wittgenstein, L. (1982). *Diario filosófico 1914-1916*. Ariel.
- Wittgenstein, L. (1988). *Sobre la certeza*. Editorial Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1995). *Conferencia sobre ética*. Ediciones Paidós.
- Wittgenstein, L. (2000). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Editorial.
- Wunsch, S. (2014). *Comprendre les origines de la sexualité humaine*. L'Esprit du Temps.
- Yourcenar, M. (1982). *Oeuvres romanesques*. Gallimard.
- Yourcenar, M. (1991). *Essais et mémoires*. Gallimard.
- Zántoyi, M. (2002). *Una estética del arte y el diseño de imagen y sonido*. Nobuko.
- Zarta Rojas, F. A. (2022a). El rizoma literario: lo performativo del sujeto. *Enunciación*, 27(1), 45-55. <https://doi.org/10.14483/22486798.18218>
- Zarta Rojas, F. A. (2022b). Esquizométodo: Deleuze y Guattari desde el pensamiento complejo. *Nuevo Pensamiento*, 12(20), 121-142. <https://p3.usal.edu.ar/index.php/nuevopensamiento/article/view/6613>
- Zeki, S. (2001). Artistic creativity and the brain. *Science*, 293(5527), 51-52. <https://doi.org/10.1126/science.1062331>
- Zeki, S. (2005). *Visión interior. Una investigación sobre el arte y el cerebro* (A. Bozal, trad.). A. Machado Libros.
- Zoll, R. (1992). *Nouvel individualisme et solidarité quotidienne. Essai sur la mutations socio-culturelles*. Éditions Kimé
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial



Impreso en el mes de abril de 2025  
En su composición de utilizaron tipos:  
Calibri y Zurich BT

Primera edición: 2025  
Bogotá D.C., 2023 - Colombia

El presente texto aborda tres conceptos fundamentales para la comprensión del mundo contemporáneo: ética, estética y política. Las reflexiones que brotan alrededor de dichas nociones resultan cautivadoras, porque en ellas se puede contemplar la función creadora de la palabra y sus efectos sobre la subjetividad, la identidad y la realidad de nosotros y de los otros. Este texto, escrito a cuatro manos, con una vasta multiplicidad de visiones, representa la pluralidad del pensar sobre el sujeto político; así mismo da cuenta de la cultura como fuerza totalizadora de la creación. En esencia, estas reflexiones teóricas permiten corroborar lo que enseñó Hannah Arendt: “la verdadera historia en la que estamos involucrados mientras vivimos no tiene autor alguno, visible o invisible, porque no está hecha”.