



# Estudios y argumentaciones hermenéuticas, volumen 3

*Aportes de investigación*

*Humberto Guerra*  
*Coordinador*



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES  
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 3

**Imagen de la portada:** *Reflexionando*, Enrique Guzmán, óleo sobre tela, 30.5 x 40.5 cm, colección particular. Imagen tomada de la página 51 del catálogo *Animador de íntimas catástrofes. Enrique Guzmán*, Museo de las artes-Universidad de Guadalajara. Guadalajara, México, 2004.

**Cuidado de la edición:** Humberto Guerra y Miguel Ángel Hinojosa

**Diseño de la portada:** Sandra Mejía De la Hoz

ISBN 978-607-28-1470-7

ISBN de la colección Aportes de Investigación 978-607-477-223-4

Primera edición, noviembre de 2018

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, Col. Villa Quietud

Delegación Coyoacán, 04960 México, D.F.

Teléfonos: (52) (55) 5483 7110 y 5483 7111 Fax: (52) (55) 5594 9100

**Producción editorial e impresión:**

*monarca impresoras* Constantino 338-A, col. Vallejo,

Delegación Gustavo A. Madero, 07870 Ciudad de México

Tel. 1997 8045 [monarcaimpresoras@hotmail.com](mailto:monarcaimpresoras@hotmail.com)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES  
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 3

HUMBERTO GUERRA  
(COORDINADOR)



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD XOCHIMILCO** División de Ciencias Sociales y Humanidades

---

Departamento de Política y Cultura  
Área de Investigación: Polemología y Hermenéutica



**Casa abierta al tiempo**

### **Universidad Autónoma Metropolitana**

*Rector general*, Eduardo Abel Peñalosa Castro

*Secretario general*, José Antonio de los Reyes Heredia

### **Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco**

*Rector de Unidad*, Fernando de León González

*Secretaria de Unidad*, Claudia Mónica Salazar Villava

### **División de Ciencias Sociales y Humanidades**

*Director*, Carlos Alfonso Hernández Gómez

*Secretario académico*, Alfonso León Pérez

*Jefa del departamento de Política y Cultura*, Alejandra Toscana Aparicio

*Jefe de la sección de publicaciones*, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

### **Consejo Editorial**

Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrénit Bielous

Diego Lizarazo Arias / Graciela Y. Pérez-Gavilán Rojas

José Alberto Sánchez Martínez

**Asesores del Consejo Editorial:** Luciano Concheiro Bórquez

Verónica Gil Montes / Miguel Ángel Hinojosa Carranza

### **Comité Editorial Departamental**

Harim Benjamín Gutiérrez Márquez (presidente)

Clara Martha Adalid Urdanivia / Fabiola Nicté Escárzaga

Ana Lau Jaiven / Marco Antonio Molina Zamora / Hugo Pichardo Hernández

Juan Francisco Reyes del Campillo / Esthela Sotelo Núñez

Luis Míguel Valdivia Santamaría / Ricardo Yoclevzky Retamal

Asistencia editorial: Varinia Cortés Rodríguez

Diseño de portada: Sandra Mejía De la Hoz

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud, Coyoacán,

Ciudad de México. C.P. 04960

Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.

Edificio A, 3er piso. Teléfono 54 83 70 60

pubesh@correo.xoc.uam.mx

<http://deshpublicaciones.xoc.uam.mx>

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN Humberto Guerra	9
GENEALOGÍA DEL SUPERHOMBRE. LECCIONES PARA UNA PEDAGOGÍA DE LA AUTOFORMACIÓN César Arturo Velázquez Becerril	17
K. <i>SUB AESPECIE AETERNITATIS</i> : HACIA UNA HERMENÉUTICA ESTRICTAMENTE RACIONAL DE LAS NOCIONES MÁS MÍSTICAS DE KAFKA Ricardo Pérez Martínez	61
HERMENÉUTICA DE LA VIDA COTIDIANA COMO RETORNO DE LO HUMANO Diana Minerva Espejel Alejandro	83
CONSIDERACIONES EN TORNO A LA TECNOCULTURA CONTEMPORÁNEA Diego Calcáneo	105
LA HERMENÉUTICA APLICADA AL MITO DE EROS Roberto Mendoza Benítez	135





# INTRODUCCIÓN

*Humberto Guerra\**

Con el presente volumen el Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica del Departamento de Política y Cultura de la UAM-Xochimilco llega a su tercera entrega de la serie *Estudios y Argumentaciones Hermenéuticas*. Los artículos que se presentan a continuación han sido trabajados en las discusiones que como colectivo llevamos a cabo periódicamente y analizamos en forma global en nuestro Coloquio Interno de Investigación, el cual realizamos anualmente. Nos es necesario hacer hincapié en ciertos parámetros, preocupaciones y estrategias de trabajo que orientan nuestro quehacer como investigadores y docentes involucrados y preocupados por el acontecer tanto al interior de nuestra casa de estudios como extramuros.

Cierta perplejidad nos invade al verificar que siguen presentes las señales de cambio (que no consideramos las mejores entre las posibles) y las amenazas que se ciernen tanto en la sociedad mexicana como en el contexto internacional. Es más, las mismas se han agudizado de forma alarmante e intensificada y de ellas hemos hablado en nuestros libros colectivos anteriores. A este respecto, notamos el predominio de dos áreas de desarrollo humano que se han adueñado de la necesaria orientación que busca y necesita el sujeto como las sociedades nacionales y la internacional. En primer lugar, detectamos una fe ciega en el avance tecnológico y en el comercio internacional como las claves para el bienestar personal y social. Estos dos campos de de-

\* Profesor-investigador adscrito al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Ciudad de México. <<ehguerra@correo.xoc.uam.mx>> y <<orfeo67@hotmail.com>>

sarrollo e intensificación económicas justifican los actos vitales de las grandes masas, explican las medidas de todo tipo tomadas por las esferas de poder y en ambos casos tienen su razón última en la idea de que con ellos se alcanzaran grados depurados de bienestar social y satisfacción personal. En segundo lugar, observamos una creencia acrítica en el avance científico, el cual (junto a la tecnología y las ganancias económicas en espiral supuestamente siempre ascendente y positiva) produce las condiciones para una vida personal y social que se percibe como “superior”, “inigualable”, “óptima”. No obstante, esta conceptualización de la sociedad actual está, al menos, incompleta; cuando no verdaderamente distorsionada. Se regodea en sus promesas y se contempla en su propio espejismo al no ver las señales que ominosamente marcan la deficiencia del modelo, sus fallas, sus exclusiones y, por lo tanto, la postergación de sus promesas.

A este respecto, la hermenéutica ve en estas actitudes respuestas unívocas, insustituibles e incluso coercitivas. Niegan la naturaleza perfectible de las respuestas humanas ante los retos de la existencia, a la vez que desechan la necesidad y utilidad de los factores no mensurables de la misma, es decir, estas actitudes se han separado de la naturaleza ontológica de la existencia. La satisfacción personal, la cercanía humana, el reflejo del sujeto en el otro como su igual, pero diferente; el respeto por la materia viva vegetal, animal y humana son, desde nuestro punto de vista, los factores espirituales y humanísticos que en realidad dan significado trascendente a la existencia humana y no así la posesión, el control y los poderes político y económico.

Para mantenerse como la única solución viable, esta sociedad unívoca comienza a recurrir a respuestas igualmente unívocas, las cuales a pesar de haber probado su inconveniencia, están resurgiendo actualmente: la xenofobia, el odio irracional a lo diferente, el ejercicio del poder justificado por un miedo hiperbolizado y fantasioso disfrazado de verdad (o post verdad, como se le ha dado en llamar a este fenómeno), junto a radicalismos y extremismos de todo color y provenientes de todas las latitudes.

La manera que pensamos que puede contrarrestarse este movimiento, que tiene una matriz común en el pavor a la diferencia, lo brinda el pensamiento hermenéutico cercano a la equivocidad. Sin caer en la posición de pensar que toda interpretación de un hecho es válida; el ejercicio analítico y crítico puede y debe ensayar la interpretación factual en variadas opciones. Después, a través del discernimiento, la *phrónesis* aristotélica, la prudencia epistemológica, decidir cuáles interpretaciones resultan válidas en un proceso jerárquico; bajo la premisa de que todo saber humanístico es susceptible de mejorarse, alterarse, retractarse, pero que en su ensayo profundiza en las coordenadas que dan sentido a la existencia humana.

Cabe hacer notar que una de las causas de la gran confusión que vive la sociedad actual ha sido provocada por la confianza –desmedida y acrítica– en los parámetros cuantificables mencionados anteriormente. Al mismo tiempo, las humanidades y las artes se han desvirtuado, cuando no plenamente descartado, por no ser mensurables o posibilitadas de entrar en el circuito del mercado. La excepción, se contraargumentará, está en el mercado de las artes plásticas, pero incluso en este caso se despoja al cuadro, a la escultura, a la instalación de su fuerza dialogante frente al espectador al formar parte de una serie de objetos que se convierten en mercancías y únicamente en eso: un depósito financiero más o menos seguro, más o menos prestigioso.

Por el contrario, en los siguientes trabajos nos apegamos al principio de que existen hechos por sí mismos, pero que se experimentan como vacuos y carentes de significación al ser consumidos masiva y vertiginosamente. Estos hechos deben ser interpretados con cautela e interés para que tomen consistencia social e individual; se conviertan en hechos interpretados y con ello guíen los pasos del sujeto y de la sociedad en que se inserta el sujeto. Tomando en cuenta que estamos ubicándonos en el círculo hermenéutico por excelencia, aquello que se propone como interpretado es puesto a consideración para ser discutido en su circulación con el afán de darle una validez más apropiada, ro-

bastecida, con una utilidad individual y social. En este constante circuito comunicativo, se reconocen los verdaderos valores que el ser humano posee. Como indican las creencias doctrinales y seculares de todo tipo, las respuestas fundamentales a la existencia humana yacen en el propio sujeto, pero en su distracción no sabe encontrarlas, valorarlas, procurarlas. Esperemos que nuestra contribución abone el terreno para una revalorización de las humanidades, se dé pie a otro tipo de interpretaciones en las ciencias sociales y se formulen respuestas al quehacer humano para su propia comprensión, su poder comunicativo y su naturaleza de ser social y generoso con sus conocimientos al saber compartirlos y situarlos en un permanente debate.

Es así como iniciamos nuestro volumen con el artículo titulado “Genealogía del superhombre. Lecciones para una pedagogía de la autoformación” en él su autor se propone realizar un ejercicio hermenéutico que permita investigar algunos de los principales antecedentes del superhombre planteado de manera sediciosa por el filósofo alemán F. Nietzsche. El propósito de dicha práctica interpretativa, que pretende indagar en aquellos referentes que le sirven al filósofo del martillo para la elaboración onto-política de la figura que se constituye en la punta de lanza de su transvaloración de todos los valores, consiste en el establecimiento de algunos lineamientos para una “pedagogía de la autoformación” como requerimiento necesario para enfrentar la exacerbación nihilista generada por la “muerte de Dios” y establecer las posibilidades fácticas para la instauración del superhombre.

Para la realización de dichos antecedentes, en primer lugar, César Arturo Velázquez Becerril analiza el debate biologicista de la época, en donde cuestiones sobre la pureza de la raza y el evolucionismo adquieren una importancia fundamental. Luego revisa algunas aportaciones sobre los orígenes populares del superhombre, en los cuales el teórico italiano A. Gramsci señala como precedente directo al “conde de Montecristo”; finalmente, se examinan algunos de los influjos del individualismo radical generados por Max Stirner en su importante obra *El único*

*y su propiedad* de 1844. En definitiva, el rediseño creativo de sí implica la autosuperación y el modelado de sí mismo como impulsos requeridos para abrir como acaecimiento indispensable al superhombre.

Por su parte en “*K. sub aespécie aeternitatis: Hacia una hermenéutica estrictamente racional de las nociones más místicas de Kafka*”, Ricardo Pérez Martínez nos invita a realizar una hermenéutica racionalista de las nociones del escritor checo consideradas como las más cercanas al misticismo, tales como la “bienaventuranza”, el “pecado original”, la “condena” y, por supuesto, “lo indestructible”. Partiendo de la premisa que el sujeto vive dualmente en la culpabilidad y la inocencia, su poder “indestructible” radica en esta condición humana que lo hace simultáneamente temporal y eterno, es decir, demoniaco y divino. La trascendencia de este autor literario se basa, en gran medida, en la inclusión anecdótica de estos postulados que lo universalizan, aseguran su permanencia y su constante y renovado análisis, como el que se procura aquí.

El estado de las relaciones interpersonales en la posmodernidad, o periodo de la post verdad, es abordado por Diana Minerva Espejel Alejandro en el artículo “Hermenéutica de la vida cotidiana como retorno de lo humano”, en él se reflexiona sobre el cambio que las relaciones sociales han tenido a lo largo de las generaciones. Cada generación conforma su propia manera de socializar, sus referentes, intereses y modas; adicional a esto, los medios a través de los cuales interactúan son cada vez más diversos. La sociedad se ha acostumbrado a socializar en sitios impersonales, los espacios entre ellos se hacen cada vez más grandes, el individualismo se convierte en la constante y la vida en diálogo se diluye. El ser humano ha perdido el deseo de buscar sentido dentro de su cotidianidad, la reflexión vital del ser ante los sucesos de su alrededor se ha cambiado por las relaciones “web”. En este artículo se reflexiona alrededor de tres aspectos puntuales que pueden ayudar a explicar la pérdida de la “hermenéutica de la vida cotidiana”: a) la deshumanización, b) la ausencia de reflexión, y c) la falta de praxis. Dentro de

estos tres rubros se engloba una breve propuesta para retornar al sentido humano del ser y reflexionar acerca de la importancia que tiene el diálogo como instancia transformadora del yo y del tú. De esta manera, nuestro colectivo procura reflexionar sobre el desasosiego afectivo, emocional y, a la larga, recalca en una situación frustrante que impide el conocimiento del sí mismo a través de la procuración del otro.

En la misma línea de indagación sobre las condiciones en que se manifiesta (o más bien sobrevive) la vida humana se inscribe el artículo “Consideraciones en torno a la tecnocultura contemporánea”. Diego Calcáneo bien señala que la tecnología ha sido responsable de grandes avances civilizatorios a través del tiempo y ha dado pie igualmente a escuelas de pensamiento como los humanismos del siglo XVI y XVII y el positivismo, por ejemplo. No obstante, el autor nota una diferencia sustancial en la relación humana con la tecnología, ésta ha devenido en una tecnocracia que aparenta liberar al sujeto cuando examinada detalladamente parece que el sujeto está cada vez más dominado. Así, el imperio tecnológico en realidad disgrega al sujeto de su comunidad inmediata con la promesa de una comunión global que parece ser más bien un mito fundacional de este tipo de sociedad y que no alcanza a lograrse porque no le interesa llegar a tal meta. Por el contrario, su efectividad radica en su capacidad de permanecer como promesa, la cual produce una especie de recelo y apatía del sujeto de todo lo que la comunidad puede hacer por sí misma. Como en el artículo anterior, estamos frente a una crítica que nos ubica en un mundo que a pesar de tantos artefactos tecnológicos que suponemos orientan al sujeto (literal y metafóricamente hablando) se experimenta como una gran desorientación existencial, apática de su poder transformador individual y colectivo y, por lo tanto, deshumanizándose frente al otro y despersonalizándose frente a sí mismo, y, de esta manera, se convierte en una no persona.

Por último, la capacidad de revisión que posee el enfoque hermenéutico se comprueba en la última de las aportaciones de nuestro volumen. Este afán por reconsiderar anima a Roberto

Mendoza Benítez a la redacción de “La hermenéutica aplicada al mito de Eros”. La corporeidad humana se estableció como una dualidad irreconciliable al depositar todo aspecto de bondad en el alma mientras que los males de la pasión y el deseo sexual se relacionaron con la culpabilidad, lo bajo, lo degradante y lo deshumanizador. ¿Cómo se llegó a formar esta dualidad en el mito de Eros? Para dar respuesta a esta interrogante, el autor revisa histórica y filosóficamente las añadiduras, las sustituciones y alteraciones que la cultura europea efectuó sobre el mito en cuestión, es decir, el mito fue producto de una tarea colonizadora. Para, finalmente, ver ciertos sesgos interpretativos que han sido valorados por hermeneutas contemporáneos, en especial Vattimo y Ricoeur, quienes señalan que la experiencia erótica catalogada como exterior, en realidad es una experiencia interior, de autoconocimiento a través del otro. Es, finalmente, una experiencia muy diferente al hedonismo individualizado imperante en la sociedad contemporánea y que para que vuelva a ser una experiencia de reunión, de comunión, debe recuperar su estatus privilegiado de entablar diferentes tipos de diálogo consigo mismo y con los demás, sin dar valores jerárquicos a las diferentes expresiones comportamentales de lo erótico.

De esta manera, *Estudios y argumentaciones hermenéuticas, volumen 3* pretende revisar autores señeros de la disciplina de la interpretación de textos de cualquier índole, sean éstos escritos, orales, políticos, actitudinales, audiovisuales, tecnológicos... en el afán de ofrecer el mayor número de posibilidades de comprensión de la insustancial, pero avasalladora presencia de lo humano en el sujeto, su poder transformador y dialogante.





# GENEALOGÍA DEL SUPERHOMBRE. LECCIONES PARA UNA PEDAGOGÍA DE LA AUTOFORMACIÓN

César Arturo Velázquez Becerril\*

Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada – *alguna vez tiene que llegar [...]*<sup>1</sup>

## I. EL RAYO QUE BROTA DE LA OSCURA NUBE

En el presente trabajo pretendo realizar un ejercicio hermenéutico que posibilite una breve reconstrucción genealógica del “superhombre” nietzscheano. El objetivo fundamental que nos proponemos *ejecutar* aquí es la recuperación de algunos de los principales antecedentes que le dan cuerpo a los postulados ontopolíticos de su propuesta sediciosa que le permiten articular, de manera creativa, su iniciativa transvalorativa con el impulso del “superhombre”, la cual guía su *potente* filosofía de martillo. La cuestión que pretenden, articular las siguientes reflexiones se suscribe (de manera abierta) al rango crítico que busca establecer una pedagogía de la autoformación, en tanto que se interroga por las posibilidades fácticas de la *idea heurística* de la

\*Profesor-investigador adscrito al área de Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. <<cavelaz@correo.xoc.uam.mx>>

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2011, tratado 2do, 24, p. 139 (eKGWB/GM-II-24).

excelencia humana como factor fundamental que desarrolla el proyecto de su *gran política*.

Ante el duro revés que significa en primera instancia la llamada “muerte de Dios” y la extensión atroz del nihilismo; pero también la prolongación *ad nauseam* de las diversas “sombras de Dios” que reaparecen de manera obsesiva en nuestros más estrechos recintos espirituales;<sup>2</sup> Nietzsche acomete en el último periodo de su vida lúcida el proyecto de “transvaloración de todos los valores” que en su versión más radical adquieren la forma de la *gran guerra* a muerte en contra del cristianismo. En efecto, el trastorno que pretende generar la “política fisiológica” del último Nietzsche se entrapa en la acometida por superar la metafísica nihilista de la piedad cristiana y al hombre creyente gregario como los mayores males que azotan al mundo. En tanto que el cristianismo propaga la infección mortal del nihilismo y pesimismo del mundo, se constituye en el máximo calumniador de la vida, hasta llegar a su completo desprecio. Por el contrario, la *voluntad de poder* nietzscheana consigue mediante la aceptación plena del dolor establecer una *actitud afirmativa* ante todos los fenómenos variados de la vida.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Véase F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, libro 3ro, § 108, p. 201 (eKGWB/FW-108).

<sup>3</sup> Hay que entender la *voluntad de poder* como un impulso dinámico interno perteneciente a todo proceso orgánico, cuando no del universo entero; fundamentalmente, se trata en Nietzsche del envite de la *excelencia* en tanto que se refiere al incremento superlativo de la fuerza para la obtención mediante la lucha encarnada de lo mejor y superior. Como lo expresa en su ejemplo del *sipó matador*: “Su creencia fundamental tiene que ser cabalmente la de que a la sociedad *no* le es lícito existir para la sociedad misma, sino sólo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre los cuales una especie selecta de seres sea capaz de elevarse hacia su tarea superior y, en general, hacia un *ser* superior: a semejanza de esas plantas trepadoras de Java, ávida de sol — se las llama sipó matador —, las cuales estrechan con sus brazos una encina todo el tiempo necesario y todas las veces necesarias hasta que, finalmente, muy por encima de ella, pero apoyadas en ella, pueden desplegar su corona a plena luz y exhibir su felicidad. —” Cf., F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1983, “¿Qué es aristocrático?”, § 258, p. 221. eKGWB/JGB-258.

En efecto, el *enemigo* más evidente que emerge con toda claridad en este periodo de definición de su proyecto filosófico, en donde la presencia devastadora de la metafísica platónica cobra una presencia cada vez más difuminada al agregarse otros problemas más urgentes de abordar, es la moral cristiana que con su peligroso poder de contagio de influjo gregario que terminan extendiendo el modelo del “hombre piadoso”. Ante este implacable muro que levanta la religión cristiana con su deslavada espiritualidad ha venido imposibilitando la emergencia y desarrollo del “hombre superior”; precisamente aquellos que la rígida moral de la piedad termina encasillando en lo que denomina como el impulso del *mal*, se trata de aquellos seres réprobos que se regodean en el pecado como perversos y malévolos y cuya existencia atenta de manera continua en contra de todas las buenas maneras del supremo *bien* de la existencia religiosa. Esta psicología implacable del espíritu religioso que realiza de forma crítica Nietzsche tiene como finalidad comprender el triunfo de los débiles del contagio gregario sobre los individuos fuertes de la excepción.<sup>4</sup>

La principal consecuencia de esta imposición moral es el desarrollo de un marcado odio a la vida, que se constituye en un implacable tribunal de la misma, de todo lo sensible y natural que la impulsa; según Nietzsche, lo que se propaga como la pólvora es el espíritu sumiso del resentimiento y de la mala conciencia que ante los excesos del desprecio hacia esta vida inventa otro mundo como el verdadero y único que hay que anhelar: no sólo se postra ante los encantos desolados del trasmundo, sino se presenta como decididamente *antimundano*. Ante todo la propagación *feroz* de la “resignación” que acepta todo con amor y consuelo para recibir con fe ciega una mejor vida profusa de

<sup>4</sup> Al respecto, véase *La genealogía de la moral, op. cit.*, tratado Iro, pp. 39-80. También puede verse nuestra interpretación de este fenómeno en: César A. Velázquez Becerril, “El problema del mal y la libertad en Nietzsche”, en *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 44, diciembre de 2015, UAM-X, Ciudad de México, pp. 35-65.

espiritualidad. Aquí intuye Nietzsche una diferencia fundamental, marcada por la postura que se tiene ante el *dolor*, pues la religión del amor rechaza el dolor como algo “innecesario” ante el indomable espíritu de sacrificio; por el contrario, la filosofía trágica acepta y quiere el dolor como parte de la vida misma que se requiere para conseguir todo lo superior. El *estilo* activo y afirmativo de la vida se opone de manera contundente a la postura reactiva y negativa de la condenación de la existencia.

Ante esta postura impugnativa de la “religión del amor”, que termina por enfermar al hombre piadoso y a la vida misma, Nietzsche piensa esta psicología de la decadencia como la instauración de un tipo de “sanatorio mental” que se extiende a toda la sociedad; aquí el típico delirante como hombre creyente en tanto alucinados por el trasmundo se presenta como el “hombre bueno” que tiene que ser guiado por el sacerdote como el administrador del psiquiátrico.<sup>5</sup> Por eso, en la búsqueda de la mejor *salud terrenal* concibe al filósofo como “médico de la cultura”, pues indica de manera concluyente:

Sigo esperando a un *médico* filósofo, en el sentido excepcional de la palabra —un médico que se dedique al problema de la salud total de un pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad— que tenga alguna vez el coraje de llevar mi sospecha hasta el final y atreverse a formular el siguiente aserto: en todo lo que se ha filosofado hasta ahora nunca se ha tratado de la “verdad”, sino de algo muy diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida [...]<sup>6</sup>

<sup>5</sup> *El Anticristo*, Círculo de Lectores, Colombia, 1987, § 51, p. 109 (eKGWB/AC-51). Pero, ya en una obra anterior habla del rebaño enfermizo, de los *enfermizos*, que habitan en esos lugares con aire de manicomio o de hospital psiquiátrico. Cf. *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, tratado 3ro, 14, p. 179. (eKGWB/GM-III-14).

<sup>6</sup> Véase *La ciencia jovial*, *op. cit.*, Pref., 2, p. 65 (eKGWB/FW-Vorrede-2). Ya había señalado la importancia de los “nuevos médicos del alma” en un texto anterior: “Cuando la enfermedad llega a un estado avanzado, ya no se obtiene ninguna curación. De esto se ocupaban esos acreditados y venerados médicos del alma” F. Nietzsche. *Aurora*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, libro 2do, § 52, p. 93. eKGWB/M-52.

Ante dicha situación que enferma la vida hasta su extenuación al constituir el mundo como un tremendo “manicomio”, el nuevo filósofo como médico estipula el indispensable crepúsculo de los ídolos para que el “ateísmo incondicional y sincero” que problematice este escenario dado por hecho e irremediable para realizar por fin “el acto más rico en consecuencias de una disciplina de dos milenios ejercida en la verdad, que termina prohibiéndose a sí misma la *mentira* de la creencia en Dios...”.<sup>7</sup> Aquí se percibe que para superar todos estos complejos que terminan rebajando la humanidad entera hasta la ínfima decadencia es necesario transitar por *fuerza* a partir de la misma moral y verdad de la espiritualidad cristiana conduciéndola hasta sus límites irreconciliables;<sup>8</sup> en donde emerjan a la luz del día todas sus contradicciones e insuficiencias dejen en claro que nada de lo superior y fuerte emerge de lo simple humano, incluso la equívoca idea del progreso moderno significa un cambio en este sentido: lo óptimo y fuerte han irrumpido de esos *golpes de suerte* que permiten la emergencia de todo lo *superhumano*. Como señala de manera firme Nietzsche: “Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre”.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> *La ciencia jovial*, *op. cit.*, libro 5to, § 357, p. 361 (eKGWB/FW-357).

<sup>8</sup> Como señala en un fragmento póstumo de otoño de 1887: “Guerra contra el *ideal cristiano*, contra la doctrina de la ‘bienaventuranza’ y de la salvación como meta de la vida, contra la supremacía de los candorosos, de los corazones puros, de los sufrientes y fracasados, etc. (— ¡qué nos importa ya Dios, la fe en Dios! ¡‘Dios’ no es hoy más que una palabra descolorida, ni siquiera ya un concepto! Pero, como Voltaire en su lecho de muerte, digamos: ‘¡no me hablen de ese hombre!’” *Fragmentos póstumos IV*, Tecnos, Madrid, 9 [18] (13), p. 239. (eKGWB/NF-1887,9[18]).

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1984, Pról., 7, p. 42 (eKGWB/Za-I-Vorrede-7).

## II. SOBRE ALGUNOS ANTECEDENTES DEL SUPERHOMBRE

La idea del “superhombre” tiene una larga historia, parecería que siempre ha estado presente desde los orígenes mismos de la civilización humana,<sup>10</sup> en tanto se deja florecer como mecanismo ejecutor que impulsa la *superación* en aquellos tiempos de oscuridad en que parece sacudir el destino de la humanidad hacia su propio *declinar*. Quizá su primera aparición documentada se realiza en *La epopeya de Gilgamesh*, donde se nos relata la leyenda del “rey de Uruk” que al lado de su entrañable amigo Enkidu viven diversas aventuras *sobrehumanas*; por eso, la caracterización del insigne titán según la reconstrucción que han realizado los especialistas de la considerada primera obra literaria de la historia lo describe como más que humano, percibiéndolo como un “gigante”<sup>11</sup> y mostrando su probada naturaleza divina.<sup>12</sup> Resulta fundamental comprender que en esta época la cultura mesopotámica no cuenta con la figura emblemática del héroe como nivel intermedio entre lo *humano* y lo *divino*, tal como se establece en la cultura griega; por eso, el mecanismo fundamental que utiliza para distinguir y glorificar a los grandes personajes que destacan en las familias memorables de los

<sup>10</sup> Así lo indica C. G. Jung: “En la forma humana visible en modo alguno se busca al hombre, sino al superhombre, al héroe o al dios, a la *esencia semejante* al hombre que expresa aquellas ideas, formas y fuerzas que se adueñan del alma y la configura. Desde el punto de vista psicológico, esas ideas, formas y fuerzas son los contenidos arquetípicos de lo inconsciente (colectivo), aquellos restos de antiquísima humanidad iguales en todos los hombres, aquel patrimonio común legado con anterioridad a toda diferenciación y desarrollo ulteriores, que les fue dado a todos los hombres como la luz del sol y el aire.” *Símbolos de transformación*, Paidós, Barcelona, 1998, Cap. IV, p. 191.

<sup>11</sup> “Cuando creó a Gilgamesh, el dios [...], el audaz, / [Lo hizo] lo crearon a su imagen / Shamash el celeste le concedió [el vigor], / El dios de la tempestad le concedió heroísmo / Así, los principales dioses [crearon] a Gilgamesh. / Su estatura [alcanzada] los siete metros de al[tura], / Su pecho, [en anchura], [media] dos metros, / Su [...] era tres [...] de larga.” *La epopeya de Gilgamesh*, Akal, Madrid, 2007, p. 274.

<sup>12</sup> “(Este) Gilgamesh / Desde su nacimiento / Era insigne. / Dios en dos tercios / En un tercio, hombre.” *Ibíd.*, p. 63.

soberanos ilustres o de aquellos individuos excepcionales que contribuyen a la grandeza con la nobleza de sus acciones, es la de dotarlos sin intermediación alguna de las cualidades divinas más insignes, en esto más parecido a la forma como la cultura romana atribuía carácter divino a los emperadores.<sup>13</sup>

Lo cierto es que tras una vida repleta de proezas sorprendentes y de una fama que deja *huella indeleble* por esta vida que le otorga características *sobrehumanas*, al llegarle la muerte lo dotaba del privilegio de morar en la casa de los dioses y de compartir con ellos su inmortalidad. Este fundamental intercambio entre el ámbito humano y el divino, que genera atributos únicos a la cultura de los antiguos sumerios del periodo, termina por ser eclipsada a finales del III milenio que dieron fin a las viejas creencias que difuminaban la trascendencia divina al colocarla muy próxima a la realidad humana. Esta diferencia estaba presente en la cultura religiosa griega que establecía un vínculo mediante la figura emblemática del héroe, personajes mixtos o intermedios ente los hombres y las divinidades, como Heracles, Dioniso y Prometeo (entidades relacionadas con magos, chamanes, semidioses y gigantes). Estos auténticos *superhombres* cumplen una función determinante en la relación que se establece entre el culto religioso y el funcionamiento del Estado; en este sentido, los héroes helénicos al haber pertenecido al estrato de los hombres conocen las penurias de la vida y el sufrimiento de la muerte, pero se distinguen de los simples mortales pues su origen ancestral los hace más fuertes y bellos, posibilitando que cumplan la función de auténticos “prototipos”.<sup>14</sup> Incluso su misma apariencia resulta distintiva: “Cuando se parte en busca

<sup>13</sup> Así lo ha señalado con toda claridad J. Bottero en su fundamental edición de *La epopeya de Gilgamesh*. Cf. *Ibid.*, Intr., pp. 21-56.

<sup>14</sup> Véase K. Kerényi, *Los héroes griegos*, Atalanta, Girona, 2009, Intr., pp. 35-55. Ahí señala: “No cabe duda de que el héroe, tal y como se nos muestra en sus ‘leyendas’, expresa, aún más los dioses de los griegos, una enseñanza sobre la humanidad.” p. 37.

de los huesos de un héroe, se lo podía reconocer por su estatura gigantesca”.<sup>15</sup>

Depositados en el recinto de los inmortales, el culto a los héroes es celebrado mediante su continua actualización por medio de la poesía épica que permite, a manera de un sólido cemento, cohesionar la sociedad de los humanos al aproximar en un trato más inmediato por la presencia de los semidioses (*hemitheoi*) con el ámbito de los dioses que genera la “comunidad de los divinos”. En este sentido, se diferencian de los mortales humanos tanto por compartir un origen divino, aunque luego sea humano hasta cierto punto, pero también por superar a la “simple muerte”; para esta raza especial de *superhombres* les está reservado el lugar exclusivo de las “Islas de los bienaventurados” para seguir gozando de la felicidad eterna y llevar una vida plena como si fueran dioses.<sup>16</sup> Ahora bien, la presencia de los *semidioses* permite un contacto continuo de lo humano con lo divino, pero sin exceder su propia condición y al “saber quiénes somos” podemos aceptar aquellos límites que nos definen; por esta razón la gran mayoría de la sociedad de los mortales está excluida de poder acceder a la categoría ilustre de los héroes, pues únicamente el lugar está reservado a un reducido grupo de seres excepcionales que se diferencian por su fortaleza y belleza, pero también por los diferentes hechos que los preceden. Como señala de forma contundente el filósofo francés especialista en la religión griega: “Nadie debe llamarse a engaño. A través de los honores que se rinden, los héroes constituyen una categoría de seres sobrehumanos; su papel, su poder y los ámbitos en los que intervienen no intervienen los dioses. Se sitúan en otro

<sup>15</sup> J-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1991, p. 44. En realidad, la referencia a la altura gigantesca de estos sorprendentes personajes puede significar en la antigüedad una manera de aludir metafóricamente a su carácter “sobrehumano” o “más que humano”, en el sentido de elevarse por su fortaleza, belleza y acontecimientos realizados por encima de lo simple humano.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p. 45.



plano y jamás asumen el papel de intermediarios entre la tierra y el cielo”.<sup>17</sup>

Resulta importante no perder de vista este margen inquebrantable que caracteriza a la religiosidad muy ligada a la función política de las ciudades griegas que da nacimiento a los héroes y se eclipsan al mismo tiempo. Sin embargo, también hay que tener en cuenta otra figura fundamental para entender este complejo fenómeno durante la considerada época trágica de los griegos; en tanto que resulta que los mal llamados *sabios presocráticos* son considerados como auténticos “filósofos sobrehumanos”,<sup>18</sup> en tanto se refiere a un nuevo tipo de sabios que se constituyen en individuos excepcionales que como miembros básicos de la *polis* de pertenencia, se establecen en “auténticos políticos” como influyentes actores y modelos que contribuyen en la formación espiritual de su ciudad de pertenencia. Esta situación cambia con la transformación de las ciudades griegas por los efectos generados por la revolución monárquica macedónica, en tanto que la tendencia imperialista de carácter universal significa el final de la ciudad estado y la emergencia de nuevas formas de asociación que exige retos diferentes. Esta profunda transformación genera una *insondable* crisis espiritual que exige formas diferentes de adaptación por parte de las llamadas escuelas que conforman la filosofía helenística.

En particular, podemos observar cierta continuidad que va de la filosofía cínica que se propone “asilvestrar la vida”, generando una auténtica revolución en contra de la civilización al establecer una *vuelta* hacia la naturaleza en forma de “animalidad” y “primitivismo”. Lo cual provoca el escándalo y la subversión públicos que se prolongan hasta la filosofía estoica que postula el modelo de lo “sobrehumano”. Sin duda, dentro de estas tradiciones existe un vínculo estrecho para dejar las limitaciones y conformismos humanos mediante el impulso

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>18</sup> G. Colli, *Filósofos sobrehumanos*, Siruela, Barcelona, 2011.

de la “naturaleza animal” que se aproxima con su pretendido opuesto de un “hombre divino”. Aquí la figura del *sabio* rompe el tiempo lineal de los hombres y utiliza la “vuelta a lo animal” para acceder al tiempo cíclico de los *superhombres*, en tanto que los también llamados “individuos magníficos” al no contar ya con la referencia inmediata de la ciudad se hacen *cosmopolitas* y se enfoca en el trabajo continuo sobre sí mismo mediante el temple de su *carácter* en la búsqueda de la excelencia. En este sentido, puede afirmarse que el “Sabio, él es el antiguo superhombre”.<sup>19</sup>

Estos referentes constituyen un rico *bagaje* lejano, pero que tiene una resonancia continua en la deferencia que tiene Nietzsche por los “grandes hombres”; la “humanidad superior”, los “sabios sobrehumanos” o los “héroes inquebrantables” que impulsan con sus *actos* los cambios al sistema establecido, donde impera el conformismo y prevalece la necesidad imperiosa del espíritu gregario de las masas. Lo que percibe Nietzsche es que en tiempos nublados en donde la humanidad en conjunto sufre de estancamiento crónico y parece declinar hacia su fin, en tanto que la llamada sociedad de los hombres termina por conducirlos a su propia ruina, emerge como *rayo* cegador el impulso de los “hombres excepcionales” para que la sociedad recupere su salud plena y el *summus* de su fortaleza.

<sup>19</sup> Cf. M. Daraki y G. Romeyer-Dherbey, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, Madrid, 2008, II, pp. 30-35. Nada más hay que recordar que en el diálogo titulado “El viaje al más allá (El tirano)” Luciano de Samósata estipula la idea de lo *sobrehumano* en boca de Micilo, que señala: “Escúchame, oh queridísima diosa. En el otro mundo yo era vecino de un tirano, por lo que podía ver a la perfección cómo vivía él, por lo que lo consideraba una criatura semejante a un dios [...] lo consideraba un hombre verdaderamente feliz; más aún, el olor de las comidas que le preparaban me causaba hartazgo, de modo que se me representaba como un *hombre sobrehumano*, tres veces dichoso, y más hermoso y más esbelto que los demás en un codo real; altivo por su buena fortuna, su andar majestuoso, erguido hacia atrás, inspiraba miedo a todos los que con él se cruzaban.” Cf., L. de Samósata, *Diálogos cínicos*, Alianza, Madrid, 2010, p. 160. (Las cursivas son mías).

Desde sus inicios, el concepto de *superhombre* nietzscheano ha levantado diversas controversias y un intenso debate de amplias repercusiones, sobre todo después de los vínculos que se establecieron con algunos de los principales totalitarismos de la primera mitad del siglo XX. En particular los abusos que realizaron los carniceros nazis al relacionar el *superhombre* nietzscheano con la nefasta referencia a la “bestia rubia” de la pretendida raza superior aria del nazismo hitleriano y del fascismo italiano que con B. Mussolini se encarga de impulsar la figura del “superhombre” nietzscheano.<sup>20</sup> De manera general, podemos establecer algunas líneas de influjo en contexto que dan cuerpo al *Übermensch* que Nietzsche propone como iniciativa sediciosa, pero hay que considerar que estas ricas fuentes de manera alguna son excluyentes. Por el contrario, logran confluir para ir adquiriendo mayor empuje en la caracterización que *aviva* su filosofía de martillo. Podemos señalar dentro de estas fuentes importantes: 1) el debate *biologista* de la época sobre la “pureza de la raza” y el “evolucionismo”; 2) los orígenes *populares* del superhombre y 3) la obra de Max Stirner titulada *Der Einzige und sein Eigentum (El único y su propiedad, 1844)* y el impulso individualista exacerbado; 4) el influjo de los “hombres representativos” y la “superalma” producto de la reflexión de Ralph W. Emerson y 5) la teoría de los “genios eminentes en el arte” de Arthur Schopenhauer. Aquí solo analizaremos las tres primeras, considerando su indudable relevancia y el espacio asignado disponible. Sin embargo, debemos decir que Nietzsche logra darle un nuevo impulso y dirección a la sorprendente intuición del *su-*

<sup>20</sup> Si bien el *Duce* pretende que en general el pueblo italiano adquiera las características del “superhombre” nietzscheano, la hermana del filósofo Elizabeth Foster-Nietzsche declara, en una carta dirigida al embajador italiano: “Si mi hermano viviera, hubiera caído a los pies de Mussolini de admiración. El *duce* es el superhombre, cuya venida anunció. Entre los grandes genios de la humanidad, ninguno puede compararse a Benito Mussolini, y su marcha sobre Roma fue una acción infinitamente más gloriosa que todas las victorias napoleónicas.” *Diario ABC*, España, 17 de mayo de 1929, p. 27. Dicho contenido puede consultarse en: <https://bit.ly/2zZ6YR0>

*perhombre* a finales del siglo XIX al lograr imprimirle un carácter sedicioso que consigue generar nuevas posibilidades creativas.

a) El debate biologista de la época sobre la pureza de la raza y el evolucionismo

Ya el filósofo marxista de origen húngaro G. Lukács (1885-1971) —en su libro titulado *Giro del destino. Aportes para una nueva ideología alemana*<sup>21</sup> ataca algunas posturas importantes de la filosofía de Nietzsche, en particular nos referimos a aquello que considera su “potencial reaccionario” que sirve de nutriente a posturas extremistas que se encaminan en ese sentido, ya que cobra incidencia tanto en el ámbito psicológico como en el estético y ético. Sin embargo, las repercusiones políticas que adquiere se manifiestan sobre todo en el *uso* que realiza de la teoría de la evolución de Darwin para el desarrollo de su propio impulso de la teoría del “superhombre” que —según la

<sup>21</sup> Cf. Georg Lukács, *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1948, pp. 5-36. Continúa con estos feroces ataques en *Die Zersetzung der Vernunft (El asalto a la razón)*, ahí establece que de manera emblemática es a partir sobre todo de la Comuna de París que se produce un cambio significativo en el desarrollo del irracionalismo tal como se viene dando, abandonando su ataque frontal al “progreso”, en tanto que ahora su crítica se concentra en la ideología del proletariado, el materialismo dialéctico e histórico; es aquí donde la figura emblemática de Nietzsche se establece en el principal representante e iniciador de la “segunda época” de la crítica irracionalista. Por supuesto, la sensible diferencia es que la primera se concentra en su oposición a la “dialéctica idealista burguesa”, mientras que la segunda confronta de manera directa a la “dialéctica materialista” apologética del proletariado socialista. Por supuesto, desde la dogmática lukacsiana resulta que Nietzsche no “entiende” realmente nada de economía, mucho menos de política, y su *falaz* filosofía burguesa no consigue siquiera criticar con fundamentos científicos, quedándose únicamente en distorsiones, calumnias y demagogias. Otros autores que continúan royendo este mismo duro hueso son J. Carey, *Los intelectuales y las masas. Orgullo y prejuicio en la intelectualidad literaria*, Siglo XXI, Madrid, 2009, ubicando a Nietzsche dentro de un “elitismo antiliberal” que sin remedio termina en lo que designa como el “programa intelectual de Hitler” y N. A. González Varela. *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, España, 2010.

interpretación de Lukács— deriva en una forma de *inhumanismo*; es decir, al justificar el desarrollo de un “hombre superior” que autoriza la utilización de las masas para fortalecerse y apremiar la imposición de sus propios intereses. Pues resulta claro que el marcado *aristocratismo* de tipo “decadente” que caracteriza la postura nietzscheana se contrapone a las tendencias populistas y colectivistas dominantes de la época, en donde posiciones como la democracia y el socialismo buscan supuestamente trabajar para el “bienestar de la mayoría”.

Podemos ver que políticamente hablando el mayor pecado del pensamiento nietzscheano es la crítica radical en contra de la democracia y el socialismo —así como el ataque feroz a todo credo político de su época, sumándole el conservadurismo, el liberalismo, el anarquismo y el nacionalismo— terminando por encasillarlo como un chato reaccionario en defensa del imperialismo: “En Nietzsche, por el contrario, vemos que el principio de la apología indirecta se refleja también en el tipo de exposición: su posición reaccionaria agresiva a favor del imperialismo se expresa bajo la forma del gesto hiperrevolucionario [...] es la apología individualista del imperialismo, disfrazada con el manto demagógico muy eficaz de la seudorrevolución”.<sup>22</sup> Además, con los diferentes ataques que realiza al gregarismo moderno de las sociedades de masas, Nietzsche desconoce las “bases económicamente objetivas” de la “cuestión obrera” y la imposición sobre el destino de los “señores” ante la masa indolente de los “esclavos”; resulta que el filósofo del *superhombre* se constituye en “un precursor directo de Hitler”. Desconociendo intencionalmente el motor que impulsa el devenir de la historia, es decir la lucha de clases, Nietzsche continúa circunscrito en la “ideología burguesa” al ajustar su postura ética entre los referentes del conflicto de la “raza superior” con las “razas inferiores”; esta postura termina expulsando la filosofía nietzscheana hacia

<sup>22</sup> Cf. G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Ciudad de México, 1973, Cap. III, p. 259.

la senda del *immoralismo* y del *ilegalismo*, lo que a los ojos de un *ilustrado marxista* continúa emparentándolo con la barbarie nazi.

La referencia indubitable al *superhumano* que impulsa la filosofía nietzscheana, como aquel inconfundible sector que está llamado a constituirse en los nuevos “señores de la tierra”, son para G. Lukács una simple horda de “parásitos decadentes del imperialismo”. Hay que considerar que también el pensador marxista está *atrapado* por sus determinaciones ideológicas y con el paso del tiempo su crítica al “irracionalismo nietzscheano” se ha vuelto no sólo insostenible,<sup>23</sup> sino que también se torna cada vez más exagerada y ridícula, por decir lo menos. Incluso ya algunos pensadores de la época, como G. Bataille, realizan una lectura que se aleja enérgicamente de estas aproximaciones vindicativas, buscando generar un tipo de comprensión que consiga desmarcarse de las apropiaciones abusivas del imperialismo fascista y superar las limitaciones revolucionarias: “Por este principio de un primado del futuro sobre el pasado, sobre el que insiste fielmente, Nietzsche es el hombre más ajeno a lo que bajo el nombre de muerte execra a la vida y bajo el nombre de reacción, al sueño. Entre las ideas de un reaccionario fascista o de otro tipo y las de Nietzsche hay algo más que una diferencia: hay una incompatibilidad radical”.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Existen otras interpretaciones que evalúan de manera más cuidadosa y enriquecedora el quiebre de la racionalidad occidental y el papel que cumple la filosofía nietzscheana en el marco alternativo de la emergencia del irracionalismo: “De este modo, Nietzsche ve su misión en el siglo XIX como una vuelta no idílica, sino mesurada, a la naturaleza; una naturaleza que pone su acento en la salud del cuerpo y se olvida del alma, ese espectro nacido de racionalizaciones de estados corporales; una naturaleza que se regocija con los sentidos y se complace con sus instintos. De ella surge una moral llena de libertad e inocencia que no sólo no se avergüenza de las pasiones, sino que se fundamenta en ellas. Nietzsche se emancipa de ese poder de la razón que fue el espectro del siglo XVIII y, acabando con la intolerancia de la religión, aboga por una afirmación incondicionada de la vida, inspirada en el equilibrio apolíneo-dionisiaco de los trágicos griegos.” Cf., M. Suances Marcos y A. Villar Ezcurra, *El irracionalismo II*, Síntesis, Madrid, 2004, 1, p. 13.

<sup>24</sup> Cf. G. Bataille, “Nietzsche y el Nacionalsocialismo”, en *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1979, Ap. I, p. 206.

Sin embargo, para entender mejor el *peso* de dichas acusaciones se hace necesario referirse a algunos antecedentes y al contexto de emergencia que sin duda sirven para entender mejor la singularidad de su propuesta del *superhombre*. Indudablemente, el contexto en el que se circunscribe está marcadamente establecido por diferentes teorías biológicas, naturalistas, fisiológicas y de “pureza racial”. La teoría de la evolución de Darwin, el darwinismo social, el evolucionismo social spenceriano y la sociobiología cobran un amplio impacto en diferentes ramas del conocimiento dejando una *marca indeleble* en toda la cultura occidental moderna: éste es el ambiente intelectual en el que Nietzsche se desarrolla y su influjo deja poca posibilidad para escapar, no obstante su particular genialidad le permite encontrar una *salida creativa*. El debate sobre la “naturaleza humana” es de suma importancia, aunque tiene una larga historia que se remota a los orígenes de las civilizaciones antiguas, resulta fundamental que la concepción de los naturalistas del siglo XVII colocan el reino vegetal y el reino el animal no sólo como dos mundo separados que conservan su independencia, sino también se refiere a entidades que mantienen desde su creación el carácter inalterable, pues ningún cambio conseguía alterarlos.

Esta concepción rígida e inalterable cambia de manera radical para el siguiente siglo, ya que para el siglo XVIII pensadores como el filósofo, matemático y científico Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) propone una teoría evolucionista que niega el “mecanicismo” cartesiano por sus insuficiencias; en cambio, establece un *principio vitalista* partiendo de las moléculas orgánicas dotadas de un oscuro grado de consciencia; se trata de un principio activo que provoca que los elementos se vinculen entre sí según el grado de actividad instintiva que reciben, formando los diferentes reinos (mineral, vegetal, orgánico).<sup>25</sup> Maupertuis es uno de aquellos pensadores que introduce

<sup>25</sup> Cf. *El orden verosímil del cosmos*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 177-192. En 1744 publica como producto de sus reflexiones sobre cuestiones como la reproducción y la

el debate sobre la “eugenesia” y la “higiene racial” en la época de las luces, abriendo la cuestión sobre la *posibilidad* de generar mediante la selección natural a individuos más capaces y desarrollados.<sup>26</sup> Immanuel Kant (1724-1804) interviene en la *disputa* con su “teoría de las razas”, que pretende esclarecer la posibilidad del establecimiento de los principios genéticos de la “higiene racial”; aunque en realidad es el propio desarrollo de la naturaleza el que impide el progreso de una raza selecta en el sentido de su superioridad.<sup>27</sup> En este sentido, el considerar un tipo de “superioridad racial” resulta impensable a partir del principio de *razón suficiente* sobre el que sostiene el pensamiento ilustrado, que pretende estar en armonía con el derecho natural; en este sentido, Kant pretende defender la unidad inquebrantable de la naturaleza humana pese a la diversidad evidente de las razas. No obstante, también reconoce que las mezclas raciales repercuten en degeneraciones de la especie (1);<sup>28</sup> así como reco-

---

herencia su obra *Dissertation physique à l'occasion du negre blanc*; obra que reedita el año siguiente con el título *Vénus Physique, contenant deux dissertations, l'une sur l'origine des hommes et des animaux, l'autre sur l'origine des noirs*.

<sup>26</sup> Como señala G. Canguilhem, revisando algunos ejemplos que nos permiten percibir la importancia que tiene la ideología científica para la generación de un conocimiento científico: “Hay pocos historiadores de la biología que no busquen en Maupertuis presentimientos de la genética, por la razón de que en su *Venus física* se interesó en el mecanismo de transmisión de rasgos morfológicos normales o de anomalías, invocó el cálculo de probabilidad para decidir si determinadas frecuencias de una misma anomalía en una familia era o no fortuita y explicó los fenómenos de hibridación por la superación de átomos seminales, de elementos hereditarios conjugados en el momento de la cópula.” *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, 1a parte; 1, p. 52.

<sup>27</sup> I. Kant establece su teoría de las razas principalmente en: *De las distintas razas humanas* (1775), *Determinación del concepto de una raza humana* (1785) y *Antropología en sentido pragmático* (1798).

<sup>28</sup> “Aquí se ha dado, por ley de la naturaleza, en lugar de la asimilación que persiguió en la fusión de diversas razas, justamente lo contrario, a saber: en un pueblo de la misma raza (por ejemplo, de la blanca), en lugar de hacer que en su formación los caracteres se acercasen entre sí constante y progresivamente —de donde resultaría al fin un mismo retrato, como en la impresión de un grabado en cobre—, multiplicarlos más bien hasta el infinito dentro de un mismo linaje e incluso de la misma familia,



noce una estimada superioridad a ciertas razas, en particular a la raza blanca (2) y el hecho histórico de la imposición de una raza que por su característica de fortaleza se impone a una raza más débil (3).

Por eso, la posibilidad de una “raza universal” que significaría desdibujar toda diferencia biológica sería propiamente redundar en un *deterioro* de la especie humana; postura que al defender la variedad y diferenciación racial linda por fuerza en el calificativo de *racismo*, no obstante la defensa kantiana de la libertad, la dignidad humana y el uso de la razón mediante el ejercicio del derecho natural. Sin duda, este debate *abre* un rico material filosófico retomado que cobra amplias repercusiones tanto en el campo de la antropología como en el de la política y la teoría biológica de la época. Partiendo de esta última disciplina –pero sin duda retomando influjos de las otras disciplinas– se encuentran el naturalista francés Jean-Baptiste Lamarck (1794-1829), que en *La philosophie zoologique* (1809) expone sus teorías evolucionistas; ahí establece que cualquier especie puede transformarse con el paso del tiempo, es decir que todos los seres vivos de manera inevitable tienen que “evolucionar orgánicamente” hacia lo que puede considerarse su mejoramiento, complejidad y perfección, siempre *motivado* por el entorno natural como dispositivo de transformación lo que garantiza su variaciones: así se percibe en el enfoque lamarckiano la necesidad que tienen los diferentes órganos de *adaptarse* a las transformaciones que sufre el entorno de vida.<sup>29</sup>

---

tanto en lo corporal como en lo espiritual.” I. Kant., *Antropología en sentido pragmático*, FCE-UAM-I, Ciudad de México, 2014, 2a parte, D, pp. 233-234.

<sup>29</sup> J.-B. Lamarck, *Filosofía zoológica*, Alta Fulla / “Mundo científico”, Barcelona, 1986, Cap. IX, pp. 234-240. “La ideología de la transmisión hereditaria en el siglo XVIII está ávida de observaciones, de relatos sobre la producción de híbridos animales o vegetales, sobre la aparición de monstruosidades. Esta ávida curiosidad tiene varios fines: deducir entre la preformación y la epigénesis, entre el ovismo y el animalculismo; con ello, aportar soluciones a problemas jurídicos de subordinación de los sexos, de paternidad, de pureza de linaje, de legitimidad de la aristocracia. Estas preocupaciones

También el biólogo y fisiólogo Jaques Loeb (1859-1924)<sup>30</sup> – un contemporáneo de Nietzsche – se interroga sobre si los seres vivos tienen *voluntad libre* desde una perspectiva schopenhaueriana; pensaba que el desarrollo tecnológico se constituye en el factor determinante para la transformación social. Mediante los diferentes experimentos y técnicas que emplea llega a la conclusión de que los seres vivos no cuentan con una voluntad libre ya que sólo reaccionan a ciertos estímulos. La ciencia biológica cobra una importancia primordial pues se le atribuye la tarea fundamental para *impulsar* el desarrollo máximo de la vida; impactando de manera directa en el enfoque de la organización social, la biología permite dejar atrás los limitantes enfoques metafísicos. También aparece la teoría del botánico Hugo de Vries (1848-1935), que en sus experimentos con plantas detecta la presencia de transformaciones que denomina “mutaciones”; concepto fundamental de largo alcance que en algunas teorías biológicas y fisiológicas del siglo XIX abre las posibilidades de “manipular” los procesos biológicos para *crear* nuevas especies. Otros como Theodor Haeckel (1879-1945), que lleva el debate sobre la preponderancia de la biología para dirigir el destino de las sociedades y funcionar como sustento para instituir una nueva ética basada en los instintos básicos.

Podemos observar que el debate biologista sobre la modificación de los seres vivos para lograr su potencial *perfeccionamiento*, aplicada en el ser humano como “eugenesia”, establece los pa-

---

se cruzan con los problemas de la herencia de adquisiciones psicofisiológicas y con el debate entre innatismo y sensualismo. La técnica de la hibridaciones era sostenida tanto por el interés de agrónomos en la búsqueda de variedades ventajosas, como por el interés de los botánicos en la determinación de las relaciones entre especies.” Cf. G. Canguilhem, *op. cit.*, la parte, III, p. 53.

<sup>30</sup> La obra más importante e influyente de J. Loeb es: *Las concepciones mecánicas de la vida* (1912). Otros textos importantes son: *Estudios de fisiología general* (1905), *La dinámica de la materia viviente* (1906), *El organismo como un todo* (1916). Su pensamiento influye en uno de los impulsores de la píldora anticonceptiva, el biólogos Gregory Pincus (1903-1967) y en el fundador de la escuela behavioristas, B. Frederic Skinner (1904-1990).

rámetros indispensables para impulsar ideas sobre la *superioridad* aplicando “técnicas de limpieza racial”. Aquí teóricos como Claude Bernard (1813-1878) y Ernst Renan (1823-1892) cobran una importancia fundamental, sobre todo este último al que estudió Nietzsche con atención, ahí encuentra algunas ideas que establecen la posibilidad de generar una *raza superior*; pero también el fisiólogo Carl Gustav Carus (1789-1869), quien establece una valoración de la raza en clave biológica y psicológica, miembro destacado de la corriente denominada Filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*) que desde una visión *orgánica* de la ciencia genera el concepto de “arquetipo vertebrado” que juega un papel importante en la teoría de la evolución, es decir, desde la *vértebra* o de un tipo general se derivan como variaciones todas las partes sólidas de los animales. Sin duda, todos estos temas y perspectivas circulan por diversos medios de comunicación para ser discutidos por las diferentes corrientes de pensamiento; así, en la filosofía de Nietzsche se puede rastrear el conocimiento de las *teorías eugenésicas* de Francis Galton (1822-1911), Eduard Hitzig (1838-1907) y Théodule-Armand Ribot (1839-1916).

También hay que considerar la influencia del filósofo y diplomático francés Joseph Arthur Gobineau (1816-1882), influjo muy discutido pero que al parecer existe a través de la filosofía de A. Schopenhauer; en su obra titulada *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), realiza una jerarquía de las razas a partir de la “pureza de la sangre” y la resistencia a la mezcla entre las razas o mestizaje por la degeneración que provocan de la sangre. La pureza de la raza tiene que ver para el autor con la dominación que han ejercido como raza superior, en donde la raza aria ocupa el lugar superior. Hay que agregar que el estudio del conde de Gobineau no cuenta con fundamento científico de algún tipo, incluso el significado que utiliza del concepto de *raza* resulta muy limitante y ambiguo para poder sostenerse ante críticas realizadas por una lectura más atenta. Sin embargo, hay algunos elementos que sin duda *atrajeron* la atención del Nietzsche: podemos ver la división que

realiza el diplomático entre hombres nobles (*señores*) y de rebaño (*esclavos*); luego, ver en el “cristianismo” la fuente de muchas ideas equívocas y nefastas asumidas por la humanidad; también, la consideración del principio de decadencia en sentido biológico y cultural; finalmente, el marcado rechazo a la *democracia de masas* en clave biológica (Cf. J. A. Gobineau, 2014). Hay que decir que a Nietzsche no le interesa desarrollar una *teoría racial* simplemente porque no cree en la “pureza de la raza”,<sup>31</sup> es más su concepto de raza resulta ambiguo y bastante contradictorio, pues luego lo refiere sólo como “comunidad” (*Gemeinschaft*) o “pueblo” (*Volk*). No obstante, al impulsar la generación del *superhombre* el filósofo de la *ciencia jovial* sigue moviéndose entre ciertos límites referentes del racismo, aunque podemos decir que siempre lo “mantiene a raya” pues se trata del proyecto de *superación* de la concepción que hasta ahora tenemos de ser hombre.

Finalmente, respecto a la tan influyente teoría de la evolución del naturalista inglés Charles Darwin (1809-1882) —que genera diferentes corrientes desde el darwinismo evolutivo hasta el darwinismo social—,<sup>32</sup> establece el proceso de evolución de

<sup>31</sup> “*La purificación de la raza.* —Probablemente no hay razas puras, sino solamente razas depuradas, y éstas muy raramente. Las más frecuentes son las razas cruzadas [...] Las razas cruzadas son siempre al mismo tiempo culturas cruzadas, moralidades cruzadas: casi siempre son más malvadas, crueles y alborotadas. La pureza es el resultado último de numerosas adaptaciones, apropiaciones y segregaciones, y el progreso hacia la pureza se manifiesta en que la fuerza existente en una raza siempre se *limita* fundamentalmente a funciones seleccionadas concretas, mientras que con anterioridad tuvo que adquirir lo contradictorio en abundancia y con mucha frecuencia. Semejante limitación tendrá siempre a su vez apariencia de un *empobrecimiento*, y tiene que ser enjuiciada con cautela y suavidad. Finalmente, cuando se ha conseguido el proceso de la depuración, toda esa fuerza que emergió antes, en la lucha de las propiedades disonantes, estará a disposición de todo el organismo: por esta razón las razas depuradas también siempre se han vuelto *más fuertes y más hermosas*. Los griegos nos proporcionan el modelo de una raza y de una cultura depuradas. Ojalá algún día también se consiga una raza y una cultura europeas depuradas.” *Aurora, op. cit.*, libro 4to, § 272, pp. 210-211. (eKGWB/M-272).

<sup>32</sup> Sobre todo, será a partir de la importante influencia que cobran las teorías de L. Büchner (1824-1899), A. R. Wallace (1823-1913) y E. Dühring (1833-1921), sin em-

diferentes seres vivos desde un “ancestro común” por medio del llamado *mecanismo* de la selección natural. Dicho proceso se establece a partir del desarrollo de “los más aptos” que terminan por imponerse al transformarse para *sobrevivir*. Aquí parte Nietzsche de considerar la teoría darwiniana como una fuente de *estímulo* para la reflexión al abrir diferentes posibilidades, en tanto que lo importante para su filosofía de martillo que postula un nuevo tipo de “superhombre” radica no en el simple sobrevivir, sino en el *incremento* de la fuerza como *voluntad de poder activa* y afirmadora de la vida;<sup>33</sup> por lo tanto, en Nietzsche el perfeccionamiento del ser humano no depende sólo de las bases fisiológicas que lo constituyen, también se establece por el proceso formativo y transformativo del poder vital.

## b) Sobre el origen popular del superhombre

Según el pensador italiano A. Gramsci, el origen del superhombre no pertenece de manera exclusiva a la “alta cultura”, es decir no se circunscribe a la pura invención de la imaginación creadora del filósofo alemán Nietzsche; según Gramsci, se equivocan de manera rotunda los seguidores de Nietzsche al no considerar otras alternativas y percibir el *vínculo* estrecho que mantiene con la llamada novela de folletín. Resulta muy probable que el filósofo de la *ciencia jovial* se viera influido por las numerosas novelas de folletín francesas que circulaban de manera regular alrededor de 1870 entre los intelectuales de la época. Puestas así las cosas, Gramsci afirma de manera con-

---

bargo habría que añadir a la lista el *materialismo ateo* de L. Feuerbach (1804-1872); para E. Benz es a partir de estas teorías que F. Nietzsche postula su teoría anticristiana del superhombre; no obstante, la interpretación que luego realiza Benz del superhombre se suscribe a la tradición cristiana del “ser supremo” o divinidad. Cf. E. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, E. I. Brill, Leiden, 1956.

<sup>33</sup> Por eso, es importante no perder de vista la regia ley del poder nietzscheana: “Sólo la demasía de la fuerza es la prueba de la fuerza.” F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1982, Pról., p. 27. (eKGWB/GD-Vorwort).

tundente: “De todos modos, parece seguro decir que una gran parte de la sedicente ‘super-humanidad’ nietzscheana tiene como único origen y modelo doctrinal no a Zaratustra sino a *El Conde de Montecristo* de A. Dumas”.<sup>34</sup> A su manera y con rasgos que permiten incluirlos sin duda alguna entre el grupo de los superhombres, circulan estos héroes entre las páginas de las novelas por entrega o de tipo folletinesco: Montecristo, Athos, Vautrin, J. Bálamo, R. de Gerolstein, J. Valjéan, Rastignac, Rubempré... Todas las aventuras saturadas de lecciones y que llevan hasta el extremo de lo “superhumano” a su más insignes protagonistas resultan de profundo impacto para el pueblo, que sigue periódicamente la serie de sucesos que nos proporcionan Alexandre Dumas, Honoré de Balzac, Eugène Sue, Victor Hugo, Fenimore Cooper...

Hay que considerar que este héroe de folletín toma el tipo de *superhombre*, cuyo principal representante para Gramsci es sin duda Montecristo, del bajo romanticismo que le han quitado el “fatalismo” que los impulsa para que el pueblo consiga “identificarse” con estos ídolos del folletín; en realidad, estos superhombres que cobran cuerpo en la literatura popular generan un impacto fundamental en las costumbres de la época y en la vida de las sociedades; pero insiste que en particular este *influjo* adquiere un nivel importante en la pequeña burguesía y en los “pequeños intelectuales” quienes obtienen niveles narcóticos frente a los duros reveses de una cruda realidad saturada de miseria, sordidez y violencia cotidiana.<sup>35</sup> El “superhombre de fo-

<sup>34</sup> “In ogni modo pare si possa affermare che molta sedicente ‘superumanità’ nicciana ha solo come origine e modello dottrinale non Zarathustra, ma il *Conte di Montecristo* di A. Dumas.” A. Gramsci, *Litteratura e vita nazionale*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1972, III, p. 122.

<sup>35</sup> Incluso podemos observar en una novela tan significativa para la modernidad como es *Frankenstein o el moderno Prometeo* (1818), donde podemos leer: “¡Sed hombres, o mejor, sed superhombres! Permaneced fieles a los objetivos que os habéis trazado, aguantad los contratiempos con la dureza de las rocas [...] Regresad como héroes que han combatido con valor y han triunfado; como hombres que ignoran lo que sea dar la espalda al enemigo!” Cf. M. Shelley, *Frankenstein o el moderno prometeo*, Millenium, Madrid, 1999, p. 229.

lletín” cobra una función determinante también en el pueblo inmerso en diferentes problemáticas y enfrentado de manera cotidiana a la miseria de la vida que lo somete hasta la extenuación. Sin embargo, este *héroe* que se encuentra muy arriba de la norma es receptor de todo el aprecio y admiración de lo popular sobre todo por el *dinamismo* diferente de todas sus aventuras y por actuar muy arriba de lo legalmente permitido; estos “hombres más completos” también se constituyen en el estandarte de la *voluntad fuerte* que les permite ejercer su autodeterminación por encima de todo convencionalismo y la imposición de normas de conducta mediocres.

Finalmente, Gramsci percibe en el superhombre nietzscheano la presencia del legado del romanticismo francés, con el culto implicado a la figura de Napoleón, en donde se derivan fuertes tendencias de marcado racismo que impacta sin duda en el “pangermanismo”. El cual toma un particular recorrido en figuras como Heinrich von Treitschke (1834-1896), con su marcado antisemitismo y su “teoría de potencia” y Arthur Gobineau (1816-1882), que como vimos en su obra *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, defiende sin titubeo alguno la superioridad de la raza aria. Por eso, establece la hipótesis que “el ‘superhombre’ popular dumasiano es como una reacción ‘democrática’ contra la concepción de origen feudal del racismo, que es necesario ligar a la exaltación del ‘galicismo’ hecha en las novelas de Eugène Sue”.<sup>36</sup> También, hay que considerar la influencia que cobra Dostoievski con un héroe trágico como Raskolnikov<sup>37</sup> —que no duda en compararlo con Montecristo—

<sup>36</sup> “Ma forse il ‘superuomo’ popolare dumasiano è da ritenersi proprio una reazione ‘democratica’ alla concezione d’origine feudale del razzismo, da unire all’esaltazione del ‘galicismo’ fatta nei romanzi di Eugenio Sue.” A. Gramsci, *Litteratura e vita nazionale*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>37</sup> También hay que indicar que existe un vínculo subterráneo entre el *superhombre* nietzscheano y el “príncipe Myshkin” del escritor ruso F. Dostoievski, protagonista de su novela *El idiota*; vistos desde una cierta perspectiva, comparten el reto abordado por su creador de generar un nuevo tipo de ser humano que responda a los desafíos

en la literatura novelesca de folletín francesa; y, sin duda, el superhombre de folletín además tiene marcados aspectos teatrales y de clara representación trágica que lo conduce bajo un escenario que se monta entre aspectos tomados del bajo romanticismo y algunos elementos de la vida moderna, adaptándose de manera algo irónica al teatro, en particular al teatro francés de la época, logrando continuar con algunos de los principales recursos de la literatura de folletín.

Dentro de este mismo tono y retomando la hipótesis popular generada por A. Gramsci, Umberto Eco continua sobre esta línea de trabajo, pero desde el inicio de sus reflexiones puntualiza que la primera construcción del superhombre aparece realmente en *Los misterios de París* (1845) de E. Sue, siendo por cierto éste el que sirve de indudable modelo a Dumas para la elaboración de su versión del *superhombre*.<sup>38</sup> Tras esta puntualización, Eco aclara su idea del “superhombre de masas” como aquel que sirve de modelo a la gran masa de lectores que exige la novela por entregas, de folletín, en tanto que es necesario considerar el “nudo problemático” del complejo vínculo entre elementos ideológicos, las estructuras narrativas implicadas y las exigencias del mercado editorial. Partiendo del análisis de varios ejemplos de la novela de folletín –en donde el autor realiza una auténtica “sociología de la narratividad”–, Eco continúa con la idea gramsciana del origen popular del superhombre mediante

---

éticos abiertos por un “mundo sin Dios” o posterior a la llamada “muerte de Dios”. En tanto que la vida ya no es el pretexto para alcanzar otra cosa, requiere que cada uno por fin se haga cargo de sí mismo en un mundo sin sentido preestablecido y donde parece que “todo es posible”.

<sup>38</sup> Cf. U. Eco, *El superhombre de masas*, Debolsillo, Ciudad de México, 2005, Intr., p. 8. Eco destaca sobre todo la importancia del “clima filosófico” que circula por todo *El conde de Montecristo* de Dumas, puntualizando que si bien existe el importante antecedente de Rodolfo de Gerolstein de *Los Misterios de París* de E. Sue resulta que la “teoría de Superhombre es expuesta con más detalle y de forma más sistemática, de manera que es A. Dumas –insinuaba Gramsci– quien proporciona los filosofemas necesarios a todos los futuros profetas laureados del Übermensch.” *Ibid.*, pp. 96-97.



el establecimiento de tres principales periodos del desarrollo de la novela de gran público:

— *Primer periodo, o época romántico-heroica*: comienza en los años treinta del siglo pasado y corre paralelamente al desarrollo del folletín y al nacimiento de un nuevo público de lectores pequeño-burgueses, y también pertenecientes a la esfera de los artesanos y obreros —recuérdese la suerte de Sue o de Dumas—, e inspira incluso a algunos narradores considerados “superiores”, que de la novela popular extraen temas, estructuras narrativas, e incluso rasgos y soluciones estilísticas, como Balzac.

— *Segundo periodo, o época burguesa*: se sitúa en las últimas décadas del siglo XIX, y a ella pertenecen los Montepin, Richepin, Richebourg, y la escritora italiana Carolina Invernizio. Mientras que la novela del periodo anterior era, además de popular, *populista* y en cierta medida “democrática”, ésta pertenece a la era del imperialismo, es reaccionaria, pequeño-burguesa, a menudo racista y antisemita. El personaje principal ya no es el héroe vengador de los oprimidos, sino el hombre corriente, el inocente que triunfa sobre sus enemigos al término de largas peripecias.

— *Tercer periodo, o época neo-heroica*: comienza en los primeros años de nuestro siglo y saca a escena héroes antisociales, seres excepcionales que no vengan ya de los oprimidos, sino que persiguen un plan egoísta de poder para ellos solos: son Arsenio Lupin o Fantômas.<sup>39</sup>

Del primer periodo, como momento determinante que define con aquellas características que más nos interesa rescatar de la literatura popular de folletín, resulta fundamental la estructura que la anima e impulsa hasta niveles que luego resultan irreconocibles; se trata del *mecanismo funcional* que permite el desarrollo de toda la trama y del carácter que adquieren sus principales personajes, en tanto que la confrontación entre el bien y el mal se constituye en el motor que transforma. En efecto, esta lucha continua que se establece entre el bien y el mal permite comprender el lugar que ocupan aquellos que son sometidos a abusos y carencias por parte de un poder arbitrario

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 79.

que aplasta hasta la extenuación; los perdedores se constituyen en las irremediables víctimas del sistema que los somete como una aplanadora que ante su eficacia requiere del contrapeso de la aparición de la “legión de los superhombres” que redimen y protegen a los desprotegidos, aquellos perdedores e inocentes del sistema que de forma alguna tienen oportunidad de participar de manera efectiva como contrapeso para un funcionamiento más equilibrado. Ante esta situación cruel que genera grandes hordas de víctimas propiciatorias emergen los *héroes superiores* como aquellos diferentes que no se atienen al orden del sistema establecido, es más lo conducen hasta el extremo en donde su lucha heroica resulta del máximo interés de aquel pueblo excluido y explotado ante un modelo sobreprotector.<sup>40</sup>

Sin embargo, la estructura *confrontacional* bien-mal que caracteriza a la novela popular, lucha encarnada que viene de lejos pero que como antecedente importante puede considerarse el alto romanticismo y la *gothic novell* [novela gótica], cuyo proceso de transformación establece una novela para la burguesía posibilitando también la aparición de un público consumidor femenino, que sigue luego de manera *compulsiva* el recorrido de las historias. Pero en la primera etapa resulta un fenómeno de profundas incidencias que posibilita que hasta los analfabetos y la gente pobre que tenían difícil acceso a las entregas periódicas del estilo folletinesco se vean impactados mediante congregaciones de lectura en *voz alta*; este nuevo público conformado por el pueblo miserable y condenado a la explotación que impone el sometimiento de aquellos dominadores que trabajan para el bien o para el mal. Por eso, hay que considerar el contexto explosivo de los movimientos socialistas de la época como otro motivo para que este nuevo público compuesto por la “clase subalterna” que consume de manera regular la literatura popular; incluso puede

<sup>40</sup> No obstante, es necesario no perder de vista que para Nietzsche era importante desmarcar su concepción del *superhombre* de: 1) la interpretación del mismo en plena clave darwiniana; 2) mediante el uso idealista del genio y 3) de la “Teoría de los Grandes Hombres” o el “culto a los héroes” de Th. Carlyle (1795-1881).

considerarse que la gran mayoría de los autores de ese tiempo se sienten partícipes de la “disputa democrática” que se está desarrollando (Sue, Dumas, Hugo...).

Otra característica fundamental del primer periodo de la narrativa popular de tipo folletinesco es la estructura de lo que podemos llamar la “redención de la compleja realidad”, en tanto que se trata de generar una *crisis* que permite observar los diferentes fallos y conflictos que se presentan sin remedio en la existencia y que reclaman la intervención de un ser excepcional que empuje un “acto reformador”; en este sentido, la novela popular por sus propias características y la esencia que la empuja no puede ser revolucionaria, en tanto que se requiere sólo de un héroe que permita el consuelo y la protección necesaria frente a las durezas y miserias de la vida.<sup>41</sup> En este sentido, pese a todas las contradicciones e insuficiencias que azotan la existencia, también existen fuerzas en contraposición que presionan el orden establecido hasta hacerlo *chirriar* para encontrar aquello que permite repararla para encontrar el consuelo indispensable. Es en esta lucha que por ambos lados no puede encontrar la solución del reacomodo, pues la clase dominante no le interesa arreglar aquellos desajustes que le permiten seguir subyugando y la clase sometida de la masa miserable no tiene el poder necesario para dicho proyecto pese a su gran número; de aquí la necesidad de una “estirpe de justicieros que vislumbran en lontananza una justicia más amplia y más armónica [...]. Para poder hacerlo deberán estar dotados de cualidades excepcionales y poseer una fuerza carismática que legitime su decisión aparentemente subversiva. Así nace el Superhombre”.<sup>42</sup>

Finalmente, según Eco lo que puede ser considerada como la “rebelión” del superhombre tiene que ver con un tipo de *ajuste de cuentas* establecido en la tensión real entre poderes encontrados, y en cierto sentido irreconciliables; más allá de cual-

<sup>41</sup> Al respecto, véase la introducción del propio Umberto Eco a su obra *Apocalípticos e integrados*, Lumen, España, 1984, pp. 11-36.

<sup>42</sup> U. Eco, *El superhombre de masas*, *op. cit.*, p. 90.

quier razón, la emergencia de la “sociedad secreta” se presenta como una forma que asume de manera colectiva la iniciativa del *superhombre*, en tanto que termina imponiéndose pese a representar la completa oposición a la imposición del orden y poder establecidos. Este tipo de *comunidad* se consigue establecer pese a la indiferencia que el héroe tiene en realidad hacia sus diferentes seguidores que han sucumbido al carisma que fascina hasta generar el consuelo indispensable ante la falta de justicia de una cruel realidad, que fustiga toda esperanza imponiendo simplemente los intereses de la clase opresora. Lo importante es establecer aquí el proceso que establece como *modelo* de superhombre a Montecristo, que deja a la novela popular de folletín en el antecedente directo y estimulador creativo de la idea de *superhombre* que desarrolla posteriormente la reflexión filosófica; para el pensador nacido en Turín, debe destacarse de la novela de Dumas la evolución que tiene el héroe protagonista que pasa de la simple “venganza” como mecanismo propiciador al impulso de la voluntad de poder que luego se constituye en su “misión”, aquí el vengador se transmuta en *justiciero implacable* que supera todas las restricciones impuestas por el convencionalismo para ejercer su *plena libertad*. Entonces, se interroga Eco: “¿puede el vengador encontrar el fundamento de sus actos y de sus decisiones en el hecho de ser un Superhombre?”, para continuar:

La diferencia entre Dumas y Nietzsche —¡como si sólo fuera ésa! — radica, sin embargo, en lo siguiente: Nietzsche está históricamente maduro —y posee la fuerza especulativa suficiente— para romper, cueste lo que cueste (incluso a riesgo de ser proscrito), cualquier puente con todo lo que sean justificaciones trascendentes; Dumas no tiene fuerza especulativa alguna y se ve obligado a vender su producto —sobre todo a causa del Espíritu de su Tiempo—, aunque luego no sepa qué hacer con él. El Superhombre se convertirá entonces en un enviado del Señor.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 97.

Sin duda, existe ya en la historia de redención del Conde de Montecristo una defensa del individuo mediante una “filosofía de la superioridad” que le permite dejar tras de sí todos los determinantes y formas de sometimiento que el sistema impone; individuos excepcionales y únicos que se colocan por encima de todo lo impuesto por el poder dominante. Como se le vea, la novela popular de folletín de la primer época, pero también generando resonancias importantes en los sucesivos momentos del desarrollo, adquiere dimensiones inesperadas que sin duda vienen dibujando personajes de carácter probado ante un contexto social que se torna cada vez más asfixiante –piénsese nada más en los elementos incorporados del alto romanticismo y de la novela gótica–, posibilita la emergencia del *superhombre de masas*; que si bien no puede considerarse un luchador social, sí representa al *héroe popular* que ante las injusticias y miserias de la vida proporciona el consuelo indispensable al lograr con sus acciones los reajustes que permiten el funcionamiento del mundo.

Sin embargo, las cosas cambian de manera acelerada pues el paso por la dictadura napoleónica comienza a agotar al género perdiendo su poder reivindicador de los miserables, en tanto que también se presentan las derrotas del primer socialismo y el desastre de la Comuna, entonces el género de la novela popular de folletín parece *agotarse* frente a las nuevas condiciones encaminándose hacia la artificialidad de las tramas y explotando las sensaciones fingidas de una sociedad que se hace cada vez más frívola para el incremento de las ventas. Sin embargo, pese a llegar a un punto en donde el *agotamiento* de la idea del superhombre pierde su profunda conexión con lo popular y parece llegar a un punto de no retorno al perder el héroe su marcada *vocación social*, la inspiración es retomada por la filosofía y el superhombre adquiere otros rumbos que inciden de manera principal en las élites intelectuales y en burgueses interesados por la reflexión; Nietzsche logra darle un nuevo impulso y dirección a la intuición del superhombre a finales del siglo XIX al imprimirle un carácter sedicioso que logra darle nuevas posibilidades.

## c) Max Stirner y el impulso individualista exacerbado

Se sigue discutiendo sobre el influjo de *El único y su propiedad* (1844) en la obra filosófica de Nietzsche y en su propuesta sediciosa del “superhombre”; algunos afirman, pese al parecido teórico que los vincula de manera “evidente”, su inexistencia por la total falta de referencia en la obra nietzscheana del pensamiento stirneriano. En efecto, ni una sola huella deja entrever de manera directa que por las venas de la concepción del “superhombre” de Nietzsche corra el “Único” de Stirner. La falta de pruebas tangibles, le permite afirmar a Albert Levy (2009 [1904]), que son dos “pensadores extraños” en tanto que en la obra nietzscheana no hay datos contundentes que permitan establecer con toda claridad la *influencia* directa de Stirner.<sup>44</sup> Otros, como por ejemplo Edouard von Hartmann (1842-1906), contraataca a Nietzsche al denunciar no sólo que “plagia” las ideas de Max Stirner sino que también resulta para él un “mal plagio” por ser un filósofo menos capaz que aquel.<sup>45</sup> Visto así el asunto, se puede afirmar que el Único es en cierto sentido el precursor “directo” del *superhombre*. Existen algunos datos y testimonios que hace suponer que Nietzsche leyó la fundamental obra stirneriana muy probablemente entre los años 1879-1880, quizás un poco antes,<sup>46</sup> pues de alguna forma puede rastrearse su presencia en *Humano, demasiado humano* (1878-1880) al realizar

<sup>44</sup> Albert Levy, *Stirner et Nietzsche*, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, Paris, 2009 [1904]. Puede consultarse en: <https://archive.org/stream/stirneretnietzsc00lvuo/ft#page/48/mode/2up>.

<sup>45</sup> Fundamentalmente, puede verse: Edouard von Hartmann, *Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsche*, Königshausen & Neumann, Alemania, 2006.

<sup>46</sup> “Dada la mala fama de Stirner, es fácil imaginar que Nietzsche no quisiera verse asociado a él ni por un instante. Las investigaciones de Franz Overbeck mostraron que en 1874 Nietzsche prestó a su alumno Baumgartner la obra de Stirner, sacada de la biblioteca de Basilea [...] Ida Overbeck sigue relatando cómo, en presencia de su alumno Baumgartner, Nietzsche designó la obra de Stirner como ‘la más audaz y consecuente desde Hobbes.’” Cf. R. Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2010; 6: 132-133.

un *giro* fundamental hacia el *individuo* –junto con la presencia de Epicuro y su “serenidad” como *terapia del alma*–. Ahí podemos seguir algunas líneas que quizá *presienten* ya la figura del superhombre:

*Trato con el sí-mismo superior.* Cada cual tiene su buen día en que encuentra su sí-mismo superior; y la verdadera humanidad requiere que cada cual sea evaluado sólo por este estado y no por los días laborales de falta de libertad y servidumbre. Debe, por ejemplo, apreciarse y reverenciarse a un pintor por la visión suprema que ha sido capaz de ver y representar. Pero los hombres mismos tratan de manera muy diferente con este su sí-mismo superior y son con frecuencia sus propios comediantes por cuanto imitan una y otra vez lo que son en esos momentos. No pocos viven en el *terror* y la humildad ante su ideal y quisieran renegar de él: temen a su propio sí-mismo superior porque cuando habla, habla exigentemente. Tiene además una libertad fantasmagórica para aparecer o no a voluntad; por eso se le llama a menudo un don de los dioses, cuando propiamente hablando todo lo demás es donde los dioses (del azar), pero él es el hombre mismo.<sup>47</sup>

Esta fantástica *intuición* irá tomando cuerpo hasta terminar por imponerse con el tiempo. Sin embargo, resulta imposible no considerar cierto influjo y coincidencias entre estos pensadores turbulentos que se rebelan en contra del orden gregario establecido. Como bien lo ha indicado G. Deleuze<sup>48</sup> –en su estudio tradicional de la filosofía trágica de Nietzsche– lo que realiza M. Stirner es la osadía de conducir a la dialéctica hasta sus límites en donde consigue reconciliarla con el “arte de los sofistas”; en este sentido, logra desplazar la cuestión que se pregunta por aquello “¿qué es el hombre?” por la cuestión lindante “¿quién es el hombre?”. Según el pensador francés, lo que realiza este vuelco es una escapatoria *improvisada* de la imposición dialéctica con todas sus trampas implicadas, también consiguiendo esca-

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Vol. I, 9a parte, “El hombre a solas consigo”, § 624, p. 259 (eKGWB/MA-624).

<sup>48</sup> *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986, V, 5, pp. 224-228.

par a la reacción generada por la llamada “muerte de Dios”, en tanto que pretenden colocar en el lugar vacío al propio hombre,<sup>49</sup> por eso asevera: “Yo no soy ni Dios ni el hombre, yo no soy ni la esencia suprema ni mi esencia, y en el fondo da lo mismo que conciba la esencia fuera o dentro de mí. Más aún: siempre se concibió la esencia suprema en este doble más allá, transcendencia interior y transcendencia exterior”.<sup>50</sup> Por eso prefiere afirmar con determinación: “Lo que tú eres en cada instante es tu propia creación y no debe separarte de esta creación, tú, su creador. Eres un ser superior a ti mismo. Como egoísta involuntario, ignoras que eres el que es superior a ti, es decir, que no eres meramente una criatura, sino, a su vez, tu creador. Por ello, el *ser superior* es para ti un ser extraño. Todo ser superior, como la Verdad, la Humanidad, etc., es un ser que está por encima de nosotros”.<sup>51</sup>

Para Stirner el *yo* consigue sobreponerse aceptando todas sus insuficiencias, pero además imponiéndose como innegable “destructor de todo”; sin duda Stirner se constituye también en un *destructor de ídolos* que al conducir a la dialéctica y su trabajo de la negación hasta extremos que permiten percibir el *nihilismo* como su contexto de realización: ahí el *yo* como único propietario se permite adecuar su propia nada, el nihilismo como horizonte insuperable. Sin duda, la filosofía alemana de la época se encontraba “entrampada” por el historicismo y la dialéctica hegeliana, que en ellas percibe Nietzsche la presencia constante de la teología cristiana y del nihilismo; al punto que la dialéctica y el nihilismo extremo de Stirner se encuentran aun girando dentro

<sup>49</sup> Por ejemplo, podemos percibir este movimiento en L. Feuerbach que en sus *Principios de la filosofía del futuro* establece la necesidad de la filosofía del futuro –cuyo lema del nuevo filósofo es: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (“Soy hombre, por lo tanto, nada de lo humano me es ajeno”)– de dejar atrás a la “filosofía del reino de las ‘almas desaparecidas’ al reino de las almas encarnadas y vivas; de hacerla descender de la beatitud del pensamiento divino, carente de necesidades, a la miseria humana.” *Tesis provisional para la reforma de la filosofía*, Folio, Barcelona, 2002, p. 47.

<sup>50</sup> M. Stirner, *El único y su propiedad*, Reconstruir, Buenos Aires, 2007, I, § 1, p. 41.

<sup>51</sup> *Ibid.*, I, § 2, p. 45.



de esos parámetros, quizá lo que distinga estas posturas sea la permanencia dentro o fuera del confin que marca la dialéctica. De aquí podemos aceptar que Nietzsche conocía y había leído con atención la propuesta stirneriana del *individualismo radical*, incluso el hecho de que sintiera cierta *simpatía* por algunos de su planteamientos y posturas extremas, pero hasta ahí podemos llegar en nuestras especulaciones; lo mejor es dirigir nuestra atención a algunos elementos que ciertamente comparten, pero sobre todo establecer aquel ámbito en donde se separan de manera definitiva:

1. Sin duda comparten la defensa irrestricta del individuo en contra del todo gregario que amenaza con absorberlo hasta su aniquilación, en tanto que el individuo soberano tiene que dejar tras de sí cualquier “autoridad superior” que por causa de su debilidad ha terminado levantándose. La *autarquía* como máxima virtud que permite la posesión del Único en Stirner, en tanto yo individual; por su parte, para Nietzsche será sin duda el *superindividuo* la apertura creativa hacia el *superhombre*. No hay que olvidar, según afirma Nietzsche: “Y es toda acción individual, todo modo de pensar individual produce escalofríos”.<sup>52</sup>

2. Se realiza una crítica radical a la moral establecida, ejerciendo de manera discriminada el método genealógico, en tanto que resulta finalmente un ejercicio inconsciente del *egoísmo* terminando por constituirse en una moral de esclavos. También coinciden en una *feroz crítica* del “imperativo categórico” kantiano, que sin duda despidе un fuerte olor teológico; se trata de la moral de los débiles que con el idealismo metafísico socrático y platónico se extienden por la cultura occidental. Para dejar a tras la *decadencia* de esta “chinería de Königsberg” es mejor seguir aquellas leyes que impulsan la supervivencia y el crecimiento exponencial de las fuerzas: “que cada uno invente su virtud, su imperativo categórico”.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> *Aurora*, op. cit., libro 1ro, § 9, p. 69 (eKGWB/M-9).

<sup>53</sup> *El Anticristo*, op. cit., § 11, p. 34 (eKGWB/AC-11).

3. El rechazo a los valores religiosos que pretenden imponer los “alucinados del trasmundo”, pues terminan por rechazar y despreciar la vida en todas sus manifestaciones mundanas. Aquí la oposición entre cuerpo y alma, y la abierta apuesta a favor de esta última, se presenta como una *limitación* generada por la modernidad en su afán por controlar todos los fenómenos de la naturaleza. En tanto que al tomar dicho rumbo es inevitable el menosprecio por el *cuerpo sentiente* del deseo como aquel mal mundano que aleja toda posibilidad por alcanzar el carácter etéreo de lo divino. Lo material se constituye en el peor pecado del ideal que busca seguir imponiéndose.

4. Se establece un importante cuestionamiento tanto al socialismo como a la democracia por su marcado *carácter gregario*, pues ambos continúan propagando el atributo domesticador del animal humano de rebaño. Estos proyectos políticos terminan disolviendo al individuo dentro de la gran masa informe que termina trabajando para un supuesto “bien común” de tipo rousseauniano como la *mayor farsa* que monta la vocación política moderna. A esto hay que agregar que la política moderna de masas, en cualquiera de sus modalidades que componen el espectro de la sumisión, como funcionamiento cómplice de la máquina alienante capitalista en donde el individuo se constituye en un “simple tornillo” de la misma.

5. Ante la instauración del engaño de la vida que imponen los “valores falsos” sobre los que funciona el orden establecido, se atribuye la respuesta sin escape sobre el cuestionamiento “¿qué es el hombre?” En cambio, al establecer como punto de partida el problema sobre “¿quién es el hombre?” se abren las posibilidades hasta niveles *sediciosos*. Pero aunque el punto de incidencia crítica logra coincidir en sus aristas subversivas, las respuestas se alejan de manera abismática generando efectos diferentes: la respuesta radical stirneriana es el *individuo* que se impone como el “único propietario”; en cambio, la invectiva nietzscheana no se conforma con esa respuesta e impulsa al *super-individuo*, pero incluso nada más como estrategia que posibilite el arribo del *superhombre*.

Como podemos percibir, el valor otorgado al individuo se fractura en este punto en el que pretenden apoyar sobre sus espaldas quizá lo fundamental de sus propuestas; Stirner sigue empantanado en el *yo* generado por la modernidad a partir de la revolución cartesiana. En cambio, Nietzsche intenta traspasar ese límite mediante el impulso del *yo múltiple* en forma de *voluntad de poder*.<sup>54</sup> En Stirner podemos observar al individuo considerado como un átomo aparte del resto del mundo, pues se sostiene en el “valor de sí mismo”;<sup>55</sup> esta estrategia sigue operando dentro de los rígidos parámetros del nihilismo que necesita del no-yo para definir al yo, por eso Nietzsche pretende ir más allá del individuo stirneriano por más radical que se presente; esta concepción sigue funcionando sólo como un *punte* que permita el desarrollo de formas de existencia superior en donde la dimensión de lo superhumano permita transitar este limitado horizonte que no permite el desarrollo de los superiores. Cuando Stirner plantea la reapropiación como mecanismo único, el ego termina eliminando de un plumazo al Ser divino, el Estado o la Humanidad, en cambio, Nietzsche no deja de hablar de la comunidad de hombres superiores que terminarán

<sup>54</sup> “*El hombre como una multiplicidad de ‘voluntades de poder’: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas. Las presuntas ‘pasiones’ singulares (p. ej., el hombre es cruel) son sólo unidades ficticias, en la medida en que aquello que, proveniente de los diferentes impulsos básicos, entra en la conciencia como algo homogéneo es imaginariamente unificado de modo sintético en un ‘ser’ o una ‘facultad’, en una pasión. De la misma manera pues en que el ‘alma’ misma es una expresión de todos los fenómenos de la conciencia: a la que nosotros, sin embargo, interpretamos como causa de todos esos fenómenos (¡la ‘autoconciencia’ es ficticia!).*” F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV*, Tecnos, Madrid, 2006,1 [58], pp. 52-53. (eKGBW/NF-1885,1[58]).

<sup>55</sup> Por eso señala: “Nada de sujeto-‘átomo’. La esfera de un sujeto continuamente en *crecimiento* o en *disminución* — el punto central del sistema en continuo *desplazamiento* —; en el caso de que no pueda organizar la masa de la que se ha apropiado, se descompone en 2. Por otra parte, puede convertir a un sujeto más débil, sin aniquilarlo, en un funcionario suyo y conformar junto con él, hasta cierto grado, una nueva unidad. No una ‘substancia’, sino más bien algo que en sí mismo aspira a fortalecerse; y que sólo indirectamente quiere ‘conservarse’ (quiere *sobrepasarse*—).” *Fragmentos póstumos IV, op. cit.*, 9 [98], p. 264. (eKGBW/NF-1887,9[98]).

por imponerse a la propagación del hombre gregario; cierto, la llamada “comuna del superhumano” es de tipo selectiva y de un *elitismo* político aristocrático. Por eso, Nietzsche habla con frecuencia de la dimensión del “nosotros” desde los parámetros económicos de la llamada *ley de la vida*:

¿y cualquier mozo de esquina de moralista dice esto: ‘¡no!, el hombre debería ser *de otro modo*’? [...] El individuo es, de arriba abajo, un fragmento de *fatum* [halo], una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será. Decir “modificate” significa demandar que se modifiquen todas las cosas, incluso las pasadas [...] Nosotros que somos distintos, nosotros los inmoralistas, hemos abierto, por el contrario, nuestro corazón a toda especie de intelección, comprensión, *aprobación*. Se nos han ido abriendo cada vez más los ojos para ver aquella economía que necesita y sabe aprovechar aun todo aquello que es rechazado por el santo destino del sacerdote, por la razón *enferma* del sacerdote, para ver aquella economía que rige en la ley de la vida, lo cual saca provecho incluso de la repugnante *specie* del mojigato, del sacerdote, del virtuoso, — ¿qué provecho? — Pero nosotros mismos, los inmoralistas, somos aquí la respuesta [...] <sup>56</sup>

### III. TENTATIVAS PROVISIONALES SOBRE EL SUPERHOMBRE

Podemos percibir que inicialmente las indagaciones que realiza Nietzsche sobre las posibilidades fácticas del superhombre están *motivadas* en buena medida por el deseo de contraponer esta propuesta sediciosa a la llamada “era de las masas”, que adquiere en la modernidad política una presencia casi “divina” con el empuje democrático y socialista. Pero es necesario considerar que también busca *trastornar* la efervescencia evolucionista imperante durante las últimas décadas del siglo XIX, en tanto que acomete postular su perspectiva como alternativa del evo-

<sup>56</sup> *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, “La moral como contranaturaleza”, § 6, pp. 58-59 (eKGWB/GD-Moral-6).

lucionismo tanto lamarckiano como de tipo darwinista, pasando por el spenceriano; incluso es necesario agregar, realiza una devastadora crítica a la idea del *progreso* moderno que articulan diferentes propuestas “transformistas” colocándolo como el nuevo credo que define a la época. Por eso es necesario considerar que el propio proceso de “transformación” del ser humano no responde propiamente a ninguna ley del progreso *hacia lo mejor*:

La humanidad *no* representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto, al modo como hoy se cree eso. El “progreso” es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa. El europeo de hoy sigue estando, en su valor, profundamente por debajo del europeo del Renacimiento; una evolución posterior *no* es sin más, por una necesidad cualquiera, una intensificación, un fortalecimiento. En otro sentido se da, en los más diversos lugares de la tierra y brotando de las más diversas culturas, un logro continuo de casos singulares, con los cuales un tipo *superior* hace de hecho la presentación de sí mismo: algo que, en relación con la humanidad en su conjunto, es una especie de superhombre.<sup>57</sup>

La vía que utiliza aquí Nietzsche para impugnar el “progreso” generado en pleno sentido biológico es continuado con el *desmontaje* de su significado continuado por el llamado progreso histórico, en tanto desarrollo intransferible que sigue el curso fijado mediante el principio de *razón suficiente*; es decir, ante la quiebra de la idea de “progreso” en sentido biológico, de modo estricto prosigue el desmontaje de esta infecta idea que determina la voluntad moderna a partir de la crítica de su continuidad en el escenario del progreso de la historia. Ante cualquier tentativa por dotar al proceso de la historia de una razón, por más astuta que se pretenda, que le imponga un sentido al devenir del acontecer humano como desenvolvimiento de la Historia, Nietzsche opone un movimiento continuo como devenir sin ningún orden y finalidad preestablecidas, en tanto que se trata de un movi-

<sup>57</sup> *El Anticristo*, *op. cit.*, 4, p. 27 (eKGWB/AC-4).

miento desordenado y azaroso. Seguramente el sistema de la razón, que empuja todo hacia su realización, resulta insuficiente para dar a luz al *superhombre*. El problema residía en la concepción demasiado idealista de la historia que sigue funcionando bajo patrones trascendentales (el historicismo hegeliano continuado a su modo por pensadores como Marx y Comte); en tanto que para Nietzsche el relativo inmanentismo de la historia se constituye en el único referente indispensable para el impulso del *superhombre*.

Sin embargo, pese a la marcada tendencia en oposición a la prevalencia de la época en torno a la masificación de las sociedades modernas y a sus marcadas propensiones evolucionistas que giran en torno al ideal del progreso, la *filosofía del superhombre* nietzscheana no se queda en la pura reacción en tanto crítica devastadora hacia el sistema metafísico que se conforme con *destruir*, sino que también asume el reto *creador* como complemento indispensable. En tanto que el reto sorprendente del superhombre no se producirá por medio de una supuesta evolución biológica o de tipo histórica, se requiere de una auténtico “impulso pedagógico” como política que consiga dotar de un nuevo *giro* a la historia para que permita el despliegue de la *excelencia*; el “nuevo tipo” de ser humano que imposibilita que emerja con toda su potencia la decadente metafísica cristiana –acentuada de forma radical por la “muerte de Dios” y sus nefastos efectos nihilistas– tiene que posibilitarse a partir de la educación de una voluntad de poder creativa que se torna *selectiva* por miedo de una “élite aristocrática” de la fuerza que permita luego extenderla al resto de la sociedad.

El *trabajo filosófico* de superación de sí mismo que implica el estar preparado para conducir el nihilismo hasta sus últimas consecuencias para esperar la emergencia de lo diferente y superior. Para realizar dicha labor es necesario dejar muy por detrás las esclusas de la moral no egoísta de la piedad y la resignación que esclaviza en la supuesta ventaja del gregarismo nivelador; Nietzsche opone el inmoralismo que con el ejercicio de *maximum* de fuerza tiene que volver “inconmovible” al *super-*

*hombre* frente al imperio de los débiles y su moral para decadentes, soportando con crueldad el margen al que segregan las *verdades* establecidas del orden: frente a todas las *inclemencias* de la vida corresponde la respuesta creativa del incremento superlativo de las fuerzas. La pedagogía de la autoformación significa precisamente el alcanzar la fortaleza necesaria para labrar por medio del martillo nuestra propia escultura, es decir: el trabajo de autoformación para “llegar a ser lo que se es”.<sup>58</sup>

Aquí la selectividad responde únicamente al *juego* de superación de tal forma que aquel que consigue acumular las fuerzas necesarias para apoyarse en lo anterior para poder saltar por encima de sí mismos; se trata de un proceso pedagógico de la voluntad de poder para conseguir la excelencia integral, en tanto que comprende tanto los procesos físicos como los psíquicos. La “muerte de Dios” significa en este punto un indicador de máxima relevancia, en tanto que se presenta como aquel reto que puede conducir tanto al estancamiento nihilista degradante de la continuación del “último hombre” o, al asumir plenamente el riesgo y conducirlo hasta sus últimas consecuencias, para asumir con plenitud el reto del *superhombre*. Sin duda, el rediseño creativo que implica la formación de sí mismo se constituye en la ruta perdida hacia la construcción de lo *superhumano*.

Por todo eso el superhombre tiene que ser el resultado del ejercicio continuo de autosuperación mediante la realización de la voluntad de poder. El camino para suscitar que del ser humano conducido hasta el extremo para provocar que emerja un nuevo tipo de ser humano es la suprema afirmación dionisiaca de la vida, con todas las contradicciones y sufrimientos que implica; es mediante el impulso creador que transforma todos los errores acumulados de la historia humana como podremos darle forma y fortaleza al superhombre. Se trata de que

<sup>58</sup> “¿Qué dice tu conciencia? — ‘Debes llegar a ser el que eres’” [*Was sagt dein Gewissen?* — “Du sollst der werden, der du bist”], *La ciencia jovial, op. cit.*, libro 3ro, § 270, p. 264. (eKGWB/FW-270).

recuperemos aquellos instintos del animal hombre para lograr integrarlos a un orden superior abriendo las posibilidades del proceso creador de los diferente y conseguir mutar el árido desierto en algo *productivo*.

Otro elemento que resulta fundamental integrar aquí para entender mejor la promesa del *superhombre* es la invectiva del martillo que provoca la “gran política”, en tanto que tiene que servir para empujar su advenimiento; se trata de una apuesta responsable que asume por completo el “destino de la humanidad”. Es decir, la *gran política* es el medio que ayuda a la implementación de las condiciones pedagógicas para lograr el incremento máximo de las fuerza en tanto voluntad de poder que empuja el devenir histórico hacia el “fin único” que dará nacimiento a la *superhumanidad*, que para Nietzsche debe cambiar de forma radical el destino de la humanidad hasta ahora conocida. Más que una promesa, el *superhombre* se presenta como un aliento energético para que cualquier ser humano se comprometa en su propia *autoformación* en tanto particular devenir creador.



## BIBLIOGRAFÍA

- Bataille George. “Nietzsche y el Nacionalsocialismo”, en *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1979, pp. 205-209.
- Benz, Ernst. *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, E. I. Brill, Leiden, 1956.
- Bottéro, Jean (ed.). *La epopeya de Gilgamesh*, trad. P. López de Quiroga, Akal, Madrid, 2007.
- Canguilhem, Georges. *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, trad. Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- Carey, John. *Los intelectuales y las masas. Orgullo y prejuicio en la intelectualidad literaria*, trad. J. L. Gil Aristu, Siglo XXI, Madrid, 2009.
- Colli, Giorgio. *Filósofos sobrehumanos*, trad. Miguel Morey, Siruela, Barcelona, 2011.
- Daraki, Maria y Gilbert Romeyer-Dherbey. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, trad. Fernando Guerrero, Akal, Madrid, 2008.
- D'Iorio, Paolo (editor general). *The digital critical edition of the works and letters of Nietzsche*, editado por mí y publicado por Nietzsche Source (Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe or eKGWB) está basado en el texto crítico establecido por Giorgio Colli y Mazzino Montinari [[www.nietzschesource.org/eKGWB](http://www.nietzschesource.org/eKGWB)].
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1986.
- Eco, Umberto. *Apocalípticos e integrados*, trad. Andrés Boglar, Lumen, España, 1984.
- \_\_\_\_\_. *El superhombre de masas*, trad. Teófilo de Lozoya, Debolsillo, Ciudad de México, 2005.
- Feuerbach, Ludwig. *Tesis provisional para la reforma de la filosofía*, trad. E. Subirats Rüggeberg, Folio, Barcelona, 2002.
- González Varela, Nicolás A. *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, España, 2010.
- Gramsci, Antonio. *Litteratura e vita Nazionale*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1972.
- Hartmann, Edouard von. *Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsche*, Königs-hausen & Neumann, Alemania, 2006.
- Jung, Carl Gustav. *Símbolos de transformación*, supervisión y notas de Enrique Butelman, Paidós, Barcelona, 1998.

- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*, trad. D. María Granja, G. Leyva y P. Storandt, FCE-UAM-I, Ciudad de México, 2014.
- Kerényi, Karl. *Los héroes griegos*, trad. Cristina Serna, Atalanta, Girona, 2009.
- Lamarck, Jean-Baptista. *Filosofía zoológica*, trad. J. González Llana, Alta Fulla / “Mundo científico”, Barcelona, 1986.
- Levy, Albert. *Stirner et Nietzsche*, Société Nouvelle de Librairie et d’Édition, París, 2009 [1904]. [<https://bit.ly/2zZUatX>].
- Lukács, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, Ciudad de México, 1973.
- Moreau de Maupertuis, Pierre-Louis. *El orden verosímil del cosmos*, trad., intr. y notas de Antonio Lafuente y José Luis Peset, Alianza, Madrid, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, El Libro de Bolsillo, 377, Madrid, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*, trad. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Biblioteca Nietzsche, 3, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con martillo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, El libro de Bolsillo, 467, Madrid, 1982.
- \_\_\_\_\_. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Círculo de Lectores, Colombia, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos IV*, intr., trad. y notas de Juan Luis Verma y Juan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Humano demasiado humano*, Vol. I, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Clásicos del Pensamiento, 2, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, 356, Madrid, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, El Libro de Bolsillo, 406, Madrid, 1983.
- Safranski, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabbás, Tusquets, Barcelona, 2010.

- Samósata, Luciano de. *Diálogos cínicos*, trad., intr. y notas de A. Guzmán Guerra, Alianza, Clásicos de Grecia y Roma, 8310, Madrid, 2010.
- Shelley, Mary. *Frankenstein o el moderno Prometeo*, trad. Manuel Serrat Crespo, Millenium, Madrid, 1999.
- Stirner, Max. *El único y su propiedad*, trad. P. González Blanco, Reconstructuir, Buenos Aires, 2007.
- Suances Marcos, M. y Villar Ezcurra, A. *El irracionalismo II*, Síntesis, Madrid, 2004.
- Velázquez Becerril, César A. “El problema del mal y la libertad en Nietzsche”, en *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 44, diciembre de 2015, UAM-X, Ciudad de México, pp. 35-65.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mito y religión en la Grecia antigua*, trad. S. María del Carril, Ariel, Barcelona, 1991.



## K. *SUB AESPECIE AETERNITATIS*: HACIA UNA HERMENÉUTICA ESTRICTAMENTE RACIONAL DE LAS NOCIONES MÁS MÍSTICAS DE KAFKA

Ricardo Pérez Martínez\*

Todavía puedo obtener una satisfacción pasajera de trabajos como un *médico rural*, en el supuesto de que aún logre escribir algo así (cosa muy improbable), pero felicidad, sólo si puedo elevar al mundo a lo puro, verdadero e inmutable.<sup>1</sup>

Lo que tengo que hacer, sólo lo puedo hacer yo. Lograr claridad con respecto a las cosas últimas.<sup>2</sup>

Franz Kafka

En cada momento culpable e inocente, “indestructible”, el hombre está compuesto tanto de la forma de lo demoniaco, la temporalidad sucesiva de Kronos, como de la sustancia divina, la eternidad de Aion. Como Spinoza con las nociones de “beatitud” y “eternidad”, nosotros intentaremos, en este ensayo, hacer una hermenéutica racionalista de las nociones más místicas de Franz Kafka, tales como la “bienaventuranza”, el “pecado original”, la “condena” y, por supuesto, “lo indestructible”.<sup>3</sup>

### I

Para considerar al hombre desde el punto de vista de la temporalidad, es decir, *sub aespécie saeculorum*, Franz Kafka interpreta el relato bíblico de la expulsión del Paraíso del modo siguiente:

\* Profesor-investigador, Fundación Universidad de las Américas-Puebla.

<sup>1</sup> Apud R. Stach, *Kafka*, II, *Los años del conocimiento*, Acanalado, Barcelona, 2016, p. 1778.

<sup>2</sup> Apud W. Hoffmann, *Los aforismos de Kafka*, FCE, Ciudad de México, 2014, p.14.

<sup>3</sup> F. Kafka, *Obras completas*, I, *El proceso*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 1999, p. 651.

“Dios dijo que Adán tenía que morir el día en que comiera del árbol del conocimiento. Según Dios, la consecuencia inmediata de comer del árbol del conocimiento debía ser la muerte; según la serpiente (por lo menos así se la podría entender), sería volverse igual a Dios. Ambas cosas fueron inexactas [...] Ambas [...] fueron también, de manera semejante, exactas. No murió el hombre, sino el hombre paradisiaco; no se hicieron Dios, pero adquirieron el conocimiento divino.”<sup>4</sup> Así pues, podemos decir que el relato bíblico, según Kafka, cuenta dos historias míticas de manera inexacta y dos parábolas religiosas de manera exacta. La primera historia mítica consiste en creer que, al comer del árbol de conocimiento, Adán recibió un mal por parte del Bien: la muerte. Mientras que la parábola religiosa consiste en aceptar que el hombre recibió en realidad un bien por parte del Bien: la existencia, pues “No murió el hombre sino el hombre paradisiaco.”<sup>5</sup> La segunda historia mítica inexacta consiste en creer que al comer del árbol del conocimiento, Adán recibió un bien por parte del Mal (la promesa de la serpiente): “volverse igual a Dios.”<sup>6</sup> Mientras que la parábola religiosa exacta consiste en aceptar que el hombre recibió como un mal lo que en realidad era un bien: el hombre no se volvió igual a Dios sino que adquirió “el conocimiento divino”.<sup>7</sup> En verdad, puesto que la idea de eternidad —de cuyo conocimiento dependen todos los demás, incluso el conocimiento del Bien y del Mal— le recuerda su inapelable mortalidad, el hombre experimenta dicho conocimiento como algo terriblemente malo. Afirmar que Dios hizo algo malo al dar a conocer al hombre la noción de eternidad es una blasfemia y en ella radica el pecado original: “El pecado original, la vieja injusticia que el hombre ha cometido, consiste en el reproche que el hombre hace, y al cual no renuncia, de

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 34.

que él ha sufrido una injusticia, de que con él se cometió el pecado original”.<sup>8</sup> Es decir, según la blasfemia, el pecado original no fue el pecado del hombre sino el de Dios.<sup>9</sup> Por esa razón, el hombre, siendo inocente, deviene culpable en su inocencia: en la blasfemia, condenar y condenarse son una y la misma cosa. Al igual que la Ley, Dios, que es absolutamente justo y que por lo tanto no detiene, interroga, juzga, ni condena a nadie, se limita a recibir la blasfemia. En efecto, “El tribunal no quiere nada de ti. Te recibe cuando vienes y te despide cuando te vas”.<sup>10</sup> Aclarada la blasfemia, la indivisible verdad de la parábola bíblica podría formularse así: fue gracias a que Adán comió del fruto del árbol paradisiaco que el hombre adquirió el conocimiento divino de la eternidad. Al no comprender esto, éste se resigna, en su blasfemia, a ser prisionero de la cadena de la sucesión temporal que lo sujeta al movimiento de su voluntad personal cuyas principales oficinas son el vicio del poder, la banalidad de la gloria y la servidumbre de la libido.

Esas oficinas tienen sus causas en las nociones del pecado original, el proceso y la desdicha. De ahí que la voluntad personal sea otro aspecto del pecado original. A propósito de ese otro aspecto, Kafka escribe: “Tratamos de colocar nuestro limitado mundo particular por encima de la infinitud. Con esto alteramos el ciclo de las cosas. Éste es nuestro pecado original [...]”<sup>11</sup> Pese a su mortalidad, el hombre pretende colocarse como la medida de toda la eternidad o, ya de plano, resignarse, pese a su parte de eternidad, a la muerte: “[...] Todos los fenómenos del universo y de la tierra se mueven en círculo como los astros; constituyen un eterno retorno. Únicamente el hombre, el ani-

<sup>8</sup> F. Kafka, *Obras completas, II, Diarios*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2000, p. 645.

<sup>9</sup> La blasfemia suena incluso a reproche: “no he hecho ese viaje interminable para que ahora se me envíe de vuelta”, *apud*, F. Kafka, *Obras completas, I, El castillo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999, p. 750.

<sup>10</sup> F. Kafka, *Obras completas, I, El proceso*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999, p. 656.

<sup>11</sup> G. Janouch, *Conversaciones con Kafka*, Destino, Barcelona, 1997, p. 138.

mal humano, recorre una línea recta entre el nacimiento y la muerte. Para los hombres no hay ningún retorno personal. Sólo experimentamos la caída. Con eso quebramos el orden cósmico. Ese es nuestro pecado original”.<sup>12</sup> Así pues, por causa de los movimientos de la voluntad personal, ya sean éstos movimientos de impulso o de inercia, el hombre vive constantemente en el pecado original: “Existen dos pecados capitales del hombre de los que derivan todos los demás: la impaciencia y la inercia. A causa de la impaciencia fueron expulsados del Paraíso, a causa de la inercia no han regresado. Pero quizá sólo haya un pecado capital: la impaciencia. A causa de la impaciencia fueron expulsados, a causa de la impaciencia no regresan”.<sup>13</sup> En otras palabras, el pecado original, la más originaria de todas las faltas humanas, consiste en ese impulso de la voluntad personal que saca al hombre, en cada instante, de la contemplación o el regocijo de sí mismo en Dios (la eternidad), hacia el movimiento sucesivo de la temporalidad mundana. Nada está tan cerca del absoluto Bien que la quietud pura, tupida y serena, del Ser absoluto. Podríamos combinar aquí, para mayor claridad, las palabras de Kafka con las palabras de Spinoza: el impulso de la voluntad humana rompe la satisfacción que el hombre puede alcanzar de sí mismo, pues “la autocomplacencia es una alegría nacida de que un hombre se considera a sí mismo y de que considera su potencia de actuar”.<sup>14</sup>

Kafka comprendió, secreta y obscuramente, el sentido último de la palabra condena, al mostrarnos que la desdicha no es la consecuencia del castigo, sino que es el castigo en sí mismo;<sup>15</sup>

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

<sup>13</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, 3, Sexto Piso, Ciudad de México, 2005, p. 21.

<sup>14</sup> B. Spinoza, *Ética*, libro IV, proposición 52, demostración, UNAM, Ciudad de México, 1983, p. 281.

<sup>15</sup> Como apoyo de esta interpretación ofrecemos la siguiente cita de una carta de Kafka a Max Brod: “Querido Max, siempre me ha llamado la atención que utilices la expresión ‘feliz en la desgracia’ en relación conmigo y otros, y no lo haces como afirmación o como sentimiento de pesar o como advertencia ante un caso extremo, sino como reproche. ¿Acaso no sabes lo que significa? Con esta segunda intención, que



y la tortura añadida a esa desdicha<sup>16</sup> es la curva íntima de la voluntad personal que se opone constantemente a la necesidad absoluta sin jamás desatarse en ella. Con lo anterior, un aspecto más del pecado original es revelado: la desdicha consiste en oponer la ley de voluntad personal a la ley de la necesidad absoluta. La ley de la necesidad y la ley de la voluntad no se contradicen sino que forman un continuo “movimiento ondulatorio de toda vida, la ajena y la propia, movimiento que se retuerce a sí mismo, que es pesado, que a menudo se detiene durante largo tiempo, pero que en el fondo es incesante [...]”.<sup>17</sup> Para poder liberarse del proceso, la condena y la desdicha, el hombre debe dejar de oponer la ley de su propia voluntad a la ley de la necesidad absoluta, medida única de todas las cosas; por esa razón, incluso el castigo representa para Kafka, como afirma Reiner Stach, una suerte de redención ya que ello significa que el proceso, el de la voluntad personal, ha finalmente terminado.<sup>18</sup> En efecto, en la obra de Kafka la palabra ley tiene esencialmente una carga semántica doble: por un lado ella designa la ley de la libertad humana y por otro lado ella designa también la tiránica ley de la necesidad absoluta. Tolstoi, novelista admirado por Kafka, decía que la necesidad está formada por las causas que nos atan a lo “infinitamente grande” y la libertad está formada por las fuerzas que nos liberan de esas causas en lo “infinita-

---

naturalmente al mismo tiempo implica ‘desgraciado en la felicidad’, probablemente le fuera impuesto el estigma a Caín. Si alguien es ‘desgraciado en la felicidad’ significa en primera instancia que ha perdido el compás del mundo, pero además quiere decir que todo se le ha derrumbado, que ya ninguna voz le llega sin que se quiebre y que por ello no puede seguir sinceramente ninguna. Tan grave no es el asunto conmigo o al menos hasta ahora no ha llegado a serlo; yo he sido tocado plenamente por la felicidad y la desgracia; pero en lo que se refiere a mi término medio, ciertamente tienes razón en gran medida también en lo referente al tiempo presente, pero debes formularlo en otro tono.” *Apud* R. Stach, *op. cit.*, p. 1792.

<sup>16</sup> La cual, según Kafka, pocas veces captura “al hombre solitario”, *apud* F. Kafka, *Obras completas, II, Diarios, op. cit.*, p. 424.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 641-642.

<sup>18</sup> R. Stach, *op. cit.*, p. 1733.

mente pequeño”. Así se expresa el escritor ruso: “incluso si nos imaginamos a un hombre totalmente libre de toda influencia, si solo examinamos su acto del momento presente, que no está provocado por ninguna causa, si admitimos el resto infinitamente pequeño de la necesidad igual a cero, ni siquiera entonces llegaremos al concepto de la libertad completa del hombre”.<sup>19</sup> La libertad es una diferencial. Así se expresaba también otro espíritu afín a Kafka, el danés Kierkegaard: “El hombre es una síntesis de lo infinito y lo finito, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad.”<sup>20</sup>

Por un lado, la ley de la necesidad absoluta es la ley de lo infinitamente grande cuyos jueces implacables son los mandatos generales del universo: la ley nunca se equivoca. Esa ley esclaviza la voluntad personal, sembrando en ella el sufrimiento:

Entre la libertad y la esclavitud se cruzan, sin guía sobre el camino a seguir y con rápida borradura de camino recorrido, los caminos verdaderamente terribles. Hay innumerables caminos de éstos, o quizá uno solo, no es posible comprobarlo, pues no existe una visión de conjunto. Aquí estoy. No puedo irme. No tengo de que quejarme. No sufro excesivamente, pues no sufro continuamente, mi sufrimiento no es acumulativo, al menos yo no siento eso por el momento, y la magnitud de mi sufrimiento está muy por debajo del sufrimiento que tal vez me correspondería.<sup>21</sup>

Nadie está fuera de la ley de la necesidad absoluta o lo infinitamente grande: “De las manos del amo el animal arranca el látigo y se azota a sí mismo para convertirse en amo, y no sabe que ésa es sólo una fantasía, producto del nuevo nudo en la correa del látigo del amo”.<sup>22</sup> Por eso mismo, la ley de lo infinitamente grande es pensada, si no se identifica con el

<sup>19</sup> L. Tolstói, *Obras Completas, II, La guerra y la paz*, Aguilar, Ciudad de México, 1991, p. 970.

<sup>20</sup> S. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, Gráfico, Buenos Aires, 2007, p. 21.

<sup>21</sup> F. Kafka, *Obras completas, II, Diarios, op. cit.*, p. 469.

<sup>22</sup> F. Kafka, *Aforismos de Žürau*, 29, *op. cit.*, p. 45.

mundo espiritual (el Gran Teatro de Oklahoma)<sup>23</sup> sino como el mundo material,<sup>24</sup> como una cosa maléfica: “Algunos suponen que, además del engaño primigenio, en todos los casos se está preparando para ellos un pequeño engaño particular, es decir, que cuando se presenta un juego amoroso en escena, la actriz tiene, aparte de la risa fingida para su amante, una risa particularmente insidiosa para ese espectador específico, en la última galería. Eso se llama ir demasiado lejos”.<sup>25</sup> En realidad “No existe nada más que un mundo espiritual; lo que llamamos mundo material es el Mal en el mundo espiritual y lo que llamamos malo es sólo una necesidad momentánea de nuestra evolución eterna”.<sup>26</sup> El verdadero “Mal es una irradiación de la conciencia humana en determinadas posiciones de tránsito. Realmente no es el mundo material el que es mera apariencia, sino su Mal que, no obstante, es lo que constituye el mundo material a nuestros ojos”.<sup>27</sup> Caben aquí las palabras de Spinoza: “los hombres se figuran que son libres, como quiera que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni siquiera en sueños piensan en las causas por las que son dispuestos a apetecer y a querer, puesto que las ignoran”.<sup>28</sup> En Kafka, como en Spinoza, necesidad y ley, son una y la misma cosa. En *El*

<sup>23</sup> Vale la pena recordar el famoso pasaje del Gran Teatro de Oklahoma: “En la esquina de una calle, Karl vio un cartel con el siguiente anuncio: ‘En el hipódromo de Clayton se contrata hoy, desde las seis de la mañana hasta medianoche, personal para el teatro de Oklahoma! ¡El gran teatro de Oklahoma os llama! ¡Sólo hoy os llama, sólo una vez! ¡Quien pierda la oportunidad ahora, la habrá perdido para siempre! ¡Quien piense en su futuro es de los nuestros! ¡Todo el mundo es bienvenido! ¡Quien quiera ser artista, que se presente! ¡Somos el teatro que puede emplear a todos, a cada uno en su puesto! ¡Felicitamos ya a quien se decida por nosotros! ¡Pero daos prisa, para que podáis entrar antes de medianoche! ¡A las doce cerrará todo, para no abrirse más! ¡Maldito sea quien no nos crea! ¡Hacia Clayton!’”, *apud, Obras completas, I, El desaparecido*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999, p. 439.

<sup>24</sup> Kafka pudo haber tomado esta idea de Plotino.

<sup>25</sup> F. Kafka, *Aforismos de Žürau*, 99, *op. cit.*, p.114.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 54, p. 71.

<sup>27</sup> F. Kafka, *Aforismos de Žürau*, 85, *op. cit.*, p. 100.

<sup>28</sup> B. Spinoza, *op. cit.*, Apéndice, p. 48.

*proceso* esas leyes de lo infinitamente grande están representadas por los cuadros de Titorelli, repeticiones exactas de los mismos jueces implacables: no se está obligado a creer que es justo todo lo que acontece, eso sería ir demasiado lejos, basta con tenerlo por necesario.

Por otro lado, la ley de la voluntad personal es la ley de lo infinitamente pequeño que permite que los individuos actúen por voluntad propia:

El hombre tiene libre albedrío, a saber, de tres maneras: En primer lugar era libre cuando quiso esta vida; pero ahora ya no la puede anular, pues ya no es ése que entonces la quiso, a menos que lo hiciera ejecutando su voluntad de entonces, es decir, viviendo. En segundo lugar es libre al poder escoger el paso y el camino por esta vida. En tercer lugar es libre en la medida que, siendo ése que alguna vez volverá a ser, tenga la voluntad de caminar por la vida en cualquier condición y de esta manera permitirle que llegue a él por un camino elegible, pero de tal modo laberíntico, que ni deje inexplorado ningún rinconcito de la vida. Éstas son las tres formas del libre albedrío, pero como todo es simultáneo, es una sola cosa y, en el fondo es a tal grado una sola cosa, que no queda lugar para el albedrío, ni libre ni no libre.<sup>29</sup>

Si el pintor Titorelli defiende la ley de los jueces implacables de la necesidad absoluta, el abogado Huld —que en alemán significa “la gracia”— defiende, en tanto representante de lo infinitamente pequeño, el impulso personal, humano, por comprender las inescrutables razones de esos jueces supremos e implacables.

Ser libre sólo puede significar tener que hacer lo necesario, pues únicamente los hombres libres piensan todos sus actos como necesarios —la determinación humana le viene de su propia naturaleza—. A quien contempla serenamente el mundo, éste no se le resiste: “No es necesario que salgas de la casa. Quédate a tu mesa y escucha. Ni siquiera escuches, sólo espera.

<sup>29</sup> F. Kafka, *op. cit.*, 104, pp. 119-120.

Ni siquiera esperes, quédate en absoluto silencio y soledad. El mundo se te ofrecerá para que lo desenmascares, no puede evitarlo; arrobado, se retorcerá ante ti”.<sup>30</sup> La vida es una carrera entre las circunstancias exteriores de la necesidad absoluta y las fuerzas interiores de la voluntad personal, un subir hacia la infinita Torre de Babel y un caer hacia su infinito pozo: “El camino es infinito, no se le puede restar nada ni añadir nada y, sin embargo, cada quien lo mide con su propia vara infantil. ‘Ciertamente, todavía debes recorrer este trecho del camino, un día te será tomado en cuenta’”.<sup>31</sup> Ese día será el día del Juicio Final (*Der Jüngste Tag*).

## II

Para considerar al hombre desde el punto de vista de la eternidad, es decir, *sub aespécie aeternitatis*, es preciso recordar la segunda parte del relato bíblico comentado por Kafka. Repetimos una vez más sus palabras: “Dios dijo que Adán tenía que morir el día en que comiera del árbol del conocimiento. Según Dios, la consecuencia inmediata de comer del árbol del conocimiento debía ser la muerte; según la serpiente (por lo menos así se la podría entender), sería volverse igual a Dios. Ambas cosas fueron inexactas [...] Ambas [...] fueron también, de manera semejante, exactas”.<sup>32</sup> Kafka agrega: “Los hombres no murieron, sino que se volvieron mortales; no se hicieron iguales a Dios, pero recibieron una capacidad imprescindible para llegar a serlo”.<sup>33</sup> Así pues, las historias míticas inexactas y las parábolas religiosas exactas que hemos ya comentado cuentan también

<sup>30</sup> F. Kafka, *Aforismos de Zürau*, 109, *op. cit.*, p. 125. De modo contrario: “[...] Frente a los ojos débiles se solidifica, frente a los ojos todavía más débiles le crecen puños, frente a los ojos todavía más débiles se llena de vergüenza y destruye a quien osa mirarlo”, F. Kafka, *Ibid.*, 54, p. 71.

<sup>31</sup> F. Kafka, *Ibid.*, 39a, p. 56.

<sup>32</sup> *Apud* W. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 33-34.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

una verdad *sub aespécie aeternitatis*. Cuando Adán comió del fruto del árbol del conocimiento, murió solamente la idea de hombre “paradisiaco e inmortal” ya que el hombre pasó de la inexistencia a la existencia; con esto, Adán no se hizo un Dios sino que adquirió la capacidad, siendo hombre, para llegar a ser divino, es decir, con la temporalidad el hombre adquirió, más allá del mero conocimiento de la eternidad, la capacidad para experimentarla. Verdad sólo puede significar, verídicamente, vida eterna. Cuando el hombre niega, como si no estuviese convencido de su propia existencia, su parte de eternidad, él se vuelve también culpable de una calumnia contra sí mismo –otro aspecto más del pecado original–. En la calumnia, dice Kafka, “confesar la culpa y mentir son la misma cosa. Para poder confesar se miente”.<sup>34</sup> La verdad eterna podría formularse así: fue que gracias a que Adán –que en hebreo significa simplemente “el hombre”– comió del fruto del árbol del conocimiento de la eternidad que él adquirió la capacidad para poder experimentarla. En efecto, al transgredir la prohibición del Paraíso, Adán comió, aunque él lo ignore, no solamente del fruto del árbol del conocimiento sino que comió también del fruto del árbol de la vida<sup>35</sup>: “Adán, al transgredir la prohibición divina y comer del árbol del conocimiento, se precipitó en la temporalidad y se hizo mortal: expulsado del ámbito de la verdad, representado por el árbol de la vida, perdió la inocencia, que ignora el bien y el mal, y se transformó en individuo que ya no reposa en lo universal. En compensación, penetró en el ámbito de la verdad del árbol del conocimiento, una vida activa en la que el bien se separa del mal”,<sup>36</sup> por esa razón, “Hay para nosotros dos clases

<sup>34</sup> *Apud*, G. Agamben, *Desnudez*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2011, p. 38.

<sup>35</sup> Un aforismo de Nietzsche es, con sus respectivos matices, muy cercano a esa interpretación del texto bíblico: “Del árbol del conocimiento. Verosimilitud, pero no verdad; liberosimilitud, pero no libertad: por estos frutos es por lo que no puede confundirse el árbol del conocimiento con el árbol de la vida”, F. Nietzsche, *El caminante y su sombra*, *Nietzsche I*, Gredos, Madrid, 2014, I, p. 161.

<sup>36</sup> W. Hoffmann, *op. cit.*, p. 33.

de verdad, tal y como se la presenta por el árbol del conocimiento y por medio del árbol de la vida. La verdad del hombre activo y la verdad del que reposa. En la primera se separa el bien del mal, la segunda no es otra cosa que el bien mismo, nada sabe ni del bien ni del mal”.<sup>37</sup> Si el árbol del conocimiento, que es el árbol de la eternidad solamente conocida, lo lanzó a la existencia temporal de la acción sucesiva cuyo corolario es la voluntad individual, el árbol de la vida, que es el árbol de la eternidad experimentada, lo devolvió, aunque él lo ignore, al paraíso de la inocencia que nada sabe del bien ni del mal:<sup>38</sup> “No somos pecadores sólo por haber comido del Árbol de la Ciencia, sino también porque aún no comemos de los frutos del Árbol de la Vida. Pecador es el estado en el que nos encontramos, independientemente de la culpa”.<sup>39</sup> Kafka puede entonces ironizar: “¿Por qué lamentamos el pecado original? No por su causa fuimos expulsados del Paraíso, sino por el Árbol de la Vida, para que no comiéramos sus frutos”.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> *Apud* W. Hoffmann, *op. cit.*, p. 32.

<sup>38</sup> En las anteriores citas, Kafka desarrolla también las nociones de bien y mal en relación al relato bíblico de la expulsión del Paraíso. Si el hombre no hubiera comido del árbol del conocimiento que le muestra las cosas como objetos de voluntad, no formaría concepto alguno de justicia e injusticia. El conocimiento del bien y del mal levanta así un muro entre la eternidad inactiva y la temporalidad activa, entre la inocencia y la condena. Spinoza desarrolla también las nociones de bien y mal en relación al relato bíblico: “y conforme a esto, se cuenta que Dios prohibió al hombre libre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, y que tan pronto como comiese de él, en el acto temería la muerte más que desearía vivir [...] en el acto comenzó a imitar sus afectos y a perder su libertad; la cual recuperaron más tarde los patriarcas llevados del espíritu de Cristo, esto es, de la idea de Dios de la cual sola depende que el hombre sea libre y desee a los demás hombres el bien que desea para sí, como demostramos más arriba”, B. Spinoza, *op. cit.*, IV, LXVIII, escolio, p. 299. Es decir, el conocimiento de lo bueno y de lo malo no es más que el afecto de la alegría o la tristeza: “si los hombres nacieran libres, no formarían concepto alguno de lo bueno y lo malo en tanto fueran libres”, B. Spinoza, *Ibid.*, IV, LXVIII, p. 298.

<sup>39</sup> F. Kafka, *op. cit.*, 83, p. 98.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 82, p. 97.

En consecuencia, el hombre es, al mismo tiempo, temporal y eterno, culpable e inocente: el hombre no preexiste, inmortal y esencialmente, antes de su existencia sucesiva –eternidad no es inmortalidad–; pero, en la medida en que es temporal, forma también parte de la totalidad intemporal del universo eterno: “la Eternidad no es la detención de la temporalidad. Lo que resulta oprimente en la idea de lo eterno: la justificación, para nosotros incomprensible, que ha de experimentar el tiempo en la eternidad, y la consecuente justificación de nosotros mismos, tales como somos”.<sup>41</sup> A cada instante del aquí y ahora le corresponde algo intemporal: existen pues dos modos del tiempo, el sucesivo y el inmóvil, esos dos relojes que parecen contradecirse en sus horas, minutos y segundos, pero que no se contradicen en su calidad de relojes, es decir, en su calidad de tiempo. En estas reflexiones hay un eco de San Agustín –Kafka leyó sus *Confesiones*–, quien introdujo, en la historia de la filosofía, la noción de tiempo subjetivo para oponerlo al tiempo objetivo.<sup>42</sup> De cualquier modo, para Kafka, el reloj interno de lo sucesivo indica lo demoniaco porque está ligado al movimiento impulsivo de la voluntad personal; mientras que el reloj exterior de lo eterno indica lo divino porque está ligado a la quietud absoluta. Es decir, si el tiempo interno, que es el origen del hombre activo, del mal y de su voluntad personal, expulsa al hombre del Paraíso, el tiempo externo, que es el tiempo de la eternidad, lo devuelve a él: “La expulsión del Paraíso es eterna en su parte principal: entonces, la expulsión del Paraíso es eterna, la vida en el mundo inevitable; pero la eternidad del suceso hace que a pesar de todo no sólo que podamos permanecer de manera duradera en el Paraíso, sino que en realidad estemos permanentemente en él, sin importar si lo sabemos o no”.<sup>43</sup> Las palabras

<sup>41</sup> *Apud* W. Hoffmann, *op. cit.*, p. 76.

<sup>42</sup> Cfr. San Agustín, *Confesiones*, Libro XI, Gredos, Madrid, 2010.

<sup>43</sup> F. Kafka, *op. cit.*, 64, p. 81. También: “Fuimos creados para vivir en el Paraíso, el Paraíso estaba destinado a servirnos. Nuestro destino fue modificado; pero nada se ha dicho acerca de que lo mismo haya sucedido con el destino del Paraíso”, *Ibid.*, 84, p. 99.



de Nicolás de Cusa, quien sigue a su vez las reflexiones de San Agustín, podrían convenir perfectamente al pensamiento de Kafka: “la eternidad complica y explica la sucesión [...] cuando te encuentro [Dios] como el poder que complica todas las cosas, entro [en el Paraíso]. Cuando te encuentro como el poder que explica salgo [de él]”.<sup>44</sup> Hay entonces dos verdades, la verdad de lo sucesivo o de lo demoniaco y la verdad de lo eterno que es el supremo bien: “la primera verdad nos ha sido dada realmente; la segunda en presentimientos. Éste es el aspecto triste del problema. El alegre es que la primera verdad pertenece al instante, la segunda a la eternidad; por eso se extingue también la primera verdad bajo la luz de la segunda”.<sup>45</sup> Entre la esfera del proceso de la temporalidad y la esfera del castillo de la eternidad hay algo en común y eso en común es lo que permite que la vida eterna sea posible: “lo indestructible”.

En efecto, “lo indestructible” designa en Kafka la esencia de lo eterno inscrita en la temporalidad del individuo: “El hombre no puede vivir sin una constante confianza en algo indestructible dentro de sí, aunque tanto lo indestructible como la confianza pueden estar permanentemente ocultos para él. Una de las posibilidades de expresarse, de estar-oculto, es la fe en un Dios personal”.<sup>46</sup> Lo indestructible es quizás el concepto más difícil de Kafka, pues para ello hay que comprender perfectamente la noción de eternidad, noción que el escritor checo afronta solamente mediante paradojas ya que pensaba, quizá por influencia de Hofmannsthal,<sup>47</sup> Nietzsche<sup>48</sup> y Mauthner.<sup>49</sup> que las palabras

<sup>44</sup> Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, XI, 46-47, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, p. 98.

<sup>45</sup> *Apud* W. Hoffmann, *op. cit.*, p. 32.

<sup>46</sup> F. Kafka, *op. cit.*, 50, p. 67.

<sup>47</sup> Kafka leyó *La Carta de Lord Chandos* de Hugo von Hofmannsthal.

<sup>48</sup> Kafka leyó el *Así hablo Zaratustra* de Friedrich Nietzsche.

<sup>49</sup> Es muy probable que Kafka haya leído las *Contribuciones a una crítica del lenguaje* de Fritz Mauthner, así como su monografía sobre Spinoza, donde se trata ampliamente el problema de la expresión lingüística en relación con la realidad y la eternidad.

del lenguaje humano no pueden expresar nada eterno porque las palabras son símbolos de nuestras impresiones sensibles sucesivas, y cuando tratamos de expresar la simultaneidad de la eternidad ellas nos abandonan: “La verdad es indivisible, por tanto no se puede reconocer a sí misma; quien la quiera reconocer debe ser mentira”.<sup>50</sup> Mejor aún: “La lengua sólo puede ser usada de manera alusiva para todo lo externo al mundo material, pero ni siquiera remotamente de manera comparativa, puesto que, en correspondencia con el mundo material, sólo trata de la posesión y de sus relaciones”.<sup>51</sup> Y sin embargo, “el lenguaje es el ropaje de lo indestructible que hay en nosotros”.<sup>52</sup> Para intentar ir más allá de la paradoja en la comprensión de la noción de eternidad queremos recurrir al pensamiento de un filósofo que, según testimonio de Hugo Bergmann, Kafka admiraba, desde su juventud, Spinoza.

Según el judío de Amsterdam, el hombre puede experimentar y conocer todo fenómeno individual no sólo desde el punto de vista de la temporalidad, *sub aespécie saeculorum*, sino también desde el punto de vista de la eternidad, *sub aespécie aternitatis*. Es decir, la eternidad de Dios se puede experimentar en el cuerpo y conocer por la razón, aunque claro que de modo distinto: lo que se experimenta en el cuerpo se llama instante de duración, es decir, esencia particular o afecto; lo que se comprende por la razón es la sujeción del afecto a Dios, es decir, la idea del afecto en tanto relación necesariamente inscrita en la cadena infinita de determinaciones eternas.

Desde el punto de vista del cuerpo la eternidad es estrictamente actual, pues ella pertenece al instante de la variación sin duración que se esconde entre un punto y otro de todo lo que se experimenta como vida realmente vivida: el afecto. Sólo en las variaciones afectivas, esa música de transiciones instantáneas y

<sup>50</sup> F. Kafka, *Ibid.*, 80, p. 95.

<sup>51</sup> F. Kafka, *Ibid.*, 57, p. 74.

<sup>52</sup> G. Janouch, *op. cit.*, p. 213.

sin duración que hacen pasar al hombre de la condena a la gracia —es decir, de la tristeza a la felicidad, de menos a más—, se esconde eso que se llama eternidad vivida, por eso “Quien tiene un cuerpo apto para más cosas, posee una mente que en su mayor parte es eterna”.<sup>53</sup> Si bien es cierto que ningún cuerpo carece, en su esencia afectiva, de experiencia de duración eterna, también es cierto que no todo cuerpo la experimenta de modo positivo. El cuerpo que más experimenta la eternidad de modo positivo es el cuerpo glorioso del beato, pues solamente el hombre feliz experimenta lo más posible de modo en que sus afectos se adecuan perfectamente a la necesidad o lo infinitamente grande. El hombre libre vive una alegría directamente buena: la felicidad no es la recompensa de la beatitud, sino que es la beatitud o la salvación en sí misma.<sup>54</sup> En el hombre feliz todos los afectos se convierten en ideas eternas. Libertad, eternidad, felicidad y beatitud coinciden en Spinoza, como coinciden en Kafka, proceso, condena y desdicha. No, no es el pecado original lo que explica la desdicha humana, sino por el contrario, es la desdicha humana (la tristeza y el sufrimiento) lo que explica el mito del pecado original.

Desde el punto de vista de la razón la eternidad es también estrictamente actual, pues ella se concibe como la forma clara del afecto, es decir, la idea: “Es propio de la naturaleza de la razón [tercer género de conocimiento] percibir las cosas bajo cierto aspecto de eternidad”.<sup>55</sup> En la medida en la que se ha identificado con los pensamientos eternos, al menos en parte, el hombre perdurará también en ellos. Spinoza escribió: “cuanto más cosas puede pensar un ente pensante, tanto más realidad o perfección concebimos que contiene”.<sup>56</sup> Sin embargo, el hom-

<sup>53</sup> B. Spinoza, *op. cit.*, V, XXXIX, p. 355.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, V, XLIII, p. 359: “La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; y no gozamos de ella por limitar las libidinosidades, sino al contrario, porque gozamos de ella podemos limitar las libidinosidades”.

<sup>55</sup> B. Spinoza, *Ibid.*, II, XLIV, corolario II, p. 114.

<sup>56</sup> *Ibid.*, II, I, escolio, UNAM, Ciudad de México, 1983, p. 61.

bre no nace libre, sino que lo deviene por la claridad de sus pensamientos buenos, positivos y felices, es decir, por la comprensión de las causas que gobiernan los efectos del mundo material y espiritual: entre más comprende el hombre su eternidad en Dios, más eterno deviene, y lo que “muere” con él es siempre lo menos y lo poco.

En breve, la eternidad se experimenta en el instante del afecto y se concibe en la particularidad de la idea; existe pues un isomorfismo de relaciones entre el orden de las cosas en el mundo, el orden afectivo en el cuerpo y el orden de las ideas en la mente: “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las causas; por tanto, de una idea singular es causa de otra idea, o sea, Dios en cuanto se considera afectado por otra idea, y también de ésta en cuanto está afectado por otra, y así hasta el infinito”.<sup>57</sup> Para Spinoza, si las relaciones corporales se pierden o descomponen con la muerte, y con ella el sufrimiento también perece, las conexiones esenciales se conservan pues ellas pertenecen, de modo verídico, a la eternidad total del universo, por eso sólo en ellas, en las conexiones esenciales, puede decirse que hay absoluta composición o, como diría Cristo, bienaventuranza.<sup>58</sup> Se entiende ahora porqué, según Kafka, el hombre tiene una doble forma: una esencial real por la cual es, desde su existencia, eterno en cuanto es sin pasado, presente y futuro; y una forma existencial por la cual es, desde el fondo de su esencia real, una proyección temporal que acontece. La eternidad no es antes del tiempo ni después del tiempo, menos aún otro tiempo; la eternidad del hombre

<sup>57</sup> *Ibid.*, II, IX, demostración, p. 69.

<sup>58</sup> Sobre este aspecto del pensamiento de Spinoza, G. Deleuze señala lo siguiente: “Es por ello que sobre todo no debemos confundir las esencias con las relaciones, ni la ley de producción de las esencias con la ley de composición de las relaciones. No es la esencia la que determina la efectuación de la relación en la que se expresa. Las relaciones se componen y se descomponen según leyes que son las suyas [...] El orden de las esencias se define por una conveniencia total”, G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996, p. 203.

es el tiempo mismo. Los pensamientos eternos y las relaciones realizadas en cada existencia irrepetible constituyen la eternidad humana. De ahí la idea de que el Juicio Final sea, para Kafka, un juicio sumario.

### III

El Juicio Final no se trata de Apocalipsis sino de Apocatástasis, es decir, el Juicio Final es la recapitulación final o sumaria de la existencia: “Es sólo nuestro concepto del tiempo el que permite que le llamemos así al juicio final. En realidad se trata de un juicio sumario”.<sup>59</sup> En el día postrero no se imputarán al hombre sus obras como se imputan cargos y se reparten culpas por un Dios justiciero, sino que más bien se recapitulará toda su existencia “positiva”; lo negativo morirá definitivamente —por eso quien teme a la muerte en realidad teme a la pérdida definitiva de lo no realizado positivamente mientras vivía—. Hay proceso y juicio, pero jamás verdadera condena. Toda condena y toda desdicha serán anuladas. El sufrimiento sólo tiene sentido en la sucesión temporal del mundo, porque en la eternidad la descomposición del sufrimiento no es sino bienaventuranza, es decir, desde el punto de vista del universo todo es composición plena: “Sólo aquí el sufrimiento es sufrimiento. Y no porque aquí los que sufran vayan a ser elevados a otro sitio por su sufrimiento, sino porque eso que en nuestro mundo se llama sufrimiento, en otro mundo, sin cambios y sólo librado de su antítesis, se convierte en bienaventuranza”.<sup>60</sup> En el Apocatástasis todo el pasado será introducido en el presente. Sumario y no moral, el Juicio Final será pues un Juicio eterno, porque el Juicio sólo puede darse en la consumación de todo tiempo suce-

<sup>59</sup> F. Kafka, *op. cit.*, 40, p. 57.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 97, p. 112.

sivo. El Juicio Final eterno significa también la anulación de todo proceso temporal sucesivo. Pero ¿no es “un proceso sin juicio una contradicción en los términos”?<sup>61</sup>

De eso se trata toda la obra de Kafka. Entre el Juicio Final y el proceso no hay contradicción sino subsunción, salto. Como la expulsión del Paraíso, el Juicio Final es estrictamente actual y eterno: “todo lo que vive vive una vez y para siempre”, escribe Gustav Landauer parafraseando así a un filósofo que influyó mucho en Kafka, Clemens Brentano.<sup>62</sup> De cualquier modo, una misma voz parece murmurar al culpable Karl Rossmann, al acusado Joseph K. y al agrimensor K., esos tres Goliadkins<sup>63</sup> del propio Kafka: “en *El castillo* infinito donde estoy no podéis acceder; pero no os preocupéis porque estaré con ustedes, en el Gran Teatro de Oklahoma, hasta el fin de *El proceso*”. Se accederá al Castillo del Paraíso solamente cuando *El proceso* —especie de reescritura de *Crimen y Castigo* de Dostoyevski—, es decir, el mundo haya concluido, cuando el Castillo haya descendido al Gran Teatro de Oklahoma de América —especie de reescritura de *David Copperfield* de Charles Dickens—. Es la suma de movimientos realizados positivamente dentro de la curva dinámica de la alegría (la Gracia) lo que se “juzgará” el día del Juicio Final, porque sólo eso permanecerá en Dios y será salvado. He

<sup>61</sup> G. Agamben, *Pilato y Jesús*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2014, p.46.

<sup>62</sup> G. Landauer, *Escepticismo y Mística*, Herder, Ciudad de México, 2015, p. 43.

<sup>63</sup> Es bien sabida la influencia de la obra de Dostoyevski en la de Kafka; de hecho podría hacerse una lectura de los tres personajes de las novelas de Kafka como desdoblamientos de uno mismo, como en *El doble* de Dostoyevski: “Nuestro héroe lanzó un grito y se llevó las manos a la cabeza”, F. Dostoyevski, *Obras Completas, I, El doble*, Aguilar, Madrid, 1966, p. 307. Dos citas basten para apoyar dicha lectura: “Una vez se me ocurrió escribir una novela en la que dos hermanos luchan entre sí; uno marcha a América, mientras que el otro queda en una prisión de Europa.”, K. Wagenbach, *Franz Kafka. Imágenes de su vida*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1998, p. 42 y “Karl Rossmann y K., el inocente y el culpable, a la postre justificados ambos, sin distinción, el inocente con mano más leve, más bien empujado a un lado que derribado a golpes”, F. Kafka, *Obras completas, II, Diarios, op. cit.*, p. 573.

aquí la visión orgánica de la vida según Kafka<sup>64</sup>: entre más se sigue el movimiento espontáneo de la vida, que obedece a leyes tanto internas como externas –en el fondo no hay externo ni interno–, a leyes tanto temporales como eternas, la trayectoria por delante es más impredecible y el recorrido por detrás más irreconocible, más grande en consecuencia su curva dinámica, pues ella, la vida, se vuelve infinitamente indeterminable, perfecta y bella: “a partir de un cierto punto, ya no hay regreso posible. Éste es el punto a alcanzar.”<sup>65</sup>

Ahora bien, ¿qué es entonces esa hermosa circunferencia, esa burbuja de jabón llamada lo “indestructible”? “Si lo que debió ser destruido en el paraíso era lo indestructible, entonces no era decisivo; pero si era indestructible, entonces hemos vivido con una falsa creencia”<sup>66</sup>; “lo indestructible es uno; cada individuo lo es y al mismo tiempo lo son todos, de ahí el inaudito vínculo indisoluble entre seres humanos”.<sup>67</sup> La noción de comunidad es pues –para Kafka y Tolstoi– más grande y exacta que la noción de individuo, ya que ella indica la unidad del ser o el invisible lazo entre los seres. ¿Cómo liberar ese “indestructible”? Kafka escribe: “antes de entrar en el recinto de lo sagrado tienes que quitarte los zapatos; pero no sólo los zapatos, sino todo, la ropa de viaje, el equipaje, y además la desnudez y todo lo que hay debajo de la misma, y luego la médula de la médula; finalmente lo que queda, y luego el resto, y luego todavía la apariencia del fuego eterno. Sólo el fuego mismo es absorbido por lo sagrado y se deja absorber por él, ninguno de los dos puede resistirse”.<sup>68</sup> Es decir, para liberar lo “indestructible”, para ser verdadera-

<sup>64</sup> Kafka escribe sobre su “deseo de adquirir una visión de la vida [...] en la que la vida conservase, ciertamente, sus pesadas caídas y subidas naturales, pero al mismo tiempo fuese reconocida, con claridad no menor, como una nada, como un sueño, como un balance”, R. Stach, *Kafka, I, Los primeros años*, Acantilado, Barcelona, 2016, p. 448.

<sup>65</sup> F. Kafka, *op. cit.*, 5, p. 23.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 74, p. 89.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 70/7, p. 86.

<sup>68</sup> *Apud* W. Hoffmann, *op. cit.*, p. 26.

mente libres, felices y eternos, solamente hay que dejar que lo infinitamente grande absorba lo infinitamente pequeño dejando emerger así la diferencial: “Dos posibilidades: hacerse infinitamente pequeño o serlo. Lo primero es consumación, es decir, inacción; lo segundo es comienzo, es decir acción”,<sup>69</sup> “Sólo el reposo es lo verdaderamente universal; pero también la meta final”.<sup>70</sup> Para lograr ser, verdadera y positivamente, infinitamente pequeño en lo infinitamente grande sólo hace falta creer: “Creer quiere decir liberar lo indestructible que hay en sí mismo, o más exactamente: liberarse, o más exactamente: ser indestructible, o más exactamente: ser”.<sup>71</sup> Por eso, “En teoría existe una posibilidad perfecta de felicidad: creer en lo indestructible dentro de uno mismo y no aspirar a ello”.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> F. Kafka, *op. cit.*, 90, p. 105.

<sup>70</sup> *Apud* W. Hoffmann, *op. cit.*, p. 33.

<sup>71</sup> *Apud* W. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>72</sup> F. Kafka, *op. cit.*, 69, 85. Hay pues paradoja entre conocimiento de vida eterna y experimentación de vida eterna, los frutos del árbol del conocimiento deben ser neutralizados por los frutos del árbol de la vida, porque el conocimiento no es, en modo alguno, un fin. También: “Desde el pecado original somos en esencia iguales en cuanto a la capacidad de conocimiento del Bien y del Mal; a pesar de eso, es precisamente ahí donde buscamos nuestras preferencias particulares. Pero es sólo más allá de este conocimiento que empiezan las verdaderas diferencias. La apariencia contraria es provocada por lo siguiente: nadie puede darse por satisfecho con el mero conocimiento, sino que debe aspirar a actuar conforma a él. Sin embargo, al hombre no le fue concedida la fuerza para ello, por eso debe destruirse incluso a costa del peligro de obtener con ese acto la fuerza necesaria, no le queda más que este último intento. (Ése es también el sentido de la amenaza de muerte implícita en la prohibición de comer del Árbol de la Ciencia; quizá ése sea también el sentido original de la muerte natural). Pero el hombre siente temor frente a ese intento; preferiría anular el conocimiento del Bien y del Mal (la denominación “pecado original” remite a ese miedo); pero no se puede anular lo ya sucedido, sólo se le puede enturbiar. Con este fin es que surgen las motivaciones. El mundo entero está lleno de ellas, más aún, se podría decir que todo el mundo visible no es más que una motivación del hombre, que quiere descansar por un momento. Un intento por falsificar el hecho del conocimiento, por convertir al conocimiento en la meta”, F. Kafka, *Ibid.*, 86, pp. 101-102.



## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. *Desnudez*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2011.  
\_\_\_\_\_. *Pilato y Jesús*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2014.
- Agustín, San. *Confesiones*, Libro XI, Gredos, Madrid, 2010.
- Cusa de, N. *La visión de Dios*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.
- Dostoyevski, F. *Obras Completas, I*, Aguilar, Madrid, 1966.
- Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.
- Hoffmann, W. *Los aforismos de Kafka*, FCE, Ciudad de México, 2014.
- Janouch, G. *Conversaciones con Kafka*, Destino, Barcelona, 1997.
- Kafka, Franz. *Obras completas, I, II, III*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999, 2000, 2001.  
\_\_\_\_\_. *Aforismos de Žižek*, Sexto Piso, Ciudad de México, 2005.
- Kierkegaard, S. *Tratado de la desesperación*, Gráfico, Buenos Aires, 2007.
- Nietzsche, F. *El caminante y su sombra*, Gredos, Madrid, 2014.
- Landauer, G. *Escepticismo y Mística*, Herder, Ciudad de México, 2015.
- Stach, R. *Kafka, I, II*, Acanalado, Barcelona, 2016.
- Espinoza, B. *Ética*, UNAM, Ciudad de México, 1983.  
\_\_\_\_\_. *Correspondencia de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1988.
- Tolstoi, L. *Obras Completas, II*, Aguilar, Ciudad de México, 1991.
- Wagenbach, K. *Franz Kafka. Imágenes de su vida*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1998.



# HERMENÉUTICA DE LA VIDA COTIDIANA COMO RETORNO DE LO HUMANO

*Diana Minerva Espejel Alejandro\**

En este caso no es culpa de la teoría si ésta es poca cosa para la práctica, sino de que hay *poca* teoría, la teoría que el hombre habría debido aprender a partir de la experiencia, y que es la verdadera teoría, aunque aquel no fuese capaz de dársela por sí mismo ni de exponerla sistemáticamente como un maestro.<sup>1</sup>

*Penser, c'est l'engagement de l'Être<sup>2</sup>*

## INTRODUCCIÓN

Las relaciones sociales han cambiado con el paso de las generaciones, cada una conforma su propia manera de socializar, sus referentes, intereses y modas; adicional a esto, los medios a través de los cuales interactúan son cada vez más diversos. La sociedad se ha acostumbrado a socializar en *sitios* impersonales, los espacios entre las personas se hacen cada vez más grandes, el individualismo se convierte en la constante entre los sujetos. Cada quien *ensimismado*, al interior del espacio laboral o en el íntimo, y vinculado con el mundo exterior por medio de las redes telefónicas o la web.

\*Maestrante en Desarrollo y Planeación de la Educación, licenciada en Psicología y colaboradora del Área de investigación en Polemología y Hermenéutica del Departamento de Política y Cultura, adscritos a la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. <<espejel62@gmail.com>>

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Teoría y praxis*, Leviatan, Buenos Aires, 1984, p. 10.

<sup>2</sup> Martín Heidegger, *Carta sobre humanismo*, Alianza, Madrid, 2009, p. 12.

Los avances tecnológicos y científicos, que son accesibles a la mayor parte de la población, permiten a las personas acceder a una gran variedad de actividades que antes eran impensables. Se pueden hacer infinidad de compras desde casa, pertenecer a diversos programas de educación en línea, participar en juegos a través de los cuales se conocen a personas de diversas partes del mundo. Los niños crecen con habilidades casi intrínsecas de manipular y acceder a plataformas complicadas sin ser necesaria ninguna capacitación especial; instintivamente se desplazan a través de los medios tecnológicos.

El panorama parece muy cotidiano, la relación que se tiene con las tecnologías de la información y la comunicación es familiar y hasta cierto punto necesaria; pero si a estos medios los sumamos al *sujeto actual*, podemos observar que ciertos elementos de su personalidad destacan en estos medios y los hacen más visibles. El sujeto se ha constituido así, de algunas generaciones a la fecha, socialmente por su devoción al individualismo, pues lo que más le importa es el acceso a su deseo a través del consumo de las cosas o las personas.<sup>3</sup>

Tomando en cuenta este contexto, la posibilidad que brinda la virtualidad de acceder a un proceso de sublimación cada vez más apegado al deseo del sujeto, parece ser una opción sin riesgo ni compromiso, así se puede transgredir cualquier prohibición por medio de un *click*. Esta forma de vincularse con la tecnología brinda un sentido de “omnipotencia” cómodo, viable, sin riesgo aparente; este mundo tecnológico (paralelo a la socialización) y que se presenta en la inmediatez, establece una brecha entre la relación con la virtualidad y la relación con los otros.

<sup>3</sup> Para profundizar en este punto se pueden revisar autores como Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 2007; Zigmund Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, Buenos Aires, 2005; Scot Lash, *Crítica de la información*, Amorrortu, Madrid, 2005 y Giovanni Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Punto de lectura, Ciudad de México, 2011; entre otros.

Tomando en cuenta este contexto, la intención del presente artículo es evidenciar el vaciamiento de dos actividades primordiales del hombre que tienen que ver con la hermenéutica de la vida cotidiana; por un lado, la actitud reflexiva para la interpretación de los problemas cotidianos y, por otro, el establecimiento de relaciones monológicas que arrojan al ser humano a un aislamiento simbólico, el cual elimina el sentido meditativo del ser humano. Las personas que viven en este mundo caótico necesitan retornar al proceso de intérprete de su realidad, a partir de la actitud reflexiva que se está perdiendo en la posmodernidad. La filosofía del encuentro de Martin Buber donde la relación yo-tú es el único lugar en donde uno puede tener experiencia de las cosas no con una actitud monológica, sino en el encuentro, en el diálogo con el mundo, es una opción viable de restituir el sentido del cultivo del sujeto propio a partir de la experiencia que se tiene del mundo.

## HERMENÉUTICA DE LA VIDA COTIDIANA

Las circunstancias de la sociedad en la que vivimos nos hacen necesario determinar una *hermenéutica de la vida cotidiana*, una forma de comprender las situaciones que nos rodean y retornar el sentido meditativo del ser humano. Reflexionar alrededor de los fenómenos sociales desde la cotidianeidad es importante pues, de acuerdo con Martin Heidegger, es lo propio del ser humano y a través de estos actos de pensamiento regresar a lo que H-G. Gadamer llama, “la praxis de la hermenéutica.”<sup>4</sup>

De acuerdo con Gadamer, dentro de la hermenéutica cae “todo aquello que posea sentido, todo lo que nos diga algo y nos interpele puede ser comprendido y merece nuestra atención”.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, Cátedra Teorema, Madrid, 1995.

<sup>5</sup> Cit. en Mariano Ure, *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martín Buber*, Eudeba, Buenos Aires, 2001, p. 26.

La vida cotidiana se ha vaciado poco a poco de sentidos, tal parece que la comprensión del mundo ya no es requerida por sus habitantes. No son imperiosas aquellas herramientas que permitan desvelar las problemáticas cotidianas, del mismo modo que las personas se alejan entre sí; ser intérprete de aquello que está próximo es una actividad sin beneficio. Podemos considerar que el mundo contemporáneo es cognoscible gracias a la web, todo el conocimiento del planeta condensado en un sistema binario al alcance de un delgado hilo en dicha web. Sin embargo, somos partícipes de la *sociedad de la desinformación*, vivimos su contradicción.<sup>6</sup>

Es indispensable rescatar la labor del intérprete. El buscador de sentidos de la vida cotidiana es un ente nulo en la sociedad actual y la causa principal es lo difuminado que se encuentran los vínculos del sujeto. La “hermenéutica busca que el intérprete adquiera disposiciones para orientarse en el mundo y desarrollar posibilidades de existencia acordes con su comprensión del mundo en el que está colocado”.<sup>7</sup> El sentido de hermenéutica que se busca en esta propuesta es el establecimiento de una actividad reflexiva cotidiana que ha desaparecido con la propagación de los elementos tecnológicos que dotan al hombre de eficiencia y rapidez, pagada con pereza mental.

¿Por qué es relevante la condición del ser humano como intérprete de su entorno? El ente ha dejado de relacionarse con su espacio, la tecnología lo ha distanciado de los demás bajo la ilusión efímera de acercamiento. El objetivo que se persigue en este trabajo es tratar de recuperarlo, establecer dónde se ha extraviado el interés por el otro y rescatar esta *hermenéutica de la vida cotidiana*. Igualmente, invitar al lector a que se convierta en *intérprete* de su contexto observando su derredor como “otro” que permita transformar su ser. Por ello, aquí se pueden enumerar tres aspectos clave que pueden darnos una comprensión

<sup>6</sup> Scott Lash, *Crítica de la información*, Amorrortu, Madrid, 2005.

<sup>7</sup> Mariano Ure, *op. cit.*, p. 22.

de la pérdida del intérprete: a) la deshumanización, b) la ausencia de reflexión y c) la falta de praxis.

## DESHUMANIZACIÓN, COMUNICACIÓN Y VÍNCULO

El ser humano, como ser de relaciones, se encuentra determinado a estar en comunión con los otros, en un diálogo, cuyo sentido principal de lo humano ha recaído sobre el lenguaje. Sin embargo, este sentido de pérdida del diálogo, ha subsumido a los sujetos actuales en un proceso de deshumanización, es decir, los ha concentrado en un recorrido monológico donde la alteridad se pierde y el otro se cosifica. Esto favorece el alejamiento del hombre de vínculos sólidos, le subsume al vínculo aislado, al estar y no estar con el otro:

“Humanita” se decía no tanto de aquel que se preocupaba por los valores humanos y el bienestar de la humanidad como del que se dedicaba al cultivo de la humanitas, es decir, al estudio con un interés más personal que profesional de la lengua, la historia y la literatura de los antiguos. Aunque no existe un sistema de pensamiento común a todos los *humanitas*, el humanismo se caracteriza por un desplazamiento simbólico del interés del cielo a la tierra, el cambio copernicano de saber que la tierra no es el centro.<sup>8</sup>

Humano es un vocablo tomado del Latín *hūmānus*, que quiere decir “relativo al hombre, humano”, del mismo se derivan todos los términos de las lenguas romances; aparece a finales del siglo XII y está relacionado con *hūmus* “tierra”. Sólo más remotamente se encuentra vinculado con “*hōmo*” que significa “hombre”. Hombre, ser humano o persona proviene de *omne*, del latín *hominem*, acusativo de *homo* “hombre (en los dos sentidos)”, del indoeuropeo *ghom-on*, *dhgom-on*- “hombre (en el primer sentido)” literalmente

<sup>8</sup> Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, “Humanismo hermenéutico”, *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 229.

“terreno, terrestre” (idea implícita probable: no celeste; el que no es un dios, de *dghom*-, “tierra, suelo”).<sup>9</sup>

De acuerdo con estos significados, lo “que no es un dios” es todo aquello relativo al hombre, esto confiere al hombre “tener conciencia” de su condición terrenal. ¿Qué significa deshumano?, *des* proviene del latín “dis” que quiere decir “separado o aparte” regularmente se usa como un prefijo despectivo que es utilizado para designar una negación “hacer lo contrario de” o en otros contextos, “quitar”.<sup>10</sup> Por lo tanto, lo deshumano es *hacer lo contrario de lo relativo al hombre*, acceder a la jerarquía de lo divino.<sup>11</sup>

La intensión de esta revisión es observar que paralelamente a las escuelas que delimitan lo humano o el humanismo a una definición docta, hay siempre un elemento que es depositado en los hombre como parte de lo que le es propio: lo terrenal, lo cotidiano, aquello que tiene que ver con la percepción de lo que el hombre como especie ha conseguido avanzar en su aportación ordinaria.<sup>12</sup> Y es que en su concepción el humanismo ha buscado siempre la praxis del saber:

<sup>9</sup> Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, FCE-COLMEX, Ciudad de México, 2013, p. 349.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>11</sup> El término deshumanización, como se ha descrito, incide directamente en los elementos de la subjetividad del sujeto; esto es, posee su fundamento en la *autoreferencialidad* de éste – y como se verá más adelante, en su relación con el otro– y no en relación con las máquinas o la tecnología como sí lo establece el «inhumanismo». Al respecto, Sim menciona que el inhumanismo es “una deliberada supresión de las líneas entre los seres humanos y las máquinas que va mucho más allá de los procedimientos médicos actuales.” Cf., S. Sim. *Lyotard y lo inhumano*, Gedisa, Madrid, 2004, p. 25.

<sup>12</sup> “Sólo así, confiados al instante, experimentamos una vida que es otra cosa que una suma de instantes. Respondemos al instante pero, a la vez, respondemos por él, nos hacemos responsables de él. Un mundo concreto, nuevamente creado, del que respondemos, nos es puesto en los brazos. Un perro te ha visto y tú respondes a su mirada, un niño te ha agarrado la mano y tú respondes a su contacto, una multitud de hombres se mueve en torno a ti y tú respondes a su necesidad.” Martin Buber, *Diálogo y otros escritos*, trad. César Moreno Márquez, Riopiedras, Barcelona, 1997, p. 37.



Los humanistas no buscan un saber desinteresado sino un saber práctico, un saber normativo, capaz de transformar al hombre, de hacerlo mejor o feliz. [...] Petrarca ya es un humanista en el mismo sentido de los demás, es decir, que pone una exigencia práctica al saber teórico. Pero este problema también admite otra interpretación. Es la que se trate de moralismo: una proyección vieja, ideología cristiana antiintelectual del apóstol Pablo, según la cual la sabiduría constituye un desafío a la divinidad.<sup>13</sup>

La deshumanización es un proceso en el cual el ser humano accede a este sentimiento divino, omnipotente. Él se ha convencido de ser tan supremo que se define incluso diferente a cualquier otra existencia en el mundo, “¿de verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia del hombre cuando y mientras lo definimos como un ser vivo entre otros, diferente a las plantas, los animales y dios? Sin duda, puede proceder así, se puede disponer de ese modo al hombre dentro de lo ente, entendiéndolo como un ente en medio de los otros”.<sup>14</sup> El hombre de hoy no reconoce la alteridad, ha llegado a un punto en el cual este *ente en medio de los otros* es el centro de todo y *el todo* gira alrededor de él, se ha convertido en algo tan narcisista que el otro se ha transformado en un “eso” o un *ello*. Esto suena contradictorio al observar que el ser humano es un ser de relaciones, un ser que necesita del otro para constituirse como tal: es el único animal que depende por completo de la madre para sobrevivir, crecer y obtener conocimientos relacionados con aspectos sociales, anímicos, afectivos y educativos:

Los seres humanos nacen demasiado pronto; están incapacitados para enfrentarse con el mundo. En consecuencia, su única defensa frente a un universo de peligros es la madre, bajo cuya protección se prolonga el periodo intrauterino. De aquí que el niño dependiente y su madre constituyan meses después de la catástrofe del parto una unidad dual, no sólo física sino también psicológicamente. Cualquier ausencia prolongada de la madre causa tensión en el niño, e impulsos agresivos

<sup>13</sup> Darío Botero, *Discurso sobre el humanismo*. Ecoe Ediciones, Bogotá, 2004, p. 13.

<sup>14</sup> Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2009, p. 26.

correspondientes; también cuando la madre se ve obligada a oponerse al niño provoca respuestas agresivas.<sup>15</sup>

Todos los elementos anímicos y afectivos ya sean positivos o negativos se transmiten por medio del lenguaje; en los primeros años de vida serán fundamentales las miradas, las palabras, el tono de voz, el contacto con los demás a través del tacto.<sup>16</sup> Todos estos elementos son parte de los diferentes canales de comunicación que el bebé aprenderá como forma de interacción con el medio exterior.

El *otro* tiene una importancia vital pues el ser humano no nace siéndolo, necesita ser troquelado; en este tránsito, el *cachorro de humano* necesita del lenguaje y la comunicación como medio por el cual se transmitirá todo aquel conocimiento del medio en que se desenvuelve.<sup>17</sup> Los vínculos serán desde los primeros momentos indispensables, pues a partir del contacto con el exterior y con los otros se desarrollará un “aparato psíquico como *khôra*, no es ni un espacio ni un contenedor.”<sup>18</sup> Dice Freud, por

<sup>15</sup> Joseph Campbell. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, FCE, Ciudad de México, 1972, p. 11.

<sup>16</sup> “El lenguaje es lo que permite que el hombre se relacione con el ser y con el mundo, de manera que las acciones de cada ser humano implican un modo de habitar en el lenguaje.” Mariano Ure, *op. cit.*, p. 18.

<sup>17</sup> Aquí el sujeto se constituirá como tal a partir del vínculo con el otro a través de los diferentes lenguajes, desde los sonidos, palabras, miradas; todos estos procesos comunicativos darán como resultado al ser humano, donde “la estructura del inconsciente es la estructura del lenguaje.” Juan Miel, “Jaques Lacan y la estructura del inconsciente”, en *Las formaciones del inconsciente. Jaques Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1979, p. 23. Aquí el aparato psíquico va a ser la clave para la incorporación de experiencias que estén basadas en la relación con el otro, las cuales se fundan a través de la comunicación.

<sup>18</sup> Con *kôra* la autora se refiere a una crítica a la relación espacio-temporal que la memoria tiene en el anclaje de las cosas dentro del aparato psíquico, entendido éste dentro de la metáfora de la “pizarra mágica” de Freud; él asemeja la escritura de la máquina con la psique, donde cada vez que uno escribe algo y lo borra para volver a usar la pizarra *algo* de la escritura primera se queda impregnado en el espacio donde se realizó dicha inscripción, conservado en la *memoria* del aparato. Lo mismo ocurre

un lado, que se trata de un aparato virtual y, por otro, que funciona *como* una máquina de escritura, esto es, un aparato tácito ‘donde’ se inscriben huellas mnémicas”.<sup>19</sup>

Los vínculos que se establecen a partir de la comunicación, generan el proceso humanizador de los sujetos, en donde el otro es la fuente primordial para formar seres humanos. “Que se diga ‘el otro’ cambia la perspectiva, pues se ha introducido inmediatamente una relación de intercambio en la constitución de yo y tú. Y es que cualquier otro es al mismo tiempo el otro del otro”.<sup>20</sup> Para Martín Buber esta relación es sumamente importante; en su teoría de la deshumanización, el proceso dialógico es básico para determinar las características principales que poseen los vínculos y la forma en que éstos están determinando una “nueva sociedad”.<sup>21</sup>

La deshumanización involucra el *vínculo aislado* que aunque parezca contradictorio, tiene que ver con dos formas de relación en el mundo, las cuales van a determinar la experiencia que el *ser* tiene de las cosas. La primera, es la forma Yo-Tú, en donde se vive al Tú como un ser que *habla* al Yo y lo modifica en tanto ser. La segunda, es la forma Yo-Ello en la cual el ser (Yo) permanece instalado en el monólogo, aquella relación en donde el otro permanece sin aceptar al Tú. “La palabra primordial Yo-Tú sólo puede ser pronunciada por el Ser entero.

---

con el aparato psíquico, las inscripciones de *aquello* que transmite el exterior se *archivan* dentro de la memoria del sujeto y se conservan a través del espacio y el tiempo para volver a utilizarse de diversas formas en el devenir psíquico y afectivo (huella mnémica). Rosauro Martínez Ruíz, *Freud y Derrida. Estructura y psique*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2013, pp. 19-20.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>20</sup> Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 20.

<sup>21</sup> Buber, al observar a la sociedad de su tiempo –hay que precisar que, como otros teóricos, va a generar una teoría que pueda explicar lo que ocurrió en el periodo de la Segunda Guerra Mundial y tratará de evitar que se repita a través de su teoría– reconoce que el no aceptar y respetar la alteridad del otro obligará a las personas a generar una separación que facilite despojar al hombre de su ser y tomarlo como una cosa: tomar al otro como un *Ello*.

La palabra primordial Yo-Ello jamás puede ser pronunciada por el Ser entero”.<sup>22</sup>

La deshumanización implica, pues, el nulo vínculo con el mundo y con el ser.<sup>23</sup> Para Buber existen tres *esferas* en donde la relación va a surgir: 1) *la vida con la naturaleza* –la cual está por debajo del nivel de la palabra y el Tú se queda “en el umbral del lenguaje”; 2) *la vida con los hombres*, donde “podemos dar y aceptar el Tú” y posee la forma del lenguaje; y 3) *La comunicación con las formas inteligibles*. “La relación está ahí envuelta en nubes pero se devela poco a poco; es muda, pero suscita una voz. No distinguimos ningún Tú, pero nos sentimos llamados y respondemos creando formas, pensando, actuando. Todo nuestro ser dice entonces la palabra primordial, aunque no podamos pronunciar un Tú con nuestros labios”.<sup>24</sup> En el modelo dialógico de Buber, una relación se produce a través de diferentes niveles, se puede ser modificado por el exterior en diversas formas y la deshumanización aparece cuando el ser humano se queda instalado en el primer nivel del vínculo. En el momento en que se habla al otro como a una cosa del mundo de la naturaleza o si el ser se vincula con el Ello a través del monólogo, surge la *deshumanización*. Los sujetos se constituyen como seres “divinos” cuando en su mundo los seres desaparecen en tanto ser y son tomados como objetos del mundo de la naturaleza.

<sup>22</sup> Para Buber, el lenguaje es lo más importante, la forma en que el Ser se dirige al otro va a permitir o no, modificar al otro, para él la base de su teoría serán las dos “palabras fundamentales”: Yo-Tú y Yo-Ello, las cuales aclara en su libro *Yo y tú*, no son palabras que se pronuncian, sino relaciones que se dan. Buber, *op. cit.*, p. 8.

<sup>23</sup> “El hombre que tiene experiencia de las cosas no participa en absoluto en el mundo. Pues es ‘en él’ donde la experiencia surge, y no entre él y el mundo. / El mundo no tiene experiencia, se deja experimentar, pero no comprende su interés. Pues esta experiencia nada le agrega y nada agrega a la experiencia. / En cuanto experiencia, el mundo pertenece a la palabra primordial Yo-Ello. / La palabra primordial Yo-Tú establece el mundo de la relación.” *Ibid.*, p. 9.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

## SERENIDAD

Lo humano y las características que posee han quedado relegados al simple hecho de establecer relaciones con los objetos del mundo y con las personas, es una parte importante del ser humano, pero también es verdad que es un ente complejo y hace posible su constitución desde diversos aspectos. Al interior de la complejidad de los seres humanos, aún quedan espacios que con el paso del tiempo y el avance de los desarrollos científicos, tecnológicos, económicos y sociales, han dado como resultado la pérdida de aquellas características que se le han atribuido como innatas. Una buena parte de esta pérdida estriba en el establecimiento de vínculos endebles con el mundo, como se ha mencionado en la sección anterior; el otro aspecto que se tratará es la ausencia de reflexión y el último es la nula aplicación de aquello que se reflexiona en la práctica de la vida cotidiana.

La esencia del ser humano además del lenguaje está depositada en el pensar, en el proceso reflexivo “[...] la *humanitas* sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, ‘inhumano’, esto es ajeno a su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia”.<sup>25</sup> Y su esencia siempre será el pensar, según Heidegger. Sin embargo, es una actividad que tal parece ha quedado en el olvido, a pesar de que la actual pretende ser la sociedad de la información. “No nos engañemos. Todos nosotros, incluidos aquellos que pensamos ya por pura exigencia profesional, todos nosotros somos a menudo pobres en pensamiento; todos nosotros, con harta facilidad, estamos faltos de pensamientos”.<sup>26</sup> Se ha rezagado la actividad porque la reflexión es una actividad que implica un gran desgaste y hoy todo se le facilita al hom-

<sup>25</sup> Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>26</sup> Martín Heidegger, “Serenidad”, en *Revista Colombiana de Psicología*, No. 3, Año MCMXCIV, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, p. 23.

bre, la vida cotidiana sería impensable sin aquellos artefactos que hacen más fácil la estancia en el mundo, también de ahí la omnipotencia del ser.

El mundo actual sigue siendo el *tecnocéntrico* espacio que Heidegger describe en “Serenidad”, no se toma el tiempo para reflexionar alrededor de lo que hacemos y de cómo vivimos: ¿cuál es esta ruptura? El sentido humano del ser. Si el ser humano se constituye en el vínculo, ¿qué vínculos necesitamos? Sólo la *palabra humanizadora* nos acercará a la pregunta-respuesta, o sea, al diálogo y estos vínculos nos permitirán acceder a una vida reflexiva en donde acercarnos a la tecnología posibilitará la distancia del sentido omnipotente del cual el ser humano se ha llenado.

El desarrollo de la sociedad-red ha aumentado esta *pereza mental*, las nuevas generaciones acceden a una cantidad masiva de información cada vez más rápido. La mayor parte de las veces, esta información se almacena sin realizar una revisión de la información, sin que el cerebro digiera una mínima parte de lo que se tiene enfrente, propiciando la acumulación de la información global.

El principio hegemónico de la sociedad industrial es la acumulación; el de la sociedad de la información, la circulación. En la acumulación nacional, las cosas están mayormente “bajo control”. En la circulación global, tienden a escaparse de control. Ese es el meollo de la contradicción de la sociedad de la información. Y por eso ésta también es siempre una sociedad de la desinformación.<sup>27</sup>

La sociedad está instalada en la “fuga del pensar”, la única forma de pensamiento que se tiene es mecánica pues “no se detiene nunca, no se para a reflexionar, no es un pensamiento que medite sobre el sentido que impera en todo cuanto existe”.<sup>28</sup> El ser humano vive y se relaciona a través de la máquina, no cabe

<sup>27</sup> Scott Lash, *op. cit.*, p. 243.

<sup>28</sup> Martín Heidegger, “Serenidad”, *op. cit.*, p. 23.

espacio para perder tiempo que puede ocuparse en *estar en línea* y no se está dispuesto a invertir energía en otra actividad, ni desgastarse con algo que requiera esfuerzo.<sup>29</sup> Tal parece que las sociedades coetáneas viven para satisfacer deseos, principalmente por medio del consumo de cosas o personas.

La ilusión de acceder al deseo parece lo común, el sujeto se pierde ante la creciente satisfacción de la ambición por medio de la tecnología, las imágenes y las cosas; al parecer no existe un límite.<sup>30</sup> El sujeto posee comúnmente necesidades generadas a base de producción masiva, de *fácil acceso* y contradictorias a la vez, pues la mercadotecnia ha visto en esta fabricación de deseos caldo de cultivo para obtener ganancias.<sup>31</sup> Como lo advertía Freud en *El malestar en la cultura*: “Los tiempos futuros traerán nuevos y quizá inconcebibles progresos en este terreno de la cultura, exaltando aún más la deificación del hombre. Pero no olvidemos, en interés de nuestro estudio, que tampoco el hombre de hoy se siente feliz en su semejanza con Dios”.<sup>32</sup> Cada actividad que realizamos se hace mecánicamente, el pensar se ha convertido en una cosa del “mundo de la naturaleza”, el sujeto no se relaciona con ella; el exterior es un *Ello* más de la vida cotidiana y no permite ser modificado ni hace lo posible por transfigurar al otro.

<sup>29</sup> “El pensamiento reflexivo reclama a veces mayor esfuerzo. Exige un adiestramiento más prolongado. Precisa de un cuidado todavía más fino que el de toda otra auténtica obra de artesanía. Pero además debe saber esperar, lo mismo que el labrador, a que la siembra brote y a que llegue la madurez.” *Ibid.*, p. 24.

<sup>30</sup> Hoy son posibles las situaciones más impensadas hace un par de décadas, ya no es necesario someterse al exterior para satisfacer cualquier necesidad tanto física como social o emocional. “Ningún joven se pregunta cuáles son las fronteras que marcan el final del mundo y el comienzo del otro porque en realidad nadie advierte la necesidad de separarlos: ambos forman parte de la vida. Es un presente continuo: están dentro de la casa y al mismo tiempo trascienden sus límites; participan simultáneamente, de lo íntimo y de lo público.” Roxana Morduchowicz, *Los adolescentes y las redes sociales. La construcción de la identidad juvenil en Internet*, FCE, Buenos Aires, 2012, p. 31.

<sup>31</sup> Al respecto, véase Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona, 2010.

<sup>32</sup> Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 90.

Lo único que le queda al hombre es mantener un equilibrio entre el uso de la tecnología y “mantenernos abiertos al sentido oculto del mundo”. Los niños desde sus primeros contactos con el exterior realizan un ejercicio de pensamiento, las cosas del mundo los sorprenden, realizan preguntas y generan hipótesis alrededor de los objetos o las situaciones que se viven en su entorno.<sup>33</sup> Lamentablemente los niños de las generaciones presentes, también los que están por venir, se han contagiado de las actitudes perezosas de los adultos y cada vez se plantean menos preguntas, la curiosidad se pierde con cada *click*. “La serenidad ante las cosas” y la “apertura al misterio”, son las situaciones que se pretenden emancipar con la apertura al *diálogo* en las *esferas de la vida del ser*.

## AUSENCIA DE PRAXIS

Las situaciones de la época contemporánea obligan a establecer una serie de actividades de diversa índole de forma mecánica, no sólo la actividad reflexiva se ha ido mermando, sino también habilidades comunicativas que son básicas en el mundo social. El mejor ejemplo lo tenemos al interior de las aulas de todos los niveles académicos, desde la educación básica hasta la educación superior; los educandos han perdido habilidades comunicativas, la ausencia de la lectura por placer limita su

<sup>33</sup> En este tenor, Heidegger afirma que se debe permitir “que los objetos técnicos penetren en nuestro mundo cotidiano, y al mismo tiempo los dejemos fuera, o sea los hagamos consistir en cosas que no son nada absoluto sino que se hallan dependientes de algo superior [...] nombrar esta actitud del simultáneo sí y no al mundo técnico con unas viejas palabras: la serenidad ante las cosas”. Se debe tomar distancia de los elementos tecnológicos al ser utilizados en la vida común, decir sí y no es imprescindible, pero también se debe desarrollar la curiosidad por las cosas. “La actitud en virtud de la cual nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico la nombro yo *apertura al misterio*.” Martin Heidegger, “Serenidad”, *op. cit.*, p. 27.



vocabulario.<sup>34</sup> Y qué decir de la imaginación, si las aplicaciones dedicadas a los pequeños seres les brindan una amplia gama de posibilidades para elegir cuál les place descargar, placeres creados por el mercado. También es posible observar que la empatía va disminuyendo y la curiosidad ante los fenómenos del mundo se pierde a más temprana edad. En la época antigua, los griegos consideraban a la filosofía un *ejercicio de pensamiento* que debía desarrollarse para poner en práctica en la vida.

El término *philo-sophia*, “amor a la sabiduría”, utilizado por los antiguos bastaba para expresar esta concepción de la filosofía. Platón en el *Banquete*, había demostrado que Sócrates, representación del filo-sofo, podía ser identificado con *Eros*, hijo de Poros (oportunidad) y *Penia* (pobreza). Estaba privado éste de sabiduría, pero sabía cómo procurársela. La filosofía era considerada de este modo ejercicio del pensamiento, de la voluntad y del ser entero, con el fin de alcanzar ese estado, la sabiduría, por otra parte casi inaccesible al hombre. La filosofía consistía, pues, en una forma de vida, y su tarea y práctica iba encaminada a alcanzar la sabiduría en sí misma. Pues la sabiduría no proporciona sólo conocimiento; ella hace “ser” de otra manera.<sup>35</sup>

Y *ser de otra manera* es de lo que se trata, aprender a reflexionar sin que la pereza ante esta actividad gane la batalla, hacer *praxis*. Abrirse a la relación Yo-Tú con las personas y con el mundo para así ser modificados por el Tú que habla con la intención de transformación del ser para lograr integrar la *hermenéutica de la vida cotidiana*. Porque se busca que “el hombre que comprende un texto y se apropia del mundo al que se refiere sufre cierto tipo de modificación. El hombre que lee no finaliza su

<sup>34</sup> Para el año de 2016, en México, el promedio de libros leídos por la población mayor de 18 años fue de 3.8 ejemplares de acuerdo con el Módulo de Lectura (MOLEC) levantado por el INEGI, tomando en consideración sólo los libros y ninguna otra fuente de lectura como revistas, periódicos, historietas o blogs, cf. <https://bit.ly/1SUK2F0>

<sup>35</sup> Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006, pp. 236-237.

lectura siendo el mismo, algo ha cambiado en él, su existencia no es exactamente la misma. El lector adquiere algo nuevo: un posible modo de ser, de dirigir su existencia”.<sup>36</sup> Una aplicación del texto en la vida, un ejercicio reflexivo: el vínculo del ser.

La información no debe pasar de largo por la conciencia de los sujetos, sino implicar un acto de reflexión y apropiación, se puede conocer el mundo y vincularse con él por medio de la teoría, retornar a la filosofía en todos los ámbitos.<sup>37</sup>

Sin embargo, es más tolerable ver que un ignorante considera que en su presunta práctica la teoría es inútil y superflua, que ver que un razonador concede que la teoría es buena para la escuela (más o menos para ejercitar la inteligencia) pero que en la práctica ocurre algo enteramente distinto, que cuando se pasa de la escuela al mundo uno advierte que ha perseguido ideales vacíos y sueños filosóficos; en una palabra: que lo que es plausible en la teoría no tiene validez alguna para la práctica. (Con frecuencia se expresa también esto así: ésta o aquella proposición vale *in thesi*, pero no *in hypothesis*).<sup>38</sup>

Aquel que recorre el mundo sin visión crítica de sus acciones, camina sin dirección; quien recorre el mundo sin teoría – de cualquier índole, porque también la literatura muestra otros modos de vivir, de pensar y enseña aquello que le es ajeno a un ser, le modifica– está dejando atrás la experiencia previa. Aquel que no permite al otro y al mundo ingresar en su ser, niega su existencia y le hace omnipotente, vive en el monólogo. Su palabra, será siempre palabra vacía, su imagen será siempre distorsionada y su ser siempre alejado del mundo próximo y lejano.

<sup>36</sup> Mariano Ure, *op. cit.*, p. 44.

<sup>37</sup> Incluso en el sentido de “saboreador de la vida.” Cfr. César A. Velázquez Becerril, *Breve tratado de filosofía centáurica. Sobre el influjo del pensamiento en Nietzsche*, Itaca-UAM, Ciudad de México, 2016.

<sup>38</sup> Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 11.

## CONCLUSIÓN

La forma en que los sujetos están relacionándose con la información, las personas y la tecnología incita a cuestionar las maneras en las cuales se generan nuevas formas constitutivas de las personas como *servomecanismos*.<sup>39</sup> Lo que está en el centro de la discusión es la forma en que el sujeto se ha convertido en una *interfaz* en donde el *yo* rodeado de elementos tecnológicos se convierte en este ser ausente de vínculo y perezoso de pensamiento.

Los seres humanos de las nuevas generaciones están integrados con un chip de autoacceso a la tecnología. Por consiguiente, la comunicación, los referentes y los procesos de vinculación se vuelven cada vez más indirectos, son proclives al nulo contacto. “Nacer es nacer a un estado de la tecnología. Los niños son y serán según los servomecanismos que (los) manejen. El mandamiento actual para los padres en la civilización tecnocientífica es el de incorporar cuanto antes a sus hijos en la cultura cibernética. Sin eso, son ‘retardados’, *arriérés*.”<sup>40</sup> No se aprende a vincularse con el mundo natural, ni con el de los hombres, mucho menos con los objetos inteligibles.<sup>41</sup>

Los jóvenes como actores principales de las transformaciones tanto culturales como sociales, modifican los referentes de su vida cotidiana y los utilizan para conformar elementos nuevos dentro de su entorno social. La incorporación del exterior y estructuración psíquica de los jóvenes en la “sociedad de la información”, generan *conocimientos* que se transmiten con mayor

<sup>39</sup> Para mayor información al respecto de los “servomecanismos cibernéticos”, revisar Nestor A. Braunstein, *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2012.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>41</sup> “Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; éstos nos están desafiando, incluso, a una constante mejora. Sin darnos cuenta, hemos quedado tan firmemente fundidos a los objetos técnicos, que hemos venido a dar en su servidumbre.” Martin Heidegger, “Serenidad”, *op. cit.*, p. 27.

facilidad, ellos crecen con la posibilidad de aprender hábilmente las tecnologías de la información y la comunicación y de algún modo estas formas de “estar con el otro” se institucionalizan dentro del grupo social.<sup>42</sup> Esto sujeta al hombre en la pereza de pensamiento que le impide tramitar los hechos cotidianos y lo aleja del proceso de comprensión de su realidad próxima.

El proceso de subjetivación de un infante, implica un contacto directo con el otro y una gama de esquemas de comunicación que se establecen de diversas formas. La imitación, por ejemplo, es un proceso de identificación que genera una relación *especular*<sup>43</sup> la cual coadyuva en la constitución psíquica del sujeto. Por lo tanto, las experiencias de la vida cotidiana son de gran relevancia para el desarrollo de un ser humano como tal. Los seres que se *encuentran* ahora son espectros, entes que poseen una percepción alterada de sí mismos.<sup>44</sup> Se perciben sólo a través del medio electrónico, el contacto que se tiene con los otros es la *selfie*, pues es aquella que las nuevas generaciones quieren

<sup>42</sup> Para mayor información al respecto revisar Diana M. Espejel Alejandro, “La escritura del afecto: los vínculos entre los jóvenes en la cultura digital”, en *Redes sociales digitales: nuevas prácticas para la construcción cultural*, CONACULTA, Ciudad de México, 2014 y Diana M. Espejel Alejandro, “La comunicación virtual: un fenómeno actual entre los jóvenes” en *Revista Versión. Estudios de comunicación y política*, No. 28, diciembre, UAM-Xochimilco, Ciudad de México, 2011, pp. 1-15.

<sup>43</sup> Una relación de espejo.

<sup>44</sup> La percepción alterada se refiere a las características tanto físicas como psicológicas que los usuarios de la red pueden mover en sus *perfiles* para poder ser más populares. Kenet Gergen, *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 2006, afirma que este proceso comenzó hace algún tiempo, por ejemplo, cuando los dibujos animados aparecieron por vez primera en revistas pornográficas (Jessica Rabbit, noviembre de 1988) aquí hay una percepción distanciada de las imágenes que hasta ese momento tenía la revista *Playboy*. En la actualidad existen caricaturas que se pueden crear a partir de una fotografía del sujeto y *vivir* en un espacio virtual (*Second life metaverso* lanzado al público en 2003) que simula características específicas del mundo real a partir de un avatar. También podemos mencionar múltiples aplicaciones como *Bistrip* donde se puede crear un personaje caricaturizado basado en uno mismo por medio de planillas para cada parte del cuerpo, así se puede jugar con la percepción de la persona y crear una imagen “mejorada”, más atractiva a los demás y se pueden crear imágenes ficticias de situaciones reales donde no se tiene una foto, véase <http://www.youtube.com/watch?v=6ebtEyh7048>.

comunicar, un espacio de compra venta sin pasar por la razón, el vínculo o el ser.<sup>45</sup>

El panorama que impera es, y al parecer seguirá siendo, desolador si permanece la ausencia de la razón, el vínculo y la interpretación. Es por ello que la propuesta del presente trabajo es retomar la palabra “humanizadora” para generar vínculos con el mundo, incluso con las TIC, de forma tal que no termine el sujeto subyugado por la tecnología. Dejar de ser un servomecanismo y tomar una actitud de “serenidad”, tal como Heidegger lo afirma: no decir sí, pero tampoco decir no a los elementos tecnológicos, sino tener un equilibrio en esta relación. Con esto, generar praxis, el proceso mediante el cual la teoría y la experiencia se amalgaman, para dar paso al ser humano, terrenal, racional y transformador.

La vía es el retorno a la *apertura al misterio*, incitar a la curiosidad y para ello, –tal vez como una forma trillada– la educación es la pieza clave, pero no la educación en el sentido escolar que se suele entender, sino en el sentido amplio de la palabra, el aprendizaje reflexivo en el transcurso de la experiencia. La educación desde el inicio de la vida y hasta el último suspiro de existencia. Hay que aceptar que cada persona posee la capacidad de *educar* al otro, en el sentido humanizador del vínculo; tal como lo dice Buber, permitirse *transformar* al otro a través del diálogo, de la *praxis*. Las acciones que día con día actuamos ante los demás modifican su respuesta, es preciso cultivar el propio yo, la subjetividad de cada uno para generar un ser humano capaz de transformar al otro y de estar *dispuesto a ser transformado*. Ser intérprete de lo cotidiano, indagar en la hermenéutica perdida y buscarla a través de todo aquello que es relativo al hombre, por medio de eso que hace al ser humano el galardón de la tecnología.

<sup>45</sup> En las generaciones actuales: “Los límites entre el *off line* y el *on line*, sin embargo, no están tan claramente definidos entre los adolescentes. Entran y salen permanentemente de ambos universos con mucha facilidad, y en algunas ocasiones, incluso, estas dos realidades se superponen.” Roxana Morduchowicz, *op. cit.*, p. 30.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zigmund. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, FCE, Buenos Aires, 2005.
- Braunstein, Nestor A. *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2012.
- Botero Uribe, Darío. *Discurso sobre el humanismo*, Ecoe Ediciones, Bogotá, 2004.
- Buber, Martín. *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Diálogo y otros escritos*, trad. César Moreno Márquez, Riopiedras, Barcelona, 1997.
- Corominas, Juan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 2008.
- Espejel Alejandro, Diana M. “La escritura del afecto: los vínculos entre los jóvenes en la cultura digital”, en *Redes sociales digitales: nuevas prácticas para la construcción cultural*, CONACULTA, Ciudad de México, 2014, pp. 73-92.
- \_\_\_\_\_. “La comunicación virtual: un fenómeno actual entre los jóvenes”, en *Revista Versión. Estudios de comunicación y política*. No. 28, diciembre. UAM-Xochimilco, Ciudad de México, 2011, pp. 1-15. Recuperado de: <https://bit.ly/2LeSUs4>
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2011.
- Gadamer, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*, trad. de Arturo Parada, Cátedra Teorema, Barcelona, 1995.
- Gergen, Kenet. *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, trad. Leandro Wolfson, Paidós, Barcelona, 2006.
- Gómez de Silva, Guido. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, FCE-COLMEX, 2013.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. de Javier Palacio, Siruela, Madrid, 2006.
- Heidegger, Martín. *Carta sobre humanismo*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Serenidad”, trad. de Antonio de Zubiaurre, en *Revista Colombiana de Psicología*, no. 3, año MCMXCIV, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 22-28.
- INEGI. *Módulo sobre Lectura (MOLEC), Principales resultados Febrero 2016*, recuperado de: <https://bit.ly/1SUk2F0>

- Kant, Immanuel. *Teoría y praxis*, trad. de Carlos Correas, Leviatán, Buenos Aires, 1984.
- Lash, Scott. *Crítica de la información*, trad. de Horacio Pons, Amorrortu, Madrid, 2005.
- Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica*, trad. de Antonio-Prometeo Moya, Anagrama, Barcelona, 2010.
- \_\_\_\_\_. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad. de Joan Vinyoli y Michéle Pendan, Anagrama, Barcelona, 2007.
- Miel, Juan. “Jaques Lacan y la estructura del inconsciente”, en *Las formaciones del inconsciente. Jaques Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1979.
- Martínez Ruiz, Rosaura. *Freud y Derrida. Estructura y psique*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2013.
- Morduchowicz, Roxana. *Los adolescentes y las redes sociales. La construcción de la identidad juvenil en Internet*, FCE, Buenos Aires, 2012.
- Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros. “Humanismo hermenéutico”, *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.
- Sartory, Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida*, trad. Ana Díaz Soler, Punto de lectura, Ciudad de México, 2011.
- Sim, Stuart. *Lyotard y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- Ure, Mariano. *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martín Buber*, Eudeba, Buenos Aires, 2001.
- Velázquez Becerril, César A. *Breve tratado de filosofía centáurica. Sobre el influjo del pensamiento en Nietzsche*, Itaca-UAM, Ciudad de México, 2016.





## CONSIDERACIONES EN TORNO A LA TECNOCULTURA CONTEMPORÁNEA

Diego Calcáneo\*

Consabida es la relación de la cultura occidental con la tecnología y lo técnico. Desde los triunfos humanista de los siglos XVI y XVII y positivista del XIX; con el soporte aristotélico del empirismo, las formas de vida de hoy en día se ven impregnadas y sostenidas por los medios tecnológicos. La sociedad regulada y tecnocratizada se ha complejizando en las últimas décadas, su consideración de la técnica consiste en verla como un simple instrumento para un fin, quizá como el lenguaje lo es para el pensamiento científico moderno.<sup>1</sup> No obstante, al buscar las causas con las herramientas que el hombre ha dispuesto, se filtran rastros imaginarios que marcan la pauta cultural aún en las formas más racionalizadas. La misma racionalización es la divinización del hombre,<sup>2</sup> las figuras representativas de la soberanía como el Estado y la nación son formas secularizadas de los viejos mitos centrales del monoteísmo,<sup>3</sup> y el progreso tecnológico junto al dominio de la naturaleza tiene como origen aspiraciones milenaristas del judeocristianismo.

Lewis Mumford nos recuerda que si bien la primera técnica humana fue la flecha y el arco en el paleolítico,<sup>4</sup> una reflexión com-

\*Psicólogo egresado de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y maestrante en Ciencias Sociales por la UACM, colaborador del Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, UAM-X. <<dc\_calcajo@hotmail.com>>

<sup>1</sup> Gilbert Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis: figuras míticas y aspectos de la obra*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 45-47.

<sup>2</sup> Andrés Ortiz Osés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona, 2003, p. 124.

<sup>3</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, Ciudad de México, 2003.

<sup>4</sup> Lewis Mumford, *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2010, p. 46.

partida por Jacques Ellul y Martin Heidegger; durante la especialización del conocimiento y el auge administrativo de la burocracia en el siglo XX, asistimos a la sociedad tecnológica<sup>5</sup> del ser sustraído del mundo,<sup>6</sup> siendo que la técnica no se encierra sin más en su obvia utilización, sino que envuelve a la cultura, en su ineludible participación antropológica. La incubación cristiana del racionalismo técnico, que David Noble caracteriza, muestra el indiferente “mito de la máquina” de la secularización tecnológica.<sup>7</sup> Nos referimos a la autonomía de la técnica de otras esferas de actividad humana que Ellul identifica para la lógica de la manipulación racional característica del siglo XX.<sup>8</sup>

Esta automatización se ubica en la manera del discurso oficial de Occidente desde los siglos XVI y XVII, la ciencia objetiva y mecanicista de la subjetividad trascendental y el mundo inanimado. La metáfora mecánica se volvió fundamento discursivo de saberes naturales y sociales<sup>9</sup>: la manera racional del cálculo, el progreso y el control. Este rasgo es consustancial a la sociedad de la técnica, forma parte de los mismos mecanismos que sostienen el poder en las relaciones sociales,<sup>10</sup> los medios son fundamentales para los fines, y las formas de dominación y control adquieren mayor complejidad con los medios electrónicos e informáticos. El panóptico de Jeremy Bentham continuará siendo la metáfora totalitarista de dominación en el papel que tiene la información hoy en día.

De acuerdo con el lingüista Walter Ong,<sup>11</sup> los medios electrónicos se presentan como una segunda oralidad o narrativa que aporta sentido comunitario con un “fuerte sentido de gru-

<sup>5</sup> Jacques Ellul, *La edad de la técnica*, Octaedro, Barcelona, 2003.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, El Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

<sup>7</sup> David Noble, *La religión de la tecnología*, Paidós, Barcelona, 1997.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 143.

<sup>9</sup> Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 57.

<sup>10</sup> V. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pretextos, Valencia, 2008.

<sup>11</sup> Walter Ong, *Oralidad y escritura: tecnología de la palabra*, FCE, Ciudad de México, 1987.

po”, solo que a diferencia de aquel sentido compartido por las sociedades de primeras oralidades, esta segunda forma de narrar es propia de un tipo de aldea global.<sup>12</sup> Una globalidad que hemos visto propiciada por las relaciones mercantiles abiertas del sistema neoliberal, dando el paso a un tipo de manipulación mediática a través del consumo de la industria cultural<sup>13</sup> en la sociedad del espectáculo.<sup>14</sup> Noam Chomsky apunta este mecanismo de control totalitario como la manufactura del consentimiento que, a través de la propaganda, despliega una forma de crear ilusiones con miras a la acumulación de capital, los detentadores del consumo marginalizan a la sociedad hacia una forma de apatía.<sup>15</sup>

El progreso tecnológico, de tanto peso para la cultura occidental, antes de ser propiciado por el racionalismo científico, en realidad tiene otra génesis; pues de acuerdo con la tesis de David Noble: “tiene origen y espíritu medievales”.<sup>16</sup> Si durante los primeros siglos de la cristiandad, las técnicas mundanas se contraponían con la salvación redentora, durante el medievo las artes plásticas, la escritura, la música, la agricultura, el uso de molinos de viento y agua encontrarían reconciliación entre la salvación del hombre y el dominio de la naturaleza. La elevación social de las artes prefiguraría el humanismo triunfante de los siglos venideros, siendo esta elevación de la condición humana para la historiadora Lynn White en términos teológicos, la remembranza antiguo-testamentaria de la semejanza del hombre con Dios.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>13</sup> Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Akal, Madrid, 2007.

<sup>14</sup> Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Naufragios, Santiago de Chile, 1995.

<sup>15</sup> V. Edward S. Herman y Noam Chomsky, *Los guardianes de la libertad: propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*, Crítica, Barcelona, 2003.

<sup>16</sup> David Noble, *op. cit.*, p. 23.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 29.

La recuperación de la condición divina en los hombres fue por medio de la valoración de las artes en filósofos como Escoto Eurigena, san Agustín, san Buenaventura y Ramón Llull.<sup>18</sup> Fue el milenarismo, surgido alrededor de los siglos XI y XII junto a la iconoclastia cisterciense, el que coloca en consonancia el programa de perfección divina con la historia inmanente: la promesa cristiana de salvación, y que fundamenta el desarrollo del humanismo científico a partir de la alquimia y la magia, como precursoras de la ciencia, como respuesta a la necesidad de transformación interna y del mundo.

La relación simbólica que resulta entre el apocaliptismo bíblico y los medios informáticos también encuentra aquí su espacio significativo. Encontramos en la alta Edad Media al paladín de la tradición prometeica del pensamiento occidental, Joaquín de Fiore. Noble da cuenta de su proyecto como “el sistema profético más influyente en Europa hasta la aparición del marxismo.”<sup>19</sup> Fue un auténtico discurso evolutivo de la humanidad lo que Fiore instaura a través de la interpretación inmanente del apocalipsis, siendo que tras tres estadios hacia la perfección, la humanidad sería por fin redimida, los escritos proféticos serán parte de “las reservas comunes de la mitología europea.”<sup>20</sup>

El joaquinismo fiorentino forma parte fundante de las órdenes monásticas posteriores, junto al milenarismo y escatologías cristianos. Pero también de la conquista europea del mundo, como de la búsqueda de un “libre espíritu” científico, hasta el pensamiento ilustrado y el positivismo.<sup>21</sup> El pensamiento escatológico, como punto de encuentro entre la salvación bíblica y el humanismo naciente, alimentará los imaginarios de la era de la información en el siglo XX, la “mente” encuentra en la computadora la redención del “cuerpo”. El filósofo Marshall

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>21</sup> Gilbert Durand, “El hombre religioso y sus símbolos” en Julien Reiss (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado, volumen 1, Los orígenes del hombre religioso*, Trotta, Madrid, 1995, p. 80.

McLuhan reabsorbe la cultura en el *logos* fundado tecnológicamente;<sup>22</sup> principio de la creación (Juan: 1:1), figura arquetípica de la estructura diurna-patriarcal<sup>23</sup> y central en mitos heroicos y teologías judeocristianas, pero así mismo en secularismos modernos, encarnando plenamente en la universalidad de la técnica.<sup>24</sup> Es importante señalar que al considerar todo, predispone a la dominación totalitaria, acaso como George Orwell y Aldous Huxley quisieron mostrar en sus conocidas obras.

Para Noble, siguiendo el rastreo del sentido milenarista y escatológico de la tecnocultura occidental, señala que cuando la tecnología no responde a las necesidades sociales se asume que la codicia y el deseo de poder de aquellos que detentan su uso, motivan las áreas de la aplicación técnica. Durante el siglo XX, la investigación nuclear y la organización de la NASA se ubican dentro de la programática armamentista de los poderes fácticos, actualmente el plan de investigación genética o el de los ámbitos de la inteligencia artificial se encuentran a disposición de corporaciones industriales, farmacéuticas o financieras; en las cuales medios tecnológicos proporcionan los mecanismos disciplinarios “para millones de personas desinformadas, mientras se concentra el poder y la riqueza mundiales en manos de cada vez menos gente”.<sup>25</sup> Se trata de la trascendencia de la cultura que al insertarse en el mundo lo obliga a su transformación. Y que en el movimiento subestima lo naturalmente dado junto a esos millones de individuos en el mundo. Siendo que el pensamiento científico también participa de la utopía del milenio.

Lynn White ubica dicha atmósfera como causa importante de la crisis ecológica.<sup>26</sup> Jacques Ellul cita a Mumford: “La

<sup>22</sup> “The Playboy Interview: Marshall McLuhan”, *Playboy Magazine*, marzo, 1969, p. 18. Fecha de consulta: 23 de junio del 2016. Disponible en: <https://bit.ly/1SUk2F0>

<sup>23</sup> V. G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, FCE, Ciudad de México, 2003 y A. Ortiz Osés, *Amor y sentido*, *op. cit.*

<sup>24</sup> Ellul, *op. cit.*, p. 135.

<sup>25</sup> Noble, *op. cit.*, pp. 251-252.

<sup>26</sup> *Loc. cit.*

máquina es antisocial, debido a su carácter progresivo tiende hacia las formas más agudas de explotación humana.”<sup>27</sup> Una máquina que se confunde con su aplicación técnica, cuando ésta ocupa un primer lugar antes que artes y ciencias, una generalidad utilitaria nacida de la mecánica de las ciencias físicas y que hoy en día hace depender a toda investigación científica.<sup>28</sup> La “operación técnica” es antropológica, se encuentra presente en la *relación* del hombre consigo mismo y con los medios social y natural;<sup>29</sup> pero el “fenómeno técnico” es característico del siglo XX, basado en la *eficacia* descubierta de los medios que permite la industria.<sup>30</sup> Su desarrollo le otorgó una indivisibilidad de aplicación, mediante el encadenamiento de las técnicas para una mayor producción.<sup>31</sup> Además del universalismo extendido en el globo, siendo “la misma en todas las latitudes” y cuando “todas las operaciones de la vida, desde el trabajo y las distracciones hasta el amor y la muerte, son enfocadas desde el ángulo técnico.”<sup>32</sup> Para las décadas por venir, la lógica técnica se burocrataría en los medios informáticos, esto conlleva su complejización al ser aplicada desde tecnologías que ven en la electricidad, una metáfora que promueve el bautismo de la contemporaneidad como la era de la información.

Y es porque la electricidad forma parte del desarrollo tecnológico progresista y su uso técnico cabe en la dinámica de la misma búsqueda de un mundo perfecto, en aras de su racionalización y control, sin embargo, el asalto que significó su descubrimiento para la mentalidad occidental varía en sentidos que recobran la fuerza de los dioses del cielo. Es clara la secularización de los organismos institucionales en la sociedad moderna; cambios que abarcan desde la religión hasta la política,

<sup>27</sup> Ellul, *op. cit.*, p. 9.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 122.

del dogma a la ley, de la teología a la lógica; pero no pasa así con la vida profunda que se tiene con las mismas realidades del mundo secularizado. Y cuando, como apunta Eugenio D'Ors, la técnica científica, aun entre la alquimia y la química moderna, comenzó a tratar con sustancias inatrapables por los sentidos, las metáforas provenientes de aquellos rubros referidos a lo no visto comenzaron a invadir el mundo de la materia sólida e inerte; apertura que continuó penetrando el imaginario occidental hasta promover una visión dinámica e interdependiente de lo real.<sup>33</sup> El alquimista Jan Baptist van Helmont “inventa una palabra” para designar a la materia nebulosa, pero no por atropello e inventiva accidental, cuando *geist*, que quiere decir espíritu, se refiere a lo que actualmente conocemos como gases.<sup>34</sup>

Metáforas del mismo *cogito* cartesiano fueron necesarias para dar cuenta de fenómenos resistentes a un empirismo reacio. Los descubrimientos de la electricidad y el electromagnetismo se vieron minados por una serie de topes por parte de la ciencia mecánica imperante, entre elementos mágico, míticos y de comprobación científica; en una suerte de indiferenciación entre la medicina, la tecnología y el pensamiento mágico. Benjamin Franklin encarna esa figura prometeica, modelo del progreso liberal al formar parte fundante en la ciencia y política venideras.

Luigi Galvani, entre creencias de que la electricidad infundía el poder, la vida y la búsqueda de alguna aplicación técnica, con su famoso experimento de la rana muerta electrificada que recobraba el movimiento, encontró las bases de los impulsos eléctricos de las neuronas, además de inspirar la famosa obra de Mary Shelley, considerada pionera en el género de la ciencia

<sup>33</sup> V. Steven Levy, *Hackers. Heroes of the computer revolution*, O'Reilly Media, California, 2010.

<sup>34</sup> Eugenio d' Ors, *Flos sophorum: ejemplares de la vida de los grandes sabios*, Seix-Barral, Barcelona, 1948, pp. 56 y 57.

ficción.<sup>35</sup> Paracelso usó los imanes, que después utilizarían personajes como Franz Mesmer o Athanasius Kirchner, con ellos alcanzó proporciones metafísicas en la construcción de sus respectivos sistemas científicos, los cuales se convertirían en medios (técnicos) de transmisión de “energía”.<sup>36</sup>

La situación oriental se entiende mejor con una metáfora eléctrica de lo real que con una de tipo mecánico. El primer verso ritualizado del *Bardo Thödol* alude a la realidad primordial del vacío, por encima de la “electricidad” de este mundo.<sup>37</sup> El Lama Anagarika Govinda pregunta “¿sabemos que es en realidad la electricidad? Aún no sabemos el origen o la naturaleza de esta fuerza, que ultimadamente puede ser la verdadera fuente de la vida, la luz y la conciencia, el poder divino de todo lo que existe.”<sup>38</sup> Para la fascinación imaginaria de Occidente por la tecnología el momento clave a resaltar, en relación a la transposición simbólica entre el mito y la ciencia, por ejemplo, es cuando el Marqués de Puysegúr (siglo XVIII), el ocultista James Braid (siglo XIX) y el hipnotista Jean Martin Charcot (siglo XIX); ya relacionaban las técnicas magnéticas con lo desconocido del psiquismo humano. Este proceso culmina cuando Sigmund Freud, desde el mismo hipnotismo y un interés por el magnetismo mesmerista, teorizó lo que se convertiría en la técnica psicoanalítica del inconsciente personal.<sup>39</sup>

El electromagnetismo es un fenómeno que apenas comienza a tener aplicaciones técnicas, teniendo en cuenta que el trabajo de Nikola Tesla, a comienzos del siglo XX, ya entablaba

<sup>35</sup> V. Mary Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Nórdica Libros, Barcelona, 2013.

<sup>36</sup> Paola Giovetti, *Los fenómenos paranormales. Conocer la parapsicología*, San Pablo, Bogotá, 1995, p. 25.

<sup>37</sup> V. *El libro tibetano de los muertos: Bardo thödol*, pref. de Lama Anagarika Govinda, Edaf, Madrid, 2013.

<sup>38</sup> Lama Anagarika Govinda, *La senda de las nubes blancas*, Atalanta, Girona, 2014, p. 107.

<sup>39</sup> José Luis Martorell y José Luis Prieto, *Fundamentos de psicología*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2002, pp. 31 y 98.



tecnologías de gran aprovechamiento en su uso. Actualmente, nos movemos entre redes de comunicación que gravitan “etéreamente” el espacio social, político y cultural. Y la ocultista Helena Blavatsky (siglo XIX) hablaba de la relación entre el electromagnetismo, la partícula subatómica y la realidad vibracional e interconectada del misticismo hindú.<sup>40</sup> Una imagen de la técnica contrapuesta a aquella del *logos pantokrator* del racionalismo funcionalista y la de la información como superestructura administradora de la vida.

Para Walt Whitman la electricidad es el cuerpo del alma,<sup>41</sup> y para Friedrich Schelling las propiedades de los objetos que percibimos son determinadas finalmente por su dinámica eléctrica bipolar subyacente.<sup>42</sup> El papel de la electricidad se iría inmiscuyendo en la cultura occidental hasta alcanzar la técnica y la comunicación. Es justa la caracterización del invento de Samuel Morse como el inicio de la era de la información y las redes, dentro de la consideración eléctrica y comunicativa de las técnicas. Marshall McLuhan ve en el desarrollo tecnológico de la electricidad que va del telégrafo, al teléfono, la radio, la televisión y el ordenador, el alejamiento progresivo del individualismo moderno.<sup>43</sup>

Dentro del capitalismo burocrático imperante la información en sí misma comenzó a obtener protagonismo desde la segunda mitad del siglo XX, los diferentes organismos institucionales mantenían su bagaje técnico y teórico, junto a los datos poblacionales o contextuales que hubieran sido necesarios almacenar, dentro de algún tipo de información escrita. Éste será un compartimiento que con el desarrollo digital perdía materialidad

<sup>40</sup> V. Helena Petrovna Blavatsky, *Isis sin velo: clave de los misterios de la ciencia y teología antigua y moderna*, Berbera, Ciudad de México, 2000.

<sup>41</sup> Walt Whitman, *Hojas de hierba*, Lumen, Barcelona, 1969, p. 183.

<sup>42</sup> F. W. J. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1996, p. 232.

<sup>43</sup> Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 72.

concreta. Theodor Roszak, en su concisa obra crítica a “la sociedad de la información”: nos recuerda que el primer ordenador de programa almacenado UNIVAC, se desarrolló para fines militares y fue usado para predecir el resultado de las elecciones en E. U. en 1952, cuando las tareas administrativas, que no decir el acceso masivo del público, fueron de las últimas en entrar a la era de las máquinas.<sup>44</sup> La cibernética, proveniente del griego *kubernetes*, que alude al timonel de embarcaciones y es “la misma palabra griega de la que deriva nuestra palabra “gobernar,”<sup>45</sup> fue la ciencia sistémica resultante entre la convergencia de ámbitos diversos durante los últimos cincuenta años de la vida contemporánea: desde las relaciones económicas que entran en relación organismos empresariales, gubernamentales y mercadotécnicos, pero así mismo en los ámbitos sociales y educativos, se trata de un “tema unificador de tantas y poderosas fuerzas sociales.”<sup>46</sup>

Para la trasposición simbólica de los sentidos que aquí nos convoca, Roszak advierte de la confusión posible entre el ordenador y la mente humana, que da por resultado en el totalitarismo de control ya mencionado: la analogía ineludible entre la computadora y la mente como almacenadoras y procesadoras de datos para el provecho de la complejización de la racionalización del mundo dentro de una lógica mercantilista; que funciona como un dispositivo de consumo vía propaganda y medios de comunicación, y que devienen en nuevas formas de poder político.<sup>47</sup> Comienza el drama tan actual de la artificialización de la inteligencia, y es la motivación de Roszak para denunciar las negatividades de una sociedad hiperracionalizada. Citando las ambiciones utópicas de los involucrados, Marvin Minsky formula el modelo de una mente colectiva de burocracia

<sup>44</sup> Theodor Roszak, *El culto a la información*, Gedisa, Barcelona, 2005, pp. 45y 46.

<sup>45</sup> Norbert Weiner, *The human use of human beings*, Free Association Books, Londres, 1989, p. 15.

<sup>46</sup> Roszak, *op. cit.* p. 10.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

tización de las naciones unidas.<sup>48</sup> Todo fue decisivo cuando la cibernética es enunciada formalmente por el matemático Norbert Wiener en su libro con el significativo título *The human use of human beings*, planteando la analogía entre los sistemas vivos y artificiales como procesadores de información autorregulada.

Weiner veía los peligros de la automatización de la vida que se proyectaba para la sociedad occidental. Los ordenadores cibernéticos fundarían una automatización de la labor humana.<sup>49</sup> El bit informativo que Claude Shannon propone en la teoría de la información o teoría matemática de la comunicación,<sup>50</sup> tendría la capacidad abstractiva definitiva de la historia conceptual de Occidente. La comunicación forma parte intrínseca de cualquier intercambio de información mediante un mensaje, un emisor y un receptor.

Para Roszak, la teoría de Shannon es reconocida como uno de los mayores logros intelectuales del siglo,<sup>51</sup> relegando todo el contenido semántico del lenguaje y basándose en sus unidades cuantitativas o bits al tener éstos un cauce técnico de expresión en donde el mensaje sea codificado. El peligro es la abstracción misma, oscureciendo la valoración cuantitativa y los niveles intelectuales de los diferentes tipos de lenguajes.<sup>52</sup> Pero esto no detuvo el auge de la información en círculos tecnológicos y científicos, ya que el descubrimiento de la doble hélice del ADN por Francis Crick y James Watson se mostraba muy confluyente. Esto sin olvidar aquel componente aún inexplicable en esos niveles como es la transposición autorregulada del genoma.<sup>53</sup> Una forma espontánea que tiene la doble hélice de autoreplicarse.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>49</sup> Wiener, *op. cit.*, pp. 163-165.

<sup>50</sup> V. Claude Shannon, *Teoría matemática de la comunicación*, SCT Telecomunicaciones, Ciudad de México, 1976.

<sup>51</sup> Roszak, *op. cit.*, p. 51.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 55-57.

Durante los mismos años en los que la cibernética, la teoría de la información y el descubrimiento del ADN se situaban en contexto, la obra del entonces recién fallecido Pierre Teilhard de Chardin (1955) comenzaba a ser publicada. Trayendo aquel aire ya conocido de escatología milenarista, evolución universal y conciencia colectiva, el jesuita articuló su visión filosófica con base en una evolución que englobaba multidimensionalmente la realidad, dotando de conciencia a la materia e incluyendo a la mente humana en evolución.<sup>54</sup> Su concepto de *noosfera* comprendía un nivel de mayor complejidad sobre la biosfera de la materialidad corporal. Una realidad materializada propiamente humana hecha de las mentes interconectadas de los individuos mediante técnica y cultura.<sup>55</sup> Algo pregonado también por el mencionado M. McLuhan: el estado de perfección idílica recuperado, éste lo instalaba plenamente en las tecnologías de la información, permitiendo un entendimiento universal.<sup>56</sup>

En 1981, Phillip K. Dick en su obra de ciencia ficción *VALIS*, (siglas de *Vast Active Living Intelligence System*), presenta la comunicación directa entre una matriz informativa de procedencia divina con un personaje representante de la necesidad de transmutación del mundo.<sup>57</sup> El urbanista Michael Benedickt pondrá también de relieve a la tecnología con el paraíso esperado, al relacionar el contexto otorgado por la información clasificada y relacionada del ciberespacio con esta misma necesidad de “salvar” al mundo.<sup>58</sup> El establecimiento del reino divino sobre la tierra, sí fue proyectado ya desde muy temprano por Joaquín de Fiore y fue fuente de inspiración del desarrollo tecnocientífico de los siguientes siglos; mediante estas condiciones de transfor-

<sup>54</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1967, pp. 179-185.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 219-222.

<sup>56</sup> *The Playboy Interview; Marshall McLuhan. op. cit.*

<sup>57</sup> V. Phillip Dick, *Sivainvi*, Adiax, Barcelona, 1981.

<sup>58</sup> Michael Benedickt, *Cyberspace: first steps*, MIT Press, Cambridge, 1992, p. 3.

mación evolutiva, se instala en el proyecto de la aldea global informática de McLuhan y la noosfera de Teilhard de Chardin.

Proyecto de larga duración (F. Braudel) que trae a colación motivos añejos. Traducción simbólica cultural que los hombres relativamente conscientes han dispuesto. Traducción de la trascendencia, permanente sueño occidental que comenzó elevando otro mundo, para después elevar al hombre, llevando ese otro mundo por dentro. Siendo su creación lo que permitirá, por lo tanto, su instauración. Unilateralismo de la unidad cósmica que, así como ha persistido en la mentalidad occidental, también se ha resistido a la multiplicidad, a aquello que es imposible de abstraer, y por lo mismo, aquello que se ha buscado trascender.

La metáfora de la máquina como la lógica abstractiva del pensamiento humano, está basada en un modelo unilateral de la mente. Una mente pura directamente relacionada con la trascendencia mítica. Pero este modelo, que forma parte del complejo común de la cultura, ha tenido revisiones de importancia decisiva en el pensamiento occidental: considerado como el paso de la modernidad a la posmodernidad, del sujeto centrado a su descentramiento,<sup>59</sup> de los metarrelatos a los relatos cotidianos,<sup>60</sup> de estructuras jerárquicas a estructuras rizomáticas.<sup>61</sup> La tecnología de la información tampoco podrá escapar de los influjos insospechados que la década de los sesenta traería para la cultura. Acaso, así como el decadentismo asaltó al racionalismo positivista o el aglomerado mitológico del Renacimiento asaltó al pensamiento teológico. Para la segunda mitad del siglo XX las cosas empezaron a tomar otros tintes, en los ámbitos culturales, sociales, políticos y tecnológicos.

<sup>59</sup> “En cambio, el carácter total del mundo por toda la eternidad no es más que caos; aunque no en el sentido de una ausencia de necesidad, sino de una ausencia de orden, de organización, de forma, de belleza, de sabiduría, y de todo cuanto tenga que ver con nuestra estética antropomorfa.” Friedrich Nietzsche, *La Ciencia jovial*. Gredos, Madrid, 2010. p. 426.

<sup>60</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía*, op. cit., p. 52

<sup>61</sup> V. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Rizoma: introducción*, Premia, Puebla, 1983.

El mismo autor que proyecta el totalitarismo a través del consumo, presenta otra metáfora de la mente humana en otra obra de importancia cultural. Aldoux Huxley ofrece un modelo *sui generis* de la psique humana donde solo la ruptura de su hermetismo le permite el *acceso* al conocimiento, mediante la válvula de escape disponible al hombre en su cerebro.<sup>62</sup> Posiblemente, sea tanto escape del sistema de control como perfección informática que, sin embargo, cuando los medios digitales son la técnica de la que echa mano la sociedad, sería en ese mismo espacio de la información donde se presentaría. Huida del “Bien supremo”, que no podía significar otra cosa que el mal imperfecto identificado por el padre civilizatorio san Agustín,<sup>63</sup> puesto que quien dice que hay indeterminación, hay determinación, quien dice incompleta donde se pretende la plenitud. Es decir, es un mal engendrado maniqueamente y sombra presente en el recorrido histórico-tecnológico del espíritu de trascendencia. Objeto para dominar y desdeñar e identificado con lo que no es racional. Lo que “el pueblo” es para las clases gobernantes, lo que el medio natural para la técnica industrial y científica. De esta forma, estamos frente a un sentido no lógico que encuentra en el ciberespacio, lugar de programación totalitaria, la paradójica metáfora de la libertad y la interdependencia.

Las nuevas tecnologías informáticas han cambiado no solo las formas de organización y aplicación técnica, sino también impactado axiológicamente la cosmovisión occidental. El ser humano no es un ser únicamente lógico y racional. La cuestión de que el proyecto científico del desarrollo tecnológico se dispara desde la razón y libre decisión del Hombre, está fuera de consideración. Prometeo constela a la cultura occidental en los siglos XVIII y XIX, decisivos para el racionalismo, el liberalismo y el progreso científico,<sup>64</sup> cuestión que Roszak, Noble y Ellul

<sup>62</sup> V. Aldoux Huxley, *Las puertas de la percepción y Cielo e infierno*, Sudamericana, Buenos Aires, 1973.

<sup>63</sup> Norbert Weiner, *Cibernética y sociedad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969, p. 13.

<sup>64</sup> Gilbert Durand, *De la mitocrítica...*, *op. cit.*, pp. 33-35.

apuntan. Pero lo que el mismo impulso prometeico engendró, permitió otras visiones a la relacionadas con el progreso racional, mayor producción económica y control informático de la población.

Después de la proclamación de la ley de telecomunicaciones en Estados Unidos, la cual reducía la capacidad de regular a las empresas en cuanto a sus propiedades de organismos en materia de telecomunicaciones, dotándolas del empoderamiento para poder competir en el mercado con el mínimo de límites legales, el poeta John Perry Barlow presenta *La declaración de independencia del ciberespacio* en 1996.<sup>65</sup> Documento que avala la virtualidad de la información cibernética como terreno de la libertad y punto nodal desde donde se construirá una “civilización más hermosa y humana” que en el pasado.<sup>66</sup> De nuevo, el eco milenarista de la salvación universal; con la decisiva diferencia simbólica de que los cristianos medievales le adjudicaban a la persona divina la instauración del nuevo mundo y Barlow proclama el *nosotros* como fundamento de la construcción utópica.

Un milenarismo dirigido hacia una civilización mental libre. Este tipo de utopismo caracterizará a la subversiva cultura naciente directamente de la tecnología de la información. Subversión ineludible de las formas sociales establecidas, que en un momento dado cuestionan el estatuto de lo instituido y lo terminan deformando a su conveniencia. La piratería ha sido una constante de las sociedades, formas que juegan con lo legal y lo ilegal. La metáfora proviene de los cowboys americanos para la cultura digital. En 1984, la novela de ciencia ficción *Neuromante*, escrita por William Gibson, dará respuesta orwelliana a la sociedad del futuro.<sup>67</sup> Mediante un paisaje apocalíptico de ambientes contaminados y la presencia de una matrix de información de la cual pende la sociedad; Case, un cyber-vaquero, comienza

<sup>65</sup> John Perry Barlow, *La declaración de independencia del ciberespacio*, 1996, fecha de consulta: 1 de julio del 2016. Disponible en: <https://bit.ly/1FqAh19>

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> V. William Gibson, *Neuromante*, Minotauro, Barcelona, 1997.

sin la habilidad de conectarse a la matriz informativa, ya tiene un historial como experto en robo de información cibernética.

La figura del *hacker* o el saboteador tiene hoy en día repercusiones importantes para la vida sociocultural y política. El periodista Steven Levy da cuenta cómo, desde su inicio sesentero, la cosmovisión del hacker se caracterizó por la confluencia del aglomerado axiológico de los años sesenta y las tecnologías digitales recién nacidas.<sup>68</sup> La “ética hacker” sería el resultado de algo en común entre aquellos que usaban máquinas de costo multimillonario en los años cincuenta y los “jóvenes magos contemporáneos” que manejaban ordenadores desde sus dormitorios: filosofía común que se codea con la lógica informática caracterizada por el “compartir, la apertura, el descentramiento, y la improvisación del mundo desde la máquina.”<sup>69</sup>

Interesante notar la manera en cómo S. Levy nombra a las personas involucradas en la tecnocultura naciente: “los magos y sus máquinas.”<sup>70</sup> Para M. McLuhan, los medios electrónicos han afectado tanto a la noción de cultura, pasando de un aglomerado de individuos a un “organismo vivo”. Las computadoras configuran un mundo de “todo a la vez” donde todo resuena con todo lo demás en un “campo eléctrico total.”<sup>71</sup> El historiador de las religiones, Ioan Couliano, se coloca en la posición de que la magia nunca dejó al hombre occidental, sino que se extiende en la tecnología al producir luz, por moverse en un instante, por comunicarse a remotas distancias y tener una gran memoria almacenada.<sup>72</sup>

Este sentido dinámico de los medios tecnológicos actuales puede ser entendido a la manera en que McLuhan considera a la técnica, como extensión de la capacidad humana; las nuevas

<sup>68</sup> Steven Levy, *Heroes of the computer revolution*, O'Reilly Media, California, 2010.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. XVIII.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. XI.

<sup>71</sup> Marshall McLuhan. *Playboy Interview*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>72</sup> Ioan Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*. University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 104.



tecnologías actúan como extensión del mismo sistema nervioso, son un límite entre el hombre racionalista del alfabeto lógico y el hombre integral.<sup>73</sup> Los medios informáticos le permitirán al hombre reconocerse como humanidad, lo moderno le da paso a una forma de ser nueva, de “una participación intensa y profunda”, descentralizando la lógica de identidad hacia un tribalismo de diversas maneras de ser, en la crisis identitaria que los medios electrónicos presuponen.<sup>74</sup> Las nuevas tecnologías derriban el platonismo de los valores literales modernos para ir hacia “el corazón de la oscuridad tribal, hacia lo que Joseph Conrad llamó el África interior.”<sup>75</sup> ¡Radicalísimo cambio nacido en el seno del último producto de la racionalidad! Como cualquier técnica, una vez que la información ha colocado el nuevo contexto de intercambio cultural, se permite la emergencia del marco imaginario de implicación que además de extender el sueño milenarista, junto al utopismo implicado en la totalización y trascendencia de las cosas; la tecnocultura muestra así los mismos tintes de comunión universal en un paradigma participativo y creativo.

Contradictorias estructuras antropológicas en la cavidad de la cultura occidental tecnificada y tecnologizada. El sentido que los medios técnicos arrojan se inserta dentro del trayecto antropológico del símbolo.<sup>76</sup> De ahí que la mediación técnica sea tanto causa como efecto en cualquier intercambio u acción

<sup>73</sup> McLuhan, *Comprender los medios... op. cit.*, p. 63

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>76</sup> Para Gilbert Durand el sentido que refiere la implicación del sujeto en su contexto no descansa en causaciones dirigidas de algún lado hacia el otro; el sujeto y su contexto se ven mutuamente determinados. De ahí que el antropólogo y sociólogo francés proyecte dos regímenes básicos caracterizadores del sentido de lo humano, siendo que la relación subjetivo-objetiva será singular de cada régimen de lo imaginario. El uso de la tecnología con la sombra de la totalización y la abstracción informativa será representada por el régimen diurno de la imagen, mientras que la implicación afectiva y cultural que permiten los medios informáticos estarán proyectadas desde un régimen nocturno de lo imaginario. V. G. Durand, *Las estructuras antropológicas...op.cit.*

humana, de tal manera que lo que el hombre crea, lo acaba determinando, dentro de una intersubjetividad comprensiva simbólicamente referida al sentido del ser: imagen metafórica de la filosofía hermenéutica.<sup>77</sup> Lo co-determinante sería la imagen global que resulta de la interacción con técnicas y tecnologías.

Esto es lo que los autores mencionados han considerado. Los medios son determinantes, de ahí que el paradigma eléctrico tenga esa importancia metafórica que Bachelard veía en contraposición a la lógica mecánica de las bolas de billar.<sup>78</sup> Occidente y su fascinación por las técnicas ha oscilado entre los sentidos contrarios que buscan tanto la conquista y el progreso total como en donde se busca la relación y la participación.

Tras cambiar los estudios del MIT por la nueva tecnología emergente, Mark Pesce se convierte en ingeniero de sistemas computacionales, siendo pionero en interfaces y realidades virtuales. Durante los años noventa fue contratado por la empresa Apple como consultor, siendo líder en el desarrollo del lenguaje de la modelación virtual (VRML), necesario para la implementación de perspectivas tridimensionales en el internet. En su libro *Hyperpolitics: Power in a connected world*,<sup>79</sup> presenta una visión futurista de una red descentralizada y múltiple, desplegándose como la “Caída desde la singularidad”, convocando a una dualidad en la cultura todavía entre los remanentes de la singularidad moderna y los “elementos híbridos que constelan los nuevo medios”. Es toda una “hiperconectividad” la que convocan los medios digitales, ya que radicaliza la comunicación humana como ningún otro medio, amplificada en la ubicuidad instantánea del ciberespacio.<sup>80</sup> Contrapoder engendrado en lo virtual, en las palabras inaugurales de la “ética hacker”: “Access

<sup>77</sup> V. Andrés Ortíz Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986.

<sup>78</sup> Durand, *De la mitocritica... op. cit.*, p. 41.

<sup>79</sup> Mark Pesce, *Hyperpolitics. Power on a connected world*, fecha de consulta: 16 de julio de 2016. Disponible en: <https://bit.ly/2NBHEmd>

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 2-8.

to computers—and anything that might teach you something about the way the world works—should be unlimited and total. Always yield to the Hands-On Imperative!”<sup>81</sup>

La defensa del espacio digital, según Sthepen Levy, se ve representada en el mismo uso del sistema informático, el hacker aprende de los sistemas al conocer su minucioso funcionamiento y de ahí crear nuevas cosas.<sup>82</sup> La confederación del internet convoca a millones de personas en red para la colaboración en todo tipo de proyectos. La combinación entre la academia tecnológica estadounidense junto al imaginario de la ciencia ficción y la ética hacker configuraron lo que se presentaría como el periodismo digital o tecnológico junto a revistas de cala pública como *Mondo 2000* que pasaría posteriormente a llamarse *Wired*, en la cual han participado personajes como Stephen Levy o Mark Pesce.<sup>83</sup>

Para Levy, la “ética hacker” también da la posibilidad del surgimiento de todo el sistema corporativo de la industria tecnológica concentrada en el norte de California, lugar bautizado como Silicon Valley en honor al conjunto de empresas como *Apple*, *Google*, *Adobe Systems*, *Yahoo*, *Nokia* o *Ebay*. Es la mentalidad hacker la necesitada para el funcionamiento de este nuevo tipo de industria o mercado digital y que no se quedaría en este espacio sin tocar a la cultura, citando al creador de la computadora MacIntosh: “Los hackers pueden hacer lo que sea, y cualquiera puede ser un hacker, puedes ser un hacker carpintero. No se necesita hi-tech. Creo que tiene que ver con la artesanía y que te importe lo que haces.”<sup>84</sup> Marshall McLuhan convoca a Teillhard de Chardin para los medios electrónicos en su capacidad de crear una “interdependencia orgánica entre todas las instituciones de la sociedad” y en la consideración del electromagnetismo de parte del filósofo como “prodigioso

<sup>81</sup> Levy, *op. cit.*, p.28.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 458-459.

<sup>84</sup> *Loc. cit.*

acontecimiento biológico.”<sup>85</sup> Es la electricidad y su incumbencia en lo humano, exteriorizando el sistema nervioso en sí mismo mediante vínculos eléctricos que se desplazan de las neuronas hacia estructuras sociales y culturales.

Desde la radio, se produce un contraflujo de la alfabetización moderna, a favor de una retribalización de red de vínculos; es el encuentro del ojo y del oído el que trajo viejos fantasma a la cultura europea, situación que la televisión enfatiza para la década de los 50’s en la sociedad americana sin alejarse de los centralismos comunicativos, aunque cambiando su sensibilidad hacia las artes y la cultura en general.<sup>86</sup> Desde esta mcLuhaniana progresión de los medios tecnológicos de comunicación, las redes de internet, “son ellas mismas las personas en sí”, contrapuestas a cualquier organización jerárquica.<sup>87</sup> El filósofo de la tecnología Pierre Levy, considera a esta inteligencia colectiva “la nueva figura de la comunidad democrática”, la interrupción de centros de poder territoriales por redes vinculares desterritorializadas.<sup>88</sup> Estas redes se ven entremezcladas más allá del burocratismo y del despotismo de la representación, entre el espacio del saber y la importancia del conocimiento enciclopédico con su básico relacionamiento social y cultural, y el espacio de las mercancías en un mundo complejo y capitalista de la “gran máquina cosmopolita” del mercado.

Para el escritor en nuevos medios Jay David Bolter, las redes de información son fértiles para el conocimiento enciclopédico como lo fue la revolución Gutenberg o la misma sistematización medieval de los saberes.<sup>89</sup> Una de las caras del ciberespacio es como un hipertexto de millones de páginas de información, que

<sup>85</sup> M. McLuhan, *op. cit.*, p. 256.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 279, 309 y 321.

<sup>87</sup> M. Pesce, *op. cit.*, pp. 23 y 27.

<sup>88</sup> Pierre Levy, *Inteligencia colectiva. Por una antropología del ciberespacio*, fecha de consulta: 17 de julio del 2016, disponible en: <https://bit.ly/2NCABmS>.

<sup>89</sup> Jay David Bolter, *Writing space: the computer, hypertext and the history of writing*, Lawrence Erlbaum, Nueva Jersey, 1991, pp. 83-87.

aún está en proceso de indexación debido a su misma inherente complejidad, y así se presenta como visión enciclopédica de la heterogeneidad informativa.<sup>90</sup> Son los medios electrónicos “la representación del output intelectual colectivo de las redes sociales.”<sup>91</sup>

Cuestión fundamental del intercambio social informático es lo que Mark Pesce llama el “hiperempoderamiento” de las comunidades y de las sociedades, una fuerza desestabilizadora de las estructuras sociales, donde hay un deslizamiento del egoísmo moderno hacia un tipo de altruismo que salta a la vista un “territorio desconocido”.

Mediante el mismo conocimiento-información que caracteriza a estos nuevos medios, la plataforma de Wikipedia es el esfuerzo “por beneficiar a toda la humanidad” desestabilizando estructuras educativas y gubernamentales.<sup>92</sup> Esta “hiperinteligencia en acción” complejiza las relaciones sociales en la lógica democrática de las redes mediante la necesaria participación digital en este nuevo juego de hegemonía cultural.<sup>93</sup> Ya no dentro de la epistemología dualista de la trascendencia, sino de una epistemología dinámica donde impera la autogestión de la formación y los conocimientos. Para Pierre Levy, las redes sociales cartografían las dinámicas de la inteligencia colectiva de la sociedad, resultando en un autoconocimiento sociológico plural.<sup>94</sup>

La complejidad del ciberespacio convoca a metáforas espectrales de la proyección que el espejo devuelve. La concepción de “cosmopedia” ayuda a Pierre Levy a pensar este tipo de organización epistemológica plural donde se presentan diversas formas de representación desde el texto, el audio hasta la animación y el video. “Nos acerca más de lo que nos aleja del mundo”<sup>95</sup> en

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 89 y 90.

<sup>91</sup> Pesce, *op. cit.*, p. 42.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>94</sup> Levy, *op. cit.*, pp. 117 y 119.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 121.

una relación estética integrando la dimensión imaginaria. Esta misma oposición a la automatización del hombre la encontramos en Marshall McLuhan cuando considera a la computadora como portal a una red de “termostatos globales” encaminados en estructurar la vida de maneras que optimicen la conciencia humana,<sup>96</sup> de una forma que él considera correspondería a una proyección, de los mensajes de los medios digitales, hacia el saldo de “todas las necesidades, creando una experiencia total mediática en base a los patrones de los sentidos.”<sup>97</sup>

La estructura eléctrica de las redes informáticas queda referida a una estructura social con características relacionadas a una participación más interdependiente entre las partes de un colectivo. Hoy en día asistimos a una cibercultura comunicativamente conectada, junto a la posibilidad democrática y participativa que permite; y un ciberespacio como juntura entre el conocimiento acumulado de lo que hasta ahora es conocido, y su posibilidad de cristalizar las virtualidades de la cultura humana.

Ya desde los primeros años del siglo XX, el filósofo y teólogo español Ángel Amor Ruibal concebía una filosofía ontológica no a la manera fiorentina del escalafón clásico de la mentalidad diurna occidental, sino a la de una “lógica universal”: “[...] que responde a la contextura ontológica y penetra y enlaza todas las cosas a la manera de una red invisible cuyas mallas se extienden en todas direcciones y dentro de las cuales se proyecta el ser y el devenir del universo, constituido así por la variedad en la unidad y unidades inferiores tan íntimamente relacionadas entre sí [...]”<sup>98</sup>

Caracterizada su filosofía como correlacionista, encontraría en la red informacional aquella dinámica ontológica que proyecta. Cuestiones hermenéuticas que se encuentran dentro del

<sup>96</sup> *Marshall McLuhan. Playboy Interview, op. cit.*, p. 18.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>98</sup> Ángel Amor Ruibal, *Cuatro manuscritos inéditos*, Gredos, Madrid, 1964, p. 457.

cambio mismo de actitudes y mentalidades que los medios tecnológicos impulsan. La filosofía de Amor Ruibal no encontró resonancia, pero sí una fuerte resistencia hacia el fundamentalismo teológico y filosófico de su contexto. Acaso porque el impulso prometeico, fuerza progresiva de heroicidad diurna, que ocupa gran parte del zeitgeist cultural, no permitió la proliferación de cosmovisiones que son más afines al patrón mítico de Hermes, el símbolo de la relación y el intercambio, las redes y la comunicación, como la de Amor Ruibal, Marshall McLuhan o Pierre Levy.

Dentro de la complejidad misma del ciberespacio es su virtualidad la que encarna aquella posibilidad de encuentro democrático de los autores que nos han conducido. Aunque también es la suspensión del fundamento hegemónico impuesto, que el politólogo Benjamín Arditti ubica como forma posthegemónica de organización y acción social.<sup>99</sup> Es menester reconocer el carácter precario de las organizaciones sociopolíticas, más allá de una distinción entre Estado y sociedad civil para poder pensar las mismas. De ahí que sea necesario caracterizar las estructuras institucionales como ficciones temporales que no logran totalizar el cuerpo social, presentándose rupturas entre la sociedad entendida como estructura establecida y como lo germinal o fuente de posibilidades de cambios hegemónicos dentro de las sociedades.<sup>100</sup>

Friedrich Nietzsche expresó ese vaivén entre la aparente solidez de las cosas y su evidente caducidad en el tiempo mediante la frase: “soñar sabiendo que se sueña.”<sup>101</sup> Si la virtualidad encuentra una “cuasimaterialidad eléctrica” en la tecnología del ciberespacio, la cuestión antropológica mantiene su logomíti-

<sup>99</sup> V. Benjamín Arditti, “Posthegemonía: la política fuera del paradigma posmarxista habitual” en Heriberto Cairo y Javier Franzé, *Política y cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 159-193.

<sup>100</sup> V. Benjamín Arditti, “Rastreando lo político”, *Revista de Estudios políticos (Nueva Época)*, no. 87, enero- marzo, 1995, pp. 333-351.

<sup>101</sup> Nietzsche, *op. cit.*, p. 378.

ca<sup>102</sup> constante, un pensamiento universal a través del tiempo, oscilante entre lo mítico y científico,<sup>103</sup> un vaivén entre estructuras imaginarias constantes del género humano,<sup>104</sup> separadas o fusionadas con su misma base metafórica e imaginaria, de la que brotan los símbolos que lo definen, desde estructuras psicoideas arquetípicas,<sup>105</sup> una virtualidad inseparable de lo humano. De esta manera, y con las consideraciones anteriores, esta virtualidad antropológica encarnada en el ciberespacio, conlleva la transmisión, conducción y el mismo despliegue redundante de lo imaginario simbólico,<sup>106</sup> mediante la misma apertura de sentido que guarda la imagen simbólica para significar abiertamente una realidad siempre en movimiento, una imagen simbólica perteneciente al museo imaginario de la especie humana,<sup>107</sup> insertado en el ciberespacio.

La misma acción política se proyecta desde la potencia mítica e imaginaria de las voluntades involucradas<sup>108</sup> y en lo que

<sup>102</sup> V. Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Vol. I Simbolismo y salud*, Trotta, Madrid, 2002.

<sup>103</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 252.

<sup>104</sup> V. Durand, *Las estructuras antropológicas...op. cit.*

<sup>105</sup> V. Ortíz Osés, *Amor y sentido...op. cit.*

<sup>106</sup> Según como es definido lo imaginario simbólico, “conjunto de imágenes y relaciones de imágenes del capital pensado del homo sapiens [...] denominador fundamental donde se ordenan todos los métodos del pensamiento humano”, se puede pensar en su articulación “cosmopédica”, según el concepto de P. Lévy, ya que la misma virtualidad lo es del imaginario y del símbolo –como representación abierta a un significado inefable que se encarna en lo concreto “mediante el juego de la redundancias míticas”– es la forma de su expresión, acaso como la puesta en escena que lo virtual cibernético permite mediante la ritualidad básica del pensamiento mítico del “como si” V. Durand, *Las estructuras antropológicas...op. cit.*, p. 21. *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 21.

<sup>107</sup> V. André Malraux, *Las voces del silencio: visión del arte*, Emecé, Buenos Aires, 1956.

<sup>108</sup> Las potencias que impulsan los mismos movimientos políticos y sociales son la expresión de mitos e imágenes que coagulan la fuerza colectiva. Georg Sorel considera a los mitos como voluntades que, desde un vigor virtual, (el ejemplo de Sorel es el mito de la huelga general) configuran la vida social. V. André Reszler, *Mitos políticos modernos*, FCE, Ciudad de México, 1984; y Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2005.



conllevan otros aspectos, cabría considerar, como conclusión a este trabajo, la situación de la vida cotidiana cada vez más insertada en una red interrelacionada de virtualidad imaginaria. Esto es lo que la estudiosa americana Sherry Turkle, quiere dar a entender en su obra *La vida en la pantalla*, atendiendo las coyunturas que los medios digitales proponen tanto en la misma estructura social como en la identidad individual de las personas.<sup>109</sup> Es el juego tribalista de una pluralidad de formas de vida y significados de la misma, resultado que desde aquella identidad inamovible del hombre moderno mutó a un tipo más fluido favorecido por la virtualidad del ciberespacio. Desde la investigación en inteligencia artificial y el uso de avatares más allá del género o contexto social en el *morphing* de las identidades virtuales, dentro de una correspondencia “posmoderna” de la época entre teorías, tecnologías y formas de vida —caracterizadas por la contraposición a la ilustrada razón activa frente a un objeto pasivo y el fundamento esencial de explicación clara— la vida contemporánea está más apegada a un tipo de enlazamiento de los juegos del lenguaje, en una identidad en permanente cambio.<sup>110</sup>

Las implicaciones de este contexto considerado pueden variar, de tantas formas como la importancia de las redes sociales en el caso de la campaña electoral de Barack Obama, para la llamada “primavera árabe”, o para el movimiento estudiantil del 2012 en México en contra del candidato a la presidencia por el PRI. La importancia de lo cibernético es tal que hoy en día tiene alcances de incumbencia geopolítica, como el sabotaje del espionaje informático de E. U. Por otro lado, el uso de aplicaciones y juegos virtuales puede provocar que cientos de indi-

<sup>109</sup> Sherry Turkle, *La vida en la pantalla: la construcción de la identidad en la era de internet*, Paidós, Barcelona, 1997.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 16-36.

viduos corran detrás de una criatura inexistente.<sup>111</sup> Dentro de la vida social y cotidiana, basta con pensar los alcances de la vida en línea, reconocidos ya por sentido común, dentro de una forma de ser donde “comparto y luego existo”. Además, lo imaginario del ser humano es susceptible de manipulación, lección hitleriana de la propagada que hoy en día el mercado monopólico recupera, consentimiento manufacturado desde un poder totalitario que, desde la visión de Alexis de Tocqueville ya dos siglos atrás, se preocupa de mantener en un confort constante a lo sujetos.<sup>112</sup>

Ciertamente la sombra que proyecta Lewis Mumford no puede ser descartada de sociedades cibernéticamente relacionadas y administradas. Aún frente a propuestas libertarias y religadoras como las de Pierre Levy, Mark Pesce o John Perry Barlow. Según Teillard de Chardin es la misma compeljidad inherente a la evolución de las sociedades, que siendo cierta, algún día despertará hacia la totalización de la conciencia global. Una conciencia netamente humana reconocida en su mismo espejo imaginario, más allá (o acá) de metafísicas e ideologías. Si el ciberespacio encarna el “totemismo moderno” de la imaginación humana, el ser humano podría ser un partícipe consciente en la co-creación de su propia realidad vivida en sus muchas facetas, al tomar consciencia de lo inconsciente del Sentido, saber que se está soñando, quizá a través de la misma materialidad simbólica de lo tecnológico.

<sup>111</sup> V. Santi Araujo, “Cientos de personas paralizan Taiwán en busca de un Snorlax en Pokémon Go”, fecha de consulta: 5 de septiembre del 2016, disponible en: <https://bit.ly/2A2uZqu>

<sup>112</sup> Alexis de Toqueville, *La democracia en América*, FCE, Ciudad de México, 1957.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amor Ruibal, Ángel. *Cuatro manuscritos inéditos*, Gredos, Madrid, 1964.
- Araujo, Santi. “Cientos de personas paralizan Taiwán en busca de un Snorlax en Pokémon Go”, fecha de consulta: 5 de septiembre del 2016. Disponible en: <https://bit.ly/2A2uZqu>
- Barlow, John Perry. *La declaración de independencia del ciberespacio*, 1996, fecha de consulta: 1 de julio del 2016. Disponible en: <https://bit.ly/1FqAhl9>
- Benedickt, Michael. *Cyberspace: first steps*, The MIT Press, Cambridge, 1992.
- Blavatsky, Helena Petrovna. *Isis sin velo: clave de los misterios de la ciencia y teología antigua y moderna*, Berbera, Ciudad de México, 2000.
- Bolter, Jay David. *Writing space: the computer, hypertext and the history of writing*, Lawrence Erlbaum, New Jersey, 1991.
- Chomsky, Noam y Edward Herman. *Los guardianes de la libertad: propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*, Crítica, Barcelona, 2003.
- Couliano, Ioan. *Eros and magic in the Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- D’ Ors, Eugenio. *Flos sophorum: ejemplares de la vida de los grandes sabios*, Seix-Barral, Barcelona, 1948.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*, Naufragios, Santiago de Chile, 1995.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Rizoma: introducción*, Premia, Puebla, 1983.
- Dick, Phillip K. *Sivainvi*, Adiax, Barcelona, 1981.
- Duch, Lluís. *Antropología de la vida cotidiana. Vol. 1 Simbolismo y salud*, Trotta, Madrid, 2002.
- Durand, Gilbert. *De la mitocrítica al mitoanálisis: figuras míticas y aspectos de la obra*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- \_\_\_\_\_. *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, FCE, Ciudad de México, 2003.
- El libro tibetano de los muertos: Bardo thödol*, pref. de Lama Anagarika Govinda, Edaf, Madrid, 2013.
- Ellul, Jacques. *La edad de la técnica*, Octaedro, Barcelona, 2003.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pretextos, Valencia, 2008.

- Gibson, William. *Neuromante*, Minotauro, Barcelona, 1997.
- Giovetti, Paola. *Los fenómenos paranormales. Conocer la parapsicología*, San Pablo, Bogotá, 1995.
- Govinda, Lama Anagarika. *La senda de las nubes blancas*, Atalanta, Girona, 2014.
- Heidegger, Martín. *Conferencias y artículos*, El Serbal, Barcelona, 1994.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la ilustración*, Akal, Madrid, 2007.
- Huxley, Aldous. *Las puertas de la percepción y Cielo e infierno*, Sudamericana, Buenos Aires, 1973.
- Javier, Franzé y Heriberto Cairo. *Política y cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- Levi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1987.
- Levy, Pierre. *Inteligencia colectiva. Por una antropología del ciberespacio*, fecha de consulta: 17 de julio del 2016. Disponible en: <https://bit.ly/1fig1bH>
- Levy, Steven. *Hackers. Heroes of the computer revolution*, O'Reilly Media, California, 2010.
- Malraux, André. *Las voces del silencio: visión del arte*, Emecé, Buenos Aires, 1956.
- Martorell, José Luis y José Luis Prieto. *Fundamentos de psicología*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2002.
- McLuhan, Marshall. *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona, 1996.
- “The Playboy Interview: Marshall McLuhan”, *Playboy Magazine*, marzo, 1969, p. 18. Fecha de consulta: 23 de junio del 2016, disponible en: <https://bit.ly/2niFASt>
- Mumford, Lewis. *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *La Ciencia jovial*, Gredos, Madrid, 2010.
- Noble, David. *La religión de la tecnología*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Ong, Walter. *Oralidad y escritura: tecnología de la palabra*, FCE, Ciudad de México, 1987.
- Ortíz Osés, Andrés. *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986.

- Pesce, Mark. *Hyperpolitics. Power on a connected world*, fecha de consulta: 16 de julio de 2016. Disponible en: <https://bit.ly/2NBHEmd>
- Reis, Julien (coord.). *Tratado de antropología de lo sagrado, volumen 1. Los orígenes del hombre religioso*, Trotta, Madrid, 1995.
- Reszler, André. *Mitos políticos modernos*, FCE, Ciudad de México, 1984.
- Revista de Estudios políticos (Nueva Época)*, no. 87, enero-marzo, 1995.
- Roszak, Theodor. *El culto a la información*, Gedisa, Barcelona, 2005.
- Shannon, Claude. *Teoría matemática de la comunicación*, SCT Telecomunicaciones, Ciudad de México, 1976.
- Shelley, Mary. *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Nórdica Libros, Barcelona, 2013.
- Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2005.
- Schelling, F. W. J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1996.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1967.
- Toqueville, Alexis de. *La democracia en América*, FCE, Ciudad de México, 1957.
- Turkle, Sherry. *La vida en la pantalla: la construcción de la identidad en la era de internet*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Walt, Whitman. *Hojas de hierba*, Lumen, Barcelona, 1969.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, Ciudad de México, 2003.
- Weiner, Norbert. *The human use of human beings*, Free Association Books, Londres, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Cibernética y sociedad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969.



# LA HERMENÉUTICA APLICADA AL MITO DE EROS

*Roberto Mendoza Benítez\**

En las siguientes páginas disertaremos entorno al mito de Eros tomando como método de análisis la hermenéutica y las aportaciones para la reinterpretación de los mitos; con el fin de ofrecer un replanteamiento al sentido más viable para este mito en específico. Su revisión nos permite mostrar algunos elementos que le fueron configurando hasta llevarlo a las posturas de la metafísica, en la cual se manifiesta la dualidad entre cuerpo y alma. De dicha dualidad se ha derivado que el bien es cuidar la pureza del alma y el mal todo aquello relacionado con el cuerpo y la pasión.

Para este propósito, utilizaremos las herramientas de la hermenéutica de Vattimo como son el pensamiento débil, la secularización y la desmitologización; coligados a los elementos de la comprensión de los mitos elaborada por Ricoeur como es la culpabilidad, los contrarios y la liberación en lo trágico; todo lo cual hace posible una reinterpretación del mito del Eros platónico. A manera de apoyo teórico se hace una revisión de la versión del mito de Eros según Hesiodo, así como de los cantos órficos; considerando además la historia romana de *Cupido y Psique*. Todo ello nos permitirá develar que es posible una interpretación permeada de una eticidad y una cultura que no violenta los derechos y el libre albedrío de cada persona, e incluso nos permite aterrizar en aspectos de lo “sagrado” o místico.

\*Maestro en Filosofía, adscrito a la Escuela Superior de Comercio y Administración, Unidad Santo Tomás, Instituto Politécnico Nacional, Ciudad de México.  
<<rob\_canin9@yahoo.com.mx>>

Cabe indicar que la idea de realizar el análisis surge del trabajo *Pluralidad y desmitificación en la hermenéutica de Vattimo*,<sup>1</sup> pues se puede apreciar que lo postulado por este hermeneuta es una valiosa herramienta de trabajo, debido a que ofrece una amplia gama de alternativas que enriquecen el análisis o bien refuerzan los trabajos que ya han realizado los especialistas en mitos. Por tal motivo, iniciaremos por retomar algunas ideas plasmadas en el trabajo antes mencionado y, desde luego, ajustándolas a los fines del presente artículo.

Ahora bien, iniciando con los conceptos vattinianos tenemos que para el filósofo italiano es de vital importancia señalar cómo se ha ejercido la violencia metafísica y lo plantea aludiendo al propósito de los metarrelatos (desde luego con éstos se refiere a los mitos), nos indica que consisten en: transmitir un saber que se sustenta en las experiencias vividas. Ahora bien, en relación con las teorías del mito, el Turinés nos señala que la teoría moderna del mito se ha formulado siempre en el horizonte de una concepción metafísica, pues continúa significando un saber no actual, pues los mitos son calificados como arcaicos, relativos culturalmente e irracionales. Por ende, la teoría moderna del mito se ha caracterizado por contar con menor objetividad, desde la óptica de la razón absoluta. En oposición, Vattimo nos propone que: “el mito no sólo es una forma de saber más auténtica, no devastada por el fanatismo popularmente cuantitativo ni por la mentalidad objetivamente propia de la ciencia moderna, de la tecnología y del capitalismo.”<sup>2</sup>

Por lo que sugiere un renovado contacto con el mito, no sólo aquéllos de las culturas griegas, indias, arias o incluso de Medio Oriente, –los que también son considerados como clásicos–, sino también incluye los mitos de las demás culturas del mundo que generalmente no se han tomado en cuenta. De esta mane-

<sup>1</sup> V. Roberto Mendoza, “Pluralidad y desmitificación en la hermenéutica de Vattimo”, *apud* Humberto Guerra (coord.) *Estudios y argumentaciones hermenéuticas*, vol. 2, UAM-Xochimilco, Ciudad de México, 2016, pp. 101-144.

<sup>2</sup> Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 117.



ra, se rebasan las oposiciones tajantes o maniqueistas, pues tanto los mitos como las narraciones junto con los ritos son fuentes de saber,<sup>3</sup> ya que si bien tienen o se sustentan en creencias no demostradas, debemos valorar que son inmediatamente vividas, desde luego comprendiendo los mitos como una estructura narrativa y como una forma de pensamiento más adecuada a ciertos ámbitos de la experiencia, sin atribuirle una cuestión de validez del saber, solo como la vivencia de un evento.

Cabe aclarar que no se trata de restaurar los derechos del mito, sino en preguntarnos por qué entre los mitos, está también la razón y su progreso; así pues, la desmitificación, comprendida ésta como la: *idea de la historia como proceso de emancipación de la razón*, no es algo de lo que el ser humano pueda liberarse fácilmente. Precisamente, aquí es donde está el papel de la secularización y en específico de la secularización de la cultura, ya que la mayoría de las culturas o países católicos continúa viviendo la religión como una huella, como modelo distorsionado o encubierto, pero profundamente arraigados en su existencia. Por tanto, Vattimo afirma: “Cuando también la desmitificación se descubre como mito, el mito recupera legitimidad, pero sólo en el marco de una experiencia general de la ‘verdad debilitada’”.<sup>4</sup>

Hallamos una relación con dicha concepción del mito, en el análisis que realiza Lawrence Krader quien en su obra *Mito e ideología* nos indica que los mitos cuentan con un código y una clave, mismos que al ser cifrados y descifrados, conllevan una codificación y una decodificación:

<sup>3</sup> Respecto a la sabiduría y el saber griego, Colli nos indica que para su comprensión hay que recurrir a su tradición más remota (la poesía y la religión), pues a partir de la interpretación de conceptos y símbolos nos brindan sabiduría. Además, el mismo autor nos aclara que “sabio no es quien cuenta con una rica experiencia, quien descuella por la habilidad técnica”, pues se requiere una *adivinación*, entendiendo por ésta un conocimiento y manifestación del futuro a partir de los símbolos mostrados por un Dios en una experiencia sagrada o mística. Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Ciudad de México, 2009, pp. 14-16.

<sup>4</sup> Vattimo, *La sociedad...*, *op. cit.*, p.131.

[...] al decodificar y descifrar los mitos se supone tienen un sistema propio que el intérprete develará mediante su habilidad hermenéutica; pero como los mitos no tienen un sistema propio, no queda claro cómo pueden ser tratados en calidad de código, con o sin significados secretos ocultos.<sup>5</sup>

A pesar de ello, hay que reconocer que el mito cuenta con una historicidad, que es un punto que sustenta Vattimo, pero también que la mayoría de quienes los han estudiado reconocen un potencial imaginativo y que funciona dentro de los límites de un grupo social que está en intercomunicación con otros grupos (hay una dinámica de transmisión) con lo cual va sufriendo modificaciones. En palabras de G. S. Kirk:

Es posible que los mitos posean un significado en su propia estructura, que inconscientemente puede que representen elementos estructurales de la propia sociedad en la que se originaron o actitudes típicas del comportamiento de los propios creadores de los mitos. Pueden también reflejar ciertas preocupaciones humanas específicas, que incluyen las que las contradicciones entre los instintos, deseos y las inmovibles realidades de la naturaleza y la sociedad pueden producir.<sup>6</sup>

Al respecto, también hay coincidencia con Carlos García Gual en su obra *Mitos, viajes, héroes* quien nos indica: “En la narración mítica la comunidad ve algo que merece ser recordado como ilustración de sus costumbres, como explicación del mundo, como algo que confiere un sentido a ciertas ceremonias.”<sup>7</sup> No obstante, también nos aclara que el mito debe actualizarse. Es precisamente en este último sentido al que apela Vattimo, pues no intenta descartar mitos, sino desmitologizar; desde luego, haciendo referencia a los grandes teóricos de los mitos quienes si bien han aportado todo un análisis y clasificación de los

<sup>5</sup> Lawrence Krader, *Mito e ideología*, INAH, Ciudad de México, 2003, p. 189.

<sup>6</sup> G. S. Kirk, *El mito*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 261.

<sup>7</sup> Carlos García Gual, *Mitos, viajes, héroes*; FCE, Madrid, 2011, p. 14. Se observa también un acercamiento a la concepción de la sabiduría griega planteada por Colli en *El nacimiento de la filosofía*, op. cit., y en *La sabiduría griega I*, Trotta, Madrid, 2011.

mismos, en sus discusiones se pierde tanto el sentido del mito como el hecho de que también conlleva temores de quienes los narran y de la sociedad que los origina, de ahí que hayan sido los primeros recursos de un ejercicio de poder impuesto, como observaremos más adelante esto es precisamente lo acontecido con el mito de Eros.

La anterior aclaración respecto al mito nos permitirá comprender mucho mejor el porqué el filósofo italiano afirma que uno de los grandes mitos “tranquilizadores” que estableció la metafísica, es la imagen del mundo como una realidad ordenada racionalmente, mediante la base de causa y efecto, y cuyo sustento es la división alma-cuerpo, misma que conlleva el dar mayor valor al cuidado del alma para obtener la felicidad o armonía en otros posibles mundos; de manera que se le resta valor al cuerpo por ser temporal y contar con los vicios de las pasiones. Desde luego, dicha división es con el propósito de poder dominar y organizar las cosas (entre ellas se considera a los individuos) reduciéndolas al nivel de meras presencias mensurables, manipulables y sustituibles. En ese actuar es donde radica parte de la violencia que lleva a cabo la metafísica y la iglesia católica como fundadora de la modernidad filosófica, pues se sustenta en una exclusión y creación de víctimas y culpables para mantener su sistema en una “zona de seguridad”.

La violencia se ha generado desde las religiones naturales y sus mitos, así como con los mitos de creación; para comprender ello, cabe indicar que en la versión de Hesíodo y la referencia de Colli respecto al mito de Eros, nos señalan que éste constituía uno de los mitos de la creación para los griegos;<sup>8</sup> además de los mitos que se consideran clásicos, y que ya señalábamos en párrafos anteriores, ante ello Vattimo asevera que “*la historia*

<sup>8</sup> “Antes que todas las cosas fue el Caos; y después Gea... y el Tártaro... y después Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que rompe las fuerzas, y que de todos los dioses y de todos los hombres domeña la inteligencia y la sabiduría en sus pechos”, Hesíodo, *Teogonía*, Porrúa, Ciudad de México, 2007, p. 5. También, v. Giorgio Colli, *La sabiduría griega I, op. cit.*, pp. 146 y 147.

*del cristianismo es la historia de la disolución de los elementos de lo violento natural,*”<sup>9</sup> y aunque conserva elementos de lo “violento natural” afirma que de cierto modo se ha secularizado, pero aún hace falta llegar a la “*aplicación completa de la tradición sagrada a determinados fenómenos humanos.*”<sup>10</sup> Es conveniente resaltar que se está perdiendo el sentido del mito en tanto fuente de sabiduría, de acuerdo con los teóricos presentados, pues en este caso los mitos se quedaron estancados en una zona oscura y en medio del fango de los dogmas de la metafísica.

Por lo anterior, si las raíces de la violencia metafísica están en último término en la relación autoritaria que se establece entre fundamento y lo fundado, es decir, entre el ser verdadero (alma) y la apariencia efímera (cuerpo), y en las relaciones de dominio que se constituyen en torno a la relación sujeto-objeto; la cuestión concerniente a ultrapasar este pensamiento y el mundo que determina, no podrá plantearse como acceso a ningún otro fundamento desde el cual iniciar una nueva construcción, sino como “un reemprender y proseguir el proceso disolutivo y nihilista que caracteriza el devenir de la metafísica y la modernidad.”<sup>11</sup>

Hay una violencia no solo en la normatividad cristiana y su texto principal,<sup>12</sup> sino también en la filosofía, pues en el contexto de la metafísica (y en aras de un conocimiento puro) hizo surgir la contrafinalidad de la razón, la cual consiste en el hecho de que justamente por buscar la rectitud y claridad, además de

<sup>9</sup> Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil?*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 41. (Cursivas nuestras).

<sup>10</sup> *Loc. cit.* (Cursivas nuestras).

<sup>11</sup> V. Vattimo, *La sociedad*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>12</sup> En el encuentro con René Girard, éste indica que: principalmente los mitos de origen comienzan narrando una crisis en las relaciones humanas, con lo cual la violencia colectiva se polariza hacia una víctima inocente a la que se juzga como culpable y, por tanto, es merecedora de linchamiento o expulsión, con el propósito de reestablecer el orden social; aunque el cristianismo niega el orden de las religiones naturales, sigue relatando desde la óptica de la víctima. En este punto es donde se refrenda la idea de la violencia que refuerza el cristianismo. V., *¿Verdad o fe débil?*, pp. 36-39.

seguir el modelo de la razón científica; se ha vuelto contra sus fines de emancipación y humanización (que la motivaban); por ello, el Turinés afirma que la razón se ha pervertido, dando lugar a un mundo administrado y a la manipulación de las conciencias.<sup>13</sup>

El filósofo nos aclara que, si bien la persona necesita retomar y reinterpretar sus mitos y sus ritos, siendo consecuentes con el pensamiento débil y la secularización, lo primero que se debe realizar es la desmitificación de la necesidad de un imperativo categórico, pues nos veremos tentados a declinar nuevamente en una metafísica y sus principios. Estamos en una época histórica y de eventos culturales donde ya no son necesarios dichos principios que denoten autoridad y poder; menos aún en los aspectos sexuales y emocionales de cada persona, aunque se han hecho cada vez más sofisticados los mecanismos que tiene el gobierno o bien los grupos de poder fáctico para ejercer el control en dichos ámbitos de la vida de las personas.

Otro elemento mítico que nos indica Vattimo, es que se sigue viviendo bajo el mito de la búsqueda eterna del paraíso perdido, desde luego haciendo alusión a la expulsión de Adán del paraíso, pero dicha pérdida del paraíso conlleva el hecho de que la expulsión fue ordenada por un padre (Dios) que premia y castiga si se cumple o no con las normas; de ello también se deriva el Estado padre, sobreprotector de los hijos (pueblo), proveedor económico para la subsistencia y regulador de la conducta social de sus ciudadanos. A su vez, y siguiendo la misma línea de pensamiento, ahora nos lleva a la sagrada familia, representada por la familia nuclear (padre, madre e hijos), encasillando el erotismo y la sexualidad a determinados espacios privados, además que las pasiones existen sólo para ser controladas; pues aquellos que no cumplan con cualquiera de las características, usos y costumbres inamovibles de dichas estructuras y prácticas, serán castigados con la expulsión (violencia)

<sup>13</sup> V. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 103.

y la pérdida del paraíso, por el apego al cuerpo y sus pasiones, llamándolo liviandad lasciva del espíritu, acompañado de conductas perversas que sólo enaltecen los placeres del cuerpo.

Tomando en consideración las bases establecidas en párrafos anteriores, es momento de iniciar con el análisis del mito de Eros. Encontramos que Bulfinch nos narra la versión romana del mito, en el cual Eros ahora es llamado Cupido. El mito lleva el nombre de *Cupido y Psique*,<sup>14</sup> en el cual ya se aprecia una fuerte influencia de la dualidad alma-cuerpo, e incluso es posible afirmar que se presenta cierta influencia del naciente cristianismo; pues nos señala que Psique pertenecía a una noble familia de mortales y a pesar de ser de extraordinaria belleza, no encontraba marido mientras que a sus hermanas sí les fue posible.

Al consultar el oráculo, éste indica que es su destino, si quiere encontrar al que será su esposo deberá ir a una montaña y aguardar a que él la reciba. Una vez que los sirvientes de Cupido se encuentran con Psique le informan que él asistirá solo por las noches y que no podrá verlo (el amor no se puede apreciar ante la luz de la razón pura, por ende, el placer sexual de una pareja heterosexual solo es posible por las noches). Al darse el encuentro, Psique se siente dichosa, pues considera que ha encontrado la felicidad, pero extraña a su familia y solicita a Cupido le permita a sus hermanas visitarla, éste accede. Las hermanas al notar tanta dicha y comodidades en que vive Psique, así como el no poder ver a su esposo, les infunden oscuras sospechas diciéndole que con seguridad es un terrible monstruo que la está entreteniéndole para comérsela, además le sugieren tome una lámpara para que, sin que Cupido se dé cuenta, lo vea como es en realidad. Al regresar con Cupido, Psique permanece con la duda que le sembraron sus hermanas y una noche saca la lámpara percatándose que no es un monstruo, sino el más bello de los dioses, pero por descuido quema a Cu-

<sup>14</sup> Cfr., Thomas Bulfinch, *The age of fable*, Mentor, EUA, 1962, pp. 114-125.

pido quien sale huyendo ante la luz (frente a la luz de la razón, la pasión desaparece o se difumina). En castigo Venus (quien en esta versión es considerada la madre de Cupido) le indica que no va a poder volver a verlo, ante lo cual Psique queda desolada y anda vagando. Posteriormente, Venus accede y le pone tres pruebas, mismas que cumple con ayuda de seres de la naturaleza. En la tercera prueba, Psique cae nuevamente en una tentación por apreciar qué contiene un cofre que Venus le demandó le llevara, al abrir el cofre cae en un sueño profundo. Al notar esto, Cupido implora a su madre perdone a Psique, dicha diosa accede y por fin nuevamente Cupido y Psique se unen, ésta pasa a ser semi-diosa, al paso del tiempo tiene una hija a la que nombran Placer.

Así, pues, encontramos que el alma y/o la razón —representadas bajo el símbolo de Psique—, son tan bellas que ninguna persona común se les puede acercar. Como parte del sistema de control de la sexualidad, al amor o la pasión hacia otras personas dista de ser algo razonable y que ennoblezca su alma. También tenemos a la familia (quien bien podemos afirmar representa la normatividad sustentada en la razón absoluta y la pureza de alma) que se debe abandonar si se desea encontrar el amor o bien al ser querido, lo cual ya se apega bastante a las normas del cristianismo católico. Así mismo, el amor/pasión sólo se puede encontrar en las noches o bien en la oscuridad donde Amor/pasión y Alma/razón no se puedan ver (ello es sin la presencia de la luz de la razón), ya que son considerados opuestos y sin posibilidad de armonía. Otro elemento es la sospecha del alma/razón hacia el ser amado que no puede conocer, por lo que en aras de despejar o develar la duda toma la lámpara (símbolo de luz y claridad de la razón y del discurso) para conocer el amor/pasión.

Es evidente que en el mito romano de Cupido y Psique se está anteponiendo la dualidad metafísica y el principio de la razón absoluta, como único acceso al conocimiento del mundo y del ser. Además, está inmerso el sistema normativo de la época que resulta muy moderno, pues para poder acceder al amor/

pasión hay que pasar una serie de pruebas; recordemos que Colli en *El nacimiento de la filosofía* nos indica que las pruebas de los dioses son como un enigma entendido éste como el desafío que dios le impone al hombre.<sup>15</sup> Ante ello, podemos interpretar dichas pruebas como el sacrificio ante el daño causado; prueba y sacrificio que son la condición para poder acceder a una reconciliación y ser la pareja heterosexual y monogámica para llegar a la conquista del placer. Es en este momento cuando se resuelve el enigma, como nos indica Colli, el momento en que “la crueldad del dios hacia el hombre va atenuándose, quedando sustituido por un agonismo exclusivamente humano”;<sup>16</sup> no obstante, la persona se colocaría ahora en una zona de seguridad ante el cobijo que le brinda un control normativo.

Ante este aspecto del mito de Cupido y Psique es posible comprender por qué el filósofo turinés retoma la violencia como aspecto inherente a la condición humana (bueno/alma/razón y malo/cuerpo/pasión) en tanto ser inacabado, determinado e indeterminado; pero también que puede lograr su trascendencia en una inmanencia, ello es comprender que el individuo está constituido o bien a la vez es “ser y no ser”. No obstante, no debemos de perder de vista la apuesta de Vattimo al amor caritas. En esta noción de amor hallamos cierto acercamiento con Ricoeur, cuando afirma en su prefacio a la primera edición de *Historia y verdad*: “[...] creo en la eficacia de la palabra que retoma reflexivamente los temas generadores de una civilización en marcha; como oyente de la predicación cristiana, creo que la palabra puede cambiar el ‘corazón’, es decir, el centro del que brotan nuestras preferencias —y nuestras tomas de posición.”<sup>17</sup> Así mismo, se da un atisbo a la Caritas que plantea Vattimo, pues posteriormente indica que es posible “[...] vivir filosóficamente la experiencia cristiana como razón reguladora de la reflexión... el equivalente ético y político de estas fórmulas. Tal

<sup>15</sup> Colli, *op. cit.*, p. 83.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>17</sup> Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, FCE, Buenos Aires, 2015. p. 13.



vez eso sea la ‘verdad en la caridad’ de la que habla san Pablo”,<sup>18</sup> aunque Ricoeur apunta al Espíritu mismo de la Razón, es decir, como absolutos metafísicos.

Si tenemos en cuenta que ante la aplicación del pensamiento débil a los mitos y la violencia que generan los mismos, se ha suscitado el “desencanto” explicado por el filósofo italiano como “la lucha de conciencia de que no hay estructuras, leyes, ni valores objetivos; de que todo eso es puesto, creado por el hombre”, cabe precisar que de hecho es por unos cuantos hombres que mantienen el poder económico, fáctico o religioso. Como sustento a lo anterior, debemos tener presente que algunos grupos sociales dominantes en la moral de algunos sectores de la sociedad e incluso el Estado, han instaurado una *política sentimental*,<sup>19</sup> sustentada en la exhibición de la víctima y el trauma, con miras a establecer nuevos modelos o ideales que deben tomar las personas como forma óptima de ser, de acuerdo a sus intereses políticos,<sup>20</sup> económicos y sociales; esto en parte toma mayor peso ya que en nuestra época contemporánea, muchas personas están en busca de nuevos mitos y/o utopías en que apoyarse,<sup>21</sup> uno de ellos es el amor a veces confundido con rituales eróticos.

No obstante, es necesario aclarar que la “praxis legal crítica” es lo opuesto al sentimentalismo nacional, mismo que procura

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

<sup>19</sup> Laurent Berlant, *El corazón de la nación*, FCE, Ciudad de México, 2011.

<sup>20</sup> Nos sirve de apoyo lo que nos dice Ricoeur respecto a la autoridad del Estado: “La autoridad es la tentación, la trampa de las pasiones del poder; la historia de la autoridad es entonces una historia en la que grandeza y culpabilidad están ligadas de manera inextricable: la falta que se adhiere al ejercicio de la autoridad se llama unas veces mentira y otras, violencia, pero es la misma”. Ricoeur, *Historia...*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>21</sup> En apoyo a la política sentimental, Berlant agrega que “un elemento central para la aparición legal de la política del trauma contra la escena negativa liberal patriótica ha sido un grupo de activistas de los estudios legales (sobre todo académicos) que hablan desde movimientos feministas, de homosexuales y lesbianas, antirracistas y anticapitalistas. Interpretan que sus experiencias diferentes pero generalmente dolorosas de la jerarquía social en los Estados Unidos requieren transformación retórica y conceptual radical del conocimiento legal que abarca “la subjetividad de la perspectiva”, afirma la naturaleza colectiva de la formación del sujeto (en torno a identidades sociales estereotípicas) y rechaza las nociones liberales tradicionales que organizan el

la cohesión colectiva mediante la circulación de una moneda universalista de angustia y que a la vez sugiere o establece desigualdades y por ende grupos privilegiados de acuerdo a las estructuras de poder (recordemos que como nos indica Ricoeur, “el poder es la cuestión central de la política; ¿quién manda?, ¿a quién?, ¿dentro de qué límites?, ¿bajo qué controles?”;<sup>22</sup> con todo ello se espera contrarrestar el multiculturalismo y conducir a los individuos (ciudadanos) hacia una ética del sacrificio personal, buscando los estereotipos establecidos por el Estado o los poderes fácticos, pues establecen nuevas prácticas afectivas centradas en un sentimentalismo en torno a los niños y/o al feto, en primera instancia; pero también a aceptar modelos de “superación del sufrimiento” mediante la vivencia de una pasión pasajera que le sirven como paliativo. No obstante, dichas prácticas nos colocan nuevamente dentro del modelo y mito de la sagrada familia y la familia nuclear donde se puede manifestar la pasión y el amor,<sup>23</sup> de forma tal que se establecen emociones normativas que intentan sustituir los impulsos afectivos de cada persona, por aquellos que son establecidos y seguidos como una moda e incluso nos atrevemos a interpretar que la razón absoluta ahora se ha constituido como una “razón por aceptación”; en el ámbito de la pasión sexual dicha razón se ha llegado a establecer en el sexo por el sexo, llevando a un hedonismo fortuito y atemporal.

Ahora es conveniente revisar el momento en que el mito de Eros, estando ya en la dualidad metafísica y tratando el individuo de liberarse de lo trágico del mito, éste nos coloca ante

---

optimismo social de la ley en torno a la individualidad, la privacia, la corrección y los valores convencionales relativamente libres de obstáculos”. Berlant, *op. cit.*, p. 48.

<sup>22</sup> *Historia...*, *op. cit.*, p.107.

<sup>23</sup> Para mayor información respecto a las formas en que se ha abordado la noción de amor y la necesidad de sacrificio en aras de la salvación de un alma, véase: *Ordo amoris* de Max Scheller, *Amor y Mundo* de Joaquín Xirau. Respecto a cómo se ha manifestado el amor en las diferentes épocas de la humanidad, tenemos el texto de Irving Singer *La naturaleza del amor*, vols. 1, 2 y 3; motivo por el cual no nos detendremos en dicho tema.

el enigma, pero ya con una clara tendencia a la salvación del alma/razón. Desde luego, nos referimos a la versión de Platón en el *Banquete*, quien a pesar de utilizar los mitos órficos en sus argumentaciones, privilegia a la razón.<sup>24</sup> El primer personaje que inicia su discurso sobre Eros es Fedro, quien nos dice que es el más antiguo de los dioses, y lo describe como la pasión sexual que es una fuerza impulsora de buenas acciones hacia la otra persona, no obstante, precisa que es más valioso cuando el amado ama al amante pues está poseído por Eros; por tal motivo afirma que la persona amada es el personaje más eficaz en la adquisición de la virtud y la felicidad.<sup>25</sup>

Se aprecia que Eros es un dios dentro de los mitos de la creación, mas no nos indica qué es, sino como los hombres se ven beneficiados de sus dones y establece en qué caso podría considerarse como una virtud de los mortales, es decir, en el hecho de amar al otro sin necesidad de que el otro ame. Aunque Fedro inicia narrando algo general sobre Eros, su discurso se centra en describir cuál sería el ideal de experimentar la pasión sexual entre los mortales, en específico entre los hombres. Bien podemos decir que se trata de dejar que te amen, aunque tú no ames a la otra persona.

A su vez, Pausanias afirma que no es uno el amor, sino que está el vulgar (el Eros de Afrodita Pandemo) que es el amor con el que aman los hombres ordinarios, éstos son quienes aman tanto a mujeres como a hombres por sus cuerpos y no por su inteligencia; pues les importa más lo que se presente en el momento; el fin es conseguir su propósito temporal (el placer sexual). Está también el Eros que procede de Afrodita Urania, que sólo ama a los hombres, pues ama lo más fuerte por naturaleza y posee inteligencia.<sup>26</sup> En este relato se percibe y queda

<sup>24</sup> Platón, *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 1997, pp. 185-287.

<sup>25</sup> Cfr., Platón, *Banquete*, 178a-180b.

<sup>26</sup> Es pertinente referir que María Zambrano nos indica que “el oscuro trabajo del Amor aparecerá en la Afrodita celeste, Urania, y quedará para la terrestre el dominio de la pasión... La escisión del amor en divino y humano marca el tránsito, diferencia

explicita la misoginia de los griegos, quienes consideraban que la mujer no poseía inteligencia o cuando mucho alcanzaba la de un hombre joven; además de referir nuevamente lo que serían las acciones correctas en el amor sexual, pues en su discurso hace referencia a la legislación acerca del amor en algunas ciudades griegas; además establece la diferencia entre el amor vulgar (aquél que sólo se guía por el cuerpo) y el amor celeste, el que sólo se inclina por la virtud del alma y la inteligencia, pues está dispuesto a alcanzar el cielo, el conocido *topos uranus*, presentado por Platón en sus diálogos.

En el relato se aprecia nuevamente que el orador, a partir de describir las dos versiones de Eros, no lo hace desde las características propias del dios, sino a partir de la forma en que lo manifiestan los hombres; además ya se empieza a orientar hacia lo que es aceptable por la sociedad y lo que no (es posible afirmar que se trata de una mirada sociológica), pues no niega la existencia del Eros vulgar, pues cita ejemplos de cómo lo experimenta la sociedad ateniense. De manera que podemos interpretar que los aspectos culturales están influyendo determinantemente en la conducta de las personas, estableciendo aquello que es moralmente aceptable, motivo por el cual requieren de una secularización de la cultura que se impone con derecho de establecerse como legal o autorizada por un cuerpo de gobierno.

Es el turno de Erixímaco (cuyo arte es la medicina) quien inicia por establecer el estado sano y el estado enfermo, argumentando que uno es el amor que reside en lo que está sano y otro en lo que está enfermo, por consecuencia el profesional (entiéndase amante experto y virtuoso) “debe ser capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes”; con ello alude a la reconciliación de los contrarios en aras de una concordia armónica. Pues afirma que hay un Eros desmesura-

---

y continuidad entre el amor como potencia cósmica, generadora, y el amor en su vida terrestre cuya historia seguirá la del propio ser humano.” *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid, 1991, pp. 49-50.

do, que destruye muchas cosas y causa mucho daño, equiparándolo con el Eros vulgar que planteaba Pausanias; y también está el Eros ordenado. No obstante, tanto a los hombres ordenados como a los desordenados, se les debe complacer y preservar su respectivo amor de los hombres del Eros ordenado; pues éste es quien realiza el bien con moderación y justicia, de ahí que se encuentre en situación de poder proporcionar toda felicidad.<sup>27</sup>

El orador ya se establece como un guía (como buen atributo de médico) que indica lo que es bueno y malo, así mismo observamos que coincide con los parámetros establecidos en la modernidad, época en la que se ha establecido la medicina como uno de los sistemas de control enarbolando la bandera de “la salud y el bienestar”,<sup>28</sup> nos indica lo correcto y lo que no lo es. Aunque en este caso Erixímaco intenta demostrar que se debe conseguir la armonía o concordia conjugando dichas formas del Eros y estableciendo cual sería el ideal. Como se aprecia, se empieza a ejercer la violencia al marcar más el sentido de culpa, a partir de los actos en una sociedad más que en la esencia del dios mismo, en este caso, de Eros; dejando apenas una luz tenue para que el ciudadano o pueblo se descubra en lo trágico y encuentre por sí mismo el significado del enigma; pero eso sí, bajo los parámetros que están establecidos por un líder y experto en un área vital para las personas; constituyéndose en el vigilante del cumplimiento de lo correcto o la norma y en caso contrario aplicar el castigo.<sup>29</sup>

Ahora bien, es Aristófanes quien toma la palabra para explicar la pasión sexual, empieza por narrar cómo se constituyó la naturaleza humana. En este sentido, podemos afirmar que para los griegos el placer sexual era un tema de relevancia. Así pues, Aristófanes nos refiere que para conocer el poder de Eros es necesario conocer la naturaleza humana, comentando que ori-

<sup>27</sup> Cfr. Platón, *Banquete*, 185e-188e.

<sup>28</sup> V. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1993.

<sup>29</sup> V. Michael Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2009.

ginalmente eran tres sexos: masculino, femenino y andrógino; la forma de las personas era redonda, tenían dos órganos sexuales; pero por tratar de atacar a los dioses, éstos los castigaron y los separaron, mas al ver que sufrían y se buscaban, decidieron colocar en la parte frontal sus genitales, así se podrían encontrar hombre con mujer, para así poder mantener y continuar con la raza humana, o bien hombre con hombre o mujer con mujer (éstas a quienes ya menciona como lesbianas)<sup>30</sup> para que así tuvieran satisfacción de contacto y sin querer separarse unos de los otros. Por tanto, afirma que Amor es, “el nombre para el deseo y persecución de esta integridad”.<sup>31</sup> Además de ser el de máxima belleza entre todos los dioses y que “ha establecido su morada en los caracteres y almas de los dioses y de los hombres,”<sup>32</sup> agregando que tiene la virtud de la justicia, pues la violencia no toca a Eros, por lo que participa también de la templanza entendida como dominio sobre placeres y deseos, pues no hay ningún placer superior a Eros. Concluye diciendo que si estamos reconciliados con Eros y somos sus amigos, descubriremos y nos encontraremos con nuestros propios amados, situación que pueden lograr sólo unos pocos.

Se aprecia que no sólo justifica o explica las formas en que pueden darse la atracción sexual entre las personas sin centrarse en el impulso sexual o la reproducción, pues también empieza a definir a Eros, ya no en función de lo bueno o malo, aunque si se aprecia un dejo de establecerse como la persona que tiene la justa explicación. Igualmente, se puede argumentar también que el participante Aristófanes, (el gran comediógrafo) poseía una autoridad o estatus jerárquico para decir qué es bueno y qué no lo es. Consideramos que esta parte del mito es la que ha contribuido a conceptualizar que el amor hacia otra persona es

<sup>30</sup> V. *Banquete*, 191e, la nota a pie nos indica que las nombraban hetairistraí, y el termino lesbiázēin, lesbízein, en la antigüedad griega, aludía a la capacidad de inventiva sexual en general.

<sup>31</sup> Cfr. *Banquete*, 189c-193d.

<sup>32</sup> Platón, *Diálogos* III, p. 233.

buscar a la otra mitad que le hace falta, lo que como revisaremos más adelante no es siempre lo cierto o conveniente, ya que se ha constituido como una forma de control para mantener un poder, lo han llamado como la búsqueda del complemento siendo parte de la normatividad de una sociedad en diversas épocas. Sin embargo, debemos tener en claro que lo que ocurre en algunos casos, si no es que en la mayoría, es la búsqueda de lo que uno no se atreve a hacer o decir; e incluso que se repite en algunas series televisivas y cintas cinematográficas,<sup>33</sup> dando la opción al encuentro de nuevos ritos para el ciudadano estándar, como se planteaba en un inicio.

Toca el turno a Agatón (importante poeta griego), quien lo refiere como el más joven de los dioses, pues los hechos antiguos se originaron bajo el imperio de la necesidad (lo determinado y establecido) y no de Eros (que es creación); este último ha establecido su morada en los caracteres y almas de los dioses y de los hombres; pero no lo hace con cualquiera sino sólo con aquellos de temperamento suave que es con quienes permanece, con los de temperamento duro, se marcha. Continúa afirmando que no comente injusticia, ni padece violencia, participa además de la templanza; es sabio pues todo aquel que es tocado por Eros, se vuelve poeta, él es quien nos llena de extrañamiento y nos llena de intimidad, otorga mansedumbre y quita aspereza; además provoca la codicia de quienes no lo poseen. Nos aclara que cuando imperaba la necesidad sucedían cosas terribles, pero al nacer Eros se originaron bienes de todo tipo en virtud del amor a las cosas bellas. Concluye su discurso aclarando que en Eros participa tanto la diversión como la mesurada seriedad.<sup>34</sup>

En el discurso de Agatón, ya nos aclara que la presencia de Eros es en el carácter de cada persona, que es un dios justo, sin violencia y sabio, pues conlleva la templanza; es decir sólo puede notarse su presencia en las personas que buscan o muestran

<sup>33</sup> Como se revisaba en páginas anteriores, es lo que Laurent Berlant llama el establecimiento de una *política sentimental*.

<sup>34</sup> Cfr. Platón, *Banquete*, 194e-197e.

el amor a las cosas bellas. Aunque el orador y poeta ya empieza a describir a Eros, lo hace mencionando sólo atributos que la sociedad griega consideraba aceptables y buenos, desde luego poniéndolos como buenos y de conducta aceptable, a tal grado que son la envidia de los demás. Se despoja a la persona de la posibilidad de descubrirse a sí misma en lo trágico, pues ya nos da una solución aceptable al enigma, la persona ya no puede decidir por sí misma. Así, pues, aunque nos indica que Eros no es violento, de forma indirecta ejerce la violencia al imponer o establecer lo que es bello y, por ende, bueno.

De esta forma, llegamos a la participación de Sócrates, quien después de un diálogo en el que aplica la mayéutica con Agatón, procede a narrar el discurso de Diotima, quien no había sido invitada, a pesar de ser la experta en el tema;<sup>35</sup> es ella misma quien le aclara a Sócrates que las cosas no son buenas o malas, o bien que si no son buenas por consecuencia son malas, sino que hay grados intermedios. Por lo tanto, tomando como referencia dicha aclaración, le indica que Eros sólo es un intermediario entre los dioses y los hombres, por lo que no es mortal ni inmortal, sino un gran démon, a través de él funciona toda la adivinación, el arte de los sacerdotes relativa a los sacrificios y a los ritos. En consecuencia, no tiene contacto directo con el hombre pues lo hace por intermediación del démon. Acto seguido procede a narrar el origen de Eros<sup>36</sup> de la siguiente manera: cuando nació Afrodita hubo una gran celebración entre los dioses, Poros estaba presente pero como se embriagó

<sup>35</sup> Desde luego, aunque era la sabia en el tema, no podía ser invitada por ser de otra ciudad, pero principalmente por ser mujer, ya que en la sociedad griega las mujeres acudían a los banquetes sólo para atender a los hombres presentes, pues no podían tener una inteligencia similar a la de un hombre si acaso a la de un joven, como ya habíamos comentado, de acuerdo a lo que se consideraba como joven en los estándares griegos.

<sup>36</sup> El traductor nos indica que existen interpretaciones posteriores de este mito por parte de Plutarco, Plotino, el neoplatonismo y el cristianismo, citando la fuente. V. *Diálogos III*, p. 248.



de néctar se fue a dormir en el jardín; mas Penia, que andaba mendigando e impulsada por su carencia de recursos, maquinó procrear un hijo de Poros; por haber sido concebido Eros, en la fecha de celebración del nacimiento de Afrodita; éste es su escudero y acompañante.

Además, al ser Eros hijo de Poros y Penia tiene las siguientes características: de Penia heredó, ser pobre, duro y seco (no delicado ni bello), duerme a la intemperie en las puertas y los caminos, compañero siempre de la indigencia (no tiene un lugar fijo para establecerse). Por otra parte, de Poros hereda el hecho de estar al acecho de lo bello y de lo bueno, es valiente, audaz y hábil cazador, amante del conocimiento y rico en recursos, hechicero y sofista. El mismo día unas veces florece y está en abundancia, en otras muere. No está falto de recursos, pero tampoco es rico, en medio de la ignorancia y la sabiduría. Eros es lo que ama, pues busca la belleza y la sabiduría.<sup>37</sup>

En esta primera parte del mito, planteado en voz de Sócrates y narrado por la sabia de Mantinea, se aprecia la contradicción, la tensión constante en la que está Eros y no obstante mantiene una armonía por su naturaleza. En esta sección el mito se comprende que aunque coloca al hombre en la tragedia y ante el enigma, se establece una especie de noción de culpa originada por Penia quien aprovechó la situación de desventaja en la que estaba Poros (el último inocente y la primera responsable de abuso). Además de la indigencia o vagancia de Eros por no estar fijo en un lugar y tener una naturaleza errante, hay que agregar su fealdad por no tener recursos (es indeterminado y no tiene una morada establecida), puede estar en cualquier lugar (que es la herencia de su madre-*de la mujer*) o en cualquier persona. Pero también es atrevido, activo, valiente (heredado del padre-*del hombre*) determinado, amante del conocimiento pues busca la sabiduría y lo bello; así pues, es Poros el que padece por los abusos de Penia.

<sup>37</sup> Cfr. Platón, *Banquete*, *op. cit.*, 203b-204c.

A pesar de estar en enigma y tensión se observa una marcada dualidad entre las características del amor, por un lado, tiene lo negativo o no favorable de la mujer y, por el otro lado, lo bueno o benéfico del hombre; ahí es donde estará la búsqueda de la persona, en establecer qué, cuándo y ante quién asumirá cada característica. También hay una paradoja, pues se pensaría que Poros<sup>38</sup> (poro, hendidura) debiera ser el poseedor de los aspectos negativos y Penia (pene)<sup>39</sup> los positivos; pero el planteamiento de Platón es en forma opuesta, desde luego no hay una fuente que nos indique una derivación directa entre Penia y pene. No obstante, debemos tener claro que en algún momento de la historia los significados se invirtieron para favorecer los genitales masculinos, por supuesto también dejando de lado el significado original del mito en cuestión, pero creando un nuevo mito sobre el poder, la masculinidad, la pasión y la forma de ejercer la sexualidad.

Así pues, una vez establecida la naturaleza de Eros, Platón procede a plantear como actúa o se manifiesta en las personas, para lo cual tras una disertación de preguntas y respuestas entre Sócrates y Diotima; ésta nos indica<sup>40</sup> que amor es el deseo de poseer siempre el bien, lo cual constituye una procreación de la

<sup>38</sup> En la etimología griega, se tiene que la palabra era utilizada para designar: vado, camino, paso; fue utilizada por Homero bajo la acepción de vado y por Hipócrates como orificio por el que pasan fluidos. “En griego *πόρος* tiene muchos significados: paso, pasaje, camino, senda, calle, vado, puente, mar y río, entre otros. Encontramos la palabra *πόρος* en la *Iliada* de Homero (siglo VIII a.C.) con el significado de vado: [...] llegaron a un vado del río [...] (canto 14, verso 433). Hipócrates (siglo V a.C.) utiliza la palabra con el sentido de “orificio por el que pasan fluidos”. Cfr. <https://bit.ly/2LicAuX>

<sup>39</sup> La inferencia está elaborada por el autor, pues en los diccionarios de la lengua griega aparece la palabra Penia como de origen compuesto por *penes* + *ia*, significando cualidad de pobre. Por otro lado, tenemos el vocablo *penis*, para designar: prepucio, miembro genital. Y, por otra parte, *poena* como castigo legal o bien *poenae*, pago por otro de un castigo o de una multa.

<sup>40</sup> En esta parte del discurso, es notable cómo Platón empieza a mezclar el mito, con la dualidad cuerpo y alma y, como indicábamos en párrafos anteriores, dando mayor valor a la razón, teniendo como fundamento el bien y/o al amor a la sabiduría.

belleza tanto del cuerpo como del alma, concretando posteriormente que se trata de un impulso creador, pues puede aplicarse a cualquier acción del hombre, o bien llegado éste a cierta edad se desea procrear (ahora se centra en la pasión sexual con fines de reproducción) y lo bello es con hombre y mujer. Por consiguiente, el amor no es a lo bello; sino a la generación y procreación de lo bello, llegando a convertirse en amor a la inmortalidad, pues sólo reproduciéndose con su cuerpo mortal, el hombre logra alcanzar un alma inmortal.<sup>41</sup> No obstante, procede a esclarecer que es la belleza, y afirma Diotima que es aquello que existe siempre, ni nace, ni perece; ni crece, ni decrece; no es bello en un aspecto y feo en otro, ni aparece la belleza bajo la forma de un rostro, ni como razonamiento, ni como ciencia; todo ello se debe a que la belleza es siempre consigo misma única.<sup>42</sup>

Apreciamos que “El Banquete” de Platón cierra con la participación del personaje de Sócrates, quien establece lo que es bello y, por consecuencia, bueno para el ciudadano ateniense y, por ende, para los hombres que aman la sabiduría; quedando establecidos los pilares para marcar la dualidad cuerpo y alma como polos opuestos, pero que deben buscar su armonía; misma que sólo se logrará en la búsqueda de la belleza, en la inmortalidad del alma bella que podrá viajar a su *topos uranus*. Encontramos coincidencia con el concepto de Ricoeur de los contrarios quien nos dice que hay elementos irreconciliables en los mitos de la creación, pues nos indica que:

La cultura griega arcaica no unificó ni el alma ni el cuerpo; ni los jonios ni los trágicos concibieron el alma como la única raíz de la existencia del pensar, del meditar, del sentir, del sufrir, del querer... alma y cuerpo adquieren consistencia juntos como las dos dimensiones, los dos vectores contrarios de una existencia humana.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Cfr. Platón, *Banquete*, *op. cit.*, 204d-209e.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*, 210a-212a.

<sup>43</sup> Ricoeur, *Finitud...*, *op. cit.*, p. 426.

No obstante, debemos resaltar si hay diferencias, pues Ricoeur no privilegia el alma y sus atributos como sí lo realiza Platón en el personaje de Sócrates. Un aspecto más a considerar del mito de Eros platónico es que limita a Eros sólo al placer sexual con fines de reproducción de la especie, interpretamos que el cuerpo sólo puede ser útil para los propósitos de la salvación del alma inmortal. Quedando anulada la condición de dos dimensiones (como lo indica Ricoeur) y que el alma no es la única raíz de la sabiduría humana que debe incluir no sólo la razón, sino también el sentir y la pasión.

Así pues, hemos analizado los diversos elementos presentes en el mito de Eros desde la óptica platónica que es sustento de la metafísica, consideramos de esta manera que queda plasmada la necesidad de una reinterpretación o desmitologización de dicho mito (como lo diría Vattimo), a fin de hacer una reconstrucción a partir de la inclusión de la pasión y el sentir que experimente cada persona. Desde luego, sin violentarla imponiendo vías de expresión; pues ahora la persona que colocaría en posibilidad de ir a sus entrañas (a sus íferos como lo diría María Zambrano),<sup>44</sup> para recuperar su salvación en lo trágico, mediante la propia resolución que dé al enigma que se presenta en su existencia vital.

Para lograr tal fin, es conveniente ir a los datos de las fuentes más remotas, que es donde surgen las interpretaciones, ya analizadas del mito de Eros. Así pues tenemos que Hesíodo en *Idilios de Mosco, I Eros fugitivo*, indica que Cipris era su madre, quien lo está buscando y lo describe para que lo reconozcan:

No es blanco de cuerpo, sino semejante al fuego; sus ojos son agudos y llameantes; su espíritu es astuto, pero sus palabras son dulces. No piensa lo que dice, y su voz es como miel; pero, cuando se irrita, su espíritu es cruel y está lleno de fraudes. No dice nada de verdad el niño astuto, y juega cruelmente. Su cabeza está llena de hermosos cabellos, pero tiene el rostro

<sup>44</sup> V. María Zambrano, *La tumba de Antígona*, Cátedra, Madrid, 2013.

impúdico; sus manos son pequeñas; pero lanza flechas muy lejos, hasta el Akerón y el rey Edes. Está todo desnudo, pero su espíritu está escondido. Vuela como un pájaro hacia los unos y hacia los otros, hacia hombres y mujeres, y se asienta en sus corazones. Tiene un arco muy pequeño, y en el arco una flecha; esta flecha es pequeña, pero penetra hasta el Urano. Lleva a los hombros un carcaj de oro, en el que hay flechas amargas, con las cuales a menudo también me hieres a mí. Todo lo que tiene es terrible; pero más que todo su pequeña antorcha que quema al propio Helios.<sup>45</sup>

Se aprecia que lejos de explicar a Eros por la forma en que se manifiesta en las personas como ocurre en el *Banquete*, se utilizan los símbolos y la contradicción para que puedan ser interpretados por quien tiene el saber o bien para que cada persona valore dichas características y decida por sí misma cómo resolver su propia tragedia ante el enigma que se le presente.

En cuanto a los símbolos podríamos agruparlos en los referentes a la corporalidad o atributo físico que son, cuerpo como fuego, ojos llameantes – ardientes, rostro impúdico, pequeña antorcha. Por otra parte, tenemos lo referente a la forma de comunicarse con los demás, Palabras dulces – voz como la miel, no piensa lo que dice, no dice nada de verdad. Y finalmente las que podemos agrupar como de temperamento o actitud, así irritado es cruel y lleno de fraudes; vuela como pájaro, su flecha penetra hasta el Urano, lanza flechas amargas. En estos tres grupos, se aprecian contradicciones, mismas que colocan al individuo ante el enigma y la posibilidad de ejercer sus dotes de adivino (en tanto descubrir o recorrer el velo del misterio) de acuerdo con su habilidad para descifrar los símbolos que se presentan. Por otra parte, encontramos que Giorgio Colli en *La sabiduría griega*, nos traduce las Órficas y señala:

<sup>45</sup> Hesíodo, *Idilios de Mosco*, Porrúa, Ciudad de México, 2006, p. 67.

4 [A24] [...] en el infinito seno del Érebo  
 la Noche de negras alas engendró, en primer  
 lugar, un huevo llevado por el viento,  
 del que [...] surgió el  
 atractivo Eros [...]  
 [...] Éste, uniéndose de noche al Caos alado en el  
 inmenso Tártaro,  
 hizo surgir nuestra estirpe y fue el primero que la  
 dio a luz.  
 Antes no existía la estirpe de los inmortales, hasta  
 que Eros mezcló todos los elementos [...]<sup>46</sup>

Encontramos que Eros es engendrado por la Noche en el mundo de los muertos.<sup>47</sup> Eros se une al Caos en el abismo,<sup>48</sup> y mezclando los elementos necesarios hizo surgir a la Humanidad. Es relevante resaltar los lugares ya que nos indican oscuridad o algún sitio no deseado, pues está fuera de los que comúnmente se conoce como lugares bellos. Plantea a Eros como creador, el que da a luz; de manera que no se centra en la emoción o sentimiento o bien en la forma de ejercer la sexualidad de una persona;<sup>49</sup> ni la luz depende de un alma/razón que den sentido a su existencia.

<sup>46</sup> Cfr. Giorgio Colli, *La sabiduría, op. cit.*, pp. 146 y 147; y Hesiodo, *Teogonía*, p. 5.

<sup>47</sup> El Erebo es todo el mundo subterráneo, de las tinieblas infernales. Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 165, donde se incluiría todo el mundo de los muertos, el de los buenos, que irían a los Campos Eliseos, el de los mediocres, que quedarían en la llanura de Asfódelos y el de los que iban a ser castigados eternamente, en el equivalente al infierno, pero además formarían parte de él, todo el resto de los elementos que se encuentran bajo la Tierra.

<sup>48</sup> “Tártaro, tinieblas, abismo; debemos profundizar aún mucho más en las entrañas de la tierra, exactamente la misma distancia que hay desde el cielo a la tierra, pero en dirección contraria, según Hesiodo esa distancia es la que recorrería un yunque de bronce cayendo durante nueve días, llegando el décimo. Y este lugar tiene un nombre, el Tártaro, uno de los entes más antiguos, ya que apareció después de Caos junto con Gea o tras ella. Al igual que ocurre con Gea, tradicionalmente se le ha considerado descendiente de Caos, pero si nos atenemos a como lo narra la Teogonía, este ‘apareció’ después de Caos”. Pierre Grimal, *Diccionario...*, *op.cit.*, p. 493. Consúltese también en: <https://bit.ly/2uJqfRo>

<sup>49</sup> Robert Graves en *Los mitos griegos* indica: “Pero los órficos dicen que la Noche de alas negras, una diosa por la que el propio Zeus siente un temor reverente, fue cor-

En apoyo al análisis del texto órfico, tenemos que Ricoeur considera cuatro tipos míticos de representación relacionados con el origen y final del mal, uno de ellos se encuentra entre el mito del caos, propio del drama de creación, y el mito de la caída; al que denomina trágico, pues detrás de la visión trágica del hombre, buscaremos una teología implícita, quizá inconfesable: la teología trágica del dios que tienta, ciega, extravía.<sup>50</sup> Desde luego, podemos interpretar que esta versión del mito de Eros, en tanto creador, incluye la visión trágica pues nos tienta a crear y nos ha conducido a las versiones ya analizadas del mito de Eros, que se han ido alejando del enigma y se han establecido valorando al dios que tienta, ciega y extravía como un atributo negativo. De ahí que sea necesario el aprender a descifrar el enigma, para ello nos podemos valer de la tradición verbal, aunque ella conlleva lo que Colli describe como *el oráculo tiene como características: la oscuridad, la ambigüedad, la alusividad difícil de descifrar, la incertidumbre*.<sup>51</sup>

Ésta, pues, sería una forma de secularizar el mito, pues cada cultura y sus personas reinterpretarán el mito a partir de su reflexión y la manera en que se religan con ese dios creador (en tanto creador del individuo y en el sentido que permite crear cosas diferentes y valiosas). Parte de dicha secularización la encontramos en la naturaleza de Eros, ya que en él (de acuerdo con la presentación de Platón) está la contradicción como una dualidad que está en permanente búsqueda de la armonía. Desde luego, hay que aclarar que ello dista del concepto de amor caritas de Vattimo y del valor de la sabiduría que plantea Colli.

Una opción es retomar el mito órfico en sus fuentes más cercanas a la sabiduría griega, que si bien era transmitida por

---

tejada por el viento y puso de plata en el seno de la Oscuridad; y que de este huevo salió Eros y puso en movimiento el universo. Eros era bisexual y tenía alas de oro, y con sus cuatro cabezas unas veces rugía como un toro o un león y otras silbaba como una serpiente o balaba como un carnero.”, pp. 10 y 18.

<sup>50</sup> Las cursivas son nuestras, cfr. Ricoeur, *Finitud...*, *op. cit.*, pp. 320 y 321.

<sup>51</sup> Giorgio Colli, *El nacimiento de...*, *op. cit.*, p.16.

la palabra o el relato, en este momento histórico bien puede contribuir a dar razón acompañada de una pasión y sentimientos, que se viven en una constante reflexión. Giorgio Colli nos indica que el amor a la sabiduría es inferior a la sabiduría. “En la palabra se manifiesta al hombre la sabiduría del dios, y la forma, el orden, la conexión en que se presentan las palabras revela que no se trata de palabras humanas, sino de palabras divinas.”<sup>52</sup> Cabe aclarar que el término palabras divinas, no lo refiere a un dios o dioses omnipotentes que regulan la conducta moral de las personas, sino en el sentido de un religar, de un sentirse uno conectado con el universo y que obtiene una sabiduría por medio de una experiencia mística o misteriosa e incluso como lo llama Bataille una experiencia interior. Nos sirve de apoyo a esta tesis lo que señala Ricoeur:

[...] el orfismo fue el primero que interpretó esa repentina alteración, ese arrebató, como una salida fuera del cuerpo, como un viaje a otro mundo, antes que como una verdadera visita y como una posesión; de ahí que el éxtasis manifieste la verdadera naturaleza del alma, oculta por la existencia cotidiana... el alma poseída se convierte en otro, el pecador y el devoto están en otro lugar; el alma órfica vuelve a ser lo que es, divina y no humana.<sup>53</sup>

Como el autor nos aclara a pie de página, la disensión entre alma y cuerpo aún no está establecida, sino que sólo marca las diferencias sin determinar jerarquías, pues ha sido la cultura europea, con una fuerte intervención del cristianismo medieval, la que estableció esa dualidad dando mayor importancia al alma y colocando al cuerpo y las pasiones en una especie de fango de la vida humana.

Los tres caracteres fundamentales que se les reconoció a los mitos del mal de acuerdo a Ricoeur son la universalidad concreta conferida a la experiencia humana por medio de personajes

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>53</sup> Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 425.



ejemplares, la tensión de una historia ejemplar orientada desde un Comienzo hacia un Fin y, por último, la transición desde una naturaleza esencial hasta una historia alineada.<sup>54</sup> Son los tres aspectos de una misma estructura dramática, ese drama originario es el que abre y descubre el sentido oculto de la experiencia humana y su mundo de posibilidades.

Nos encontramos ante la posibilidad de llevar al límite a la razón absoluta, navegando por horizontes distintos de lo verdadero y lo falso, que ha establecido la metafísica; posiblemente franqueando el terreno de lo misterioso o bien de la poesía. Pero permitiéndonos mostrar los acontecimientos y la vida desde una valoración que incluya todas las dimensiones de cada persona, haciendo de lo personal/privado algo común/público, construyendo así una poliformidad cultural. Por lo tanto, Eros ahora se instaure como el enigma que cada persona debe resolver a partir de su experiencia de vida y de acuerdo con su contexto cultural, enriqueciendo al mito y a su sabiduría con la mirada desde distintos ángulos y, desde luego, mostrando e interpretando de distintas maneras la realidad.

Se enriquecen así los contenidos semánticos que los griegos y sus mitos nos han transmitido, permitiéndonos además analizarlos desde una óptica antropológica social, que probablemente atisbaban los antiguos griegos. No obstante, ante el sentimentalismo posmoderno como forma de dar salida a los sentimientos de los ciudadanos, se hace necesario dejar el hedonismo vacío, el placer por el placer; a fin de poder dirigirnos a un placer que pueda unirnos con nuestros semejantes, con la comunidad, con el universo cósmico e incluso con el autoerotismo; encontrando dentro de uno mismo aquello que da cuenta de la multiplicidad del ser humano y su vivencia en tanto resolución del enigma que le plantea Eros; desde luego haciendo de lado la violencia ejercida por la normatividad social, cultural y política.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 319.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bauzá, Hugo Francisco. *Qué es un mito*, FCE, Buenos Aires, 2012.
- Bulfinch, Thomas. *The Age of Fable*, Mentor, EUA, 1962.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la Filosofía*, Tusquets, Ciudad de México, 2009.
- \_\_\_\_\_. *La sabiduría griega I*, Trotta, Madrid, 2011.
- Frankfort, H., H. A. Wilson y J. A. Jacobsen. *El pensamiento prefilosófico I*, FCE, Ciudad de México, 1954.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1993.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2005.
- García Gual, Carlos. *Diccionario de mitos*, Siglo XXI, Madrid, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Historia mínima de mitología*, El Colegio de México, Ciudad de México, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Mitos, viajes, héroes*, FCE, Madrid, 2011.
- \_\_\_\_\_. *La antigüedad novelada y la ficción histórica*, FCE, Buenos Aires, 2013.
- Garibay Kintana, Ángel María. *Mitología griega*, Porrúa, Ciudad de México, 2004.
- González, Juliana. *El ethos, destino del hombre*, UNAM-FCE, Ciudad de México, 1996.
- Graves, Robert. *Los mitos griegos*, Ariel, Madrid, 2010.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 2010.
- \_\_\_\_\_. *La mitología griega*, Paidós, Ciudad de México, 2007.
- Hesiodo. *Teogonía, Los trabajos y los días*, Porrúa, Ciudad de México, 2007.
- Kirk, G.S. *El mito*, Paidós, Barcelona, 1985.
- Krader, Lawrence. *Mito e ideología*, INAH, Ciudad de México, 2003.
- Mateos Muñoz, Agustín. *Compendio de etimologías grecolatinas del español*, Esfinge, Ciudad de México, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora*, Edaf, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1998.
- \_\_\_\_\_. *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Ciudad de México, 1989.

- \_\_\_\_\_. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La genealogía de la moral*, Alianza, Ciudad de México, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Más allá del Bien y del Mal*, Edaf, Madrid, 1985.
- Lane Fox, Robin. *Héroes viajeros*, Crítica, Barcelona, 2009.
- Platón, *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 1997.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Historia y verdad*, FCE, Buenos Aires, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Del texto a la acción*, FCE, Buenos Aires, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Escritos y conferencias 2*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Freud: Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1990.
- Rougemont, Denis. *El amor y Occidente*, Kairós, Barcelona, 2002.
- Sáez Rueda, Luis. “Sobre unidad y diversidad en la filosofía de finales del siglo”, *Gazeta de antropología*, 11, artículo 03, 1995. Recuperado de: <https://bit.ly/2vR1hQ6>
- Scheler, Max. *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 2008.
- Serrano Simarro, Alfonso y Álvaro Pascual Chenel. *Diccionario de símbolos*, Libsa, Madrid, 2007.
- Singer, Irving. *La naturaleza del amor, vols. 1, 2 y 3*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1992.
- Vattimo, Gianni; *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Dios: La posibilidad buena*, Herder, Barcelona, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Comu*, Paidós, Buenos Aires, 2009.
- \_\_\_\_\_. *El fin de la modernidad*, Gedisa, Ciudad de México, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.
- \_\_\_\_\_. *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990.
- \_\_\_\_\_. *No ser Dios*, Paidós, Barcelona, 2008.
- \_\_\_\_\_. *¿Verdad o fe débil?: Diálogo sobre cristiandad y relativismo*, Paidós, Barcelona, 2011.
- \_\_\_\_\_. y John D. Caputo. *Después de la muerte de Dios*, Paidós, Buenos Aires, 2010.
- Vázquez Rocca, Adolfo. “La Posmodernidad; nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos”, *Observaciones filosóficas*, fecha de consulta: 13 de febrero 2015, disponible en: <https://bit.ly/2LGyXGH>

- Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Xirau, Joaquín. *Amor y mundo*, Fundación Emmanuel Mournier, Madrid, 2008.
- Zabala, Santiago. *Debilitando la filosofía*, Anthropos-UAM Cuajimalpa, Ciudad de México, 2009.
- Zambrano, María. *Claros del Bosque*, Cátedra, Madrid, 2011.
- \_\_\_\_\_. *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía y Poesía*, FCE, Ciudad de México. 1996.
- \_\_\_\_\_. *La tumba de Antígona*, Cátedra, Madrid, 2013.

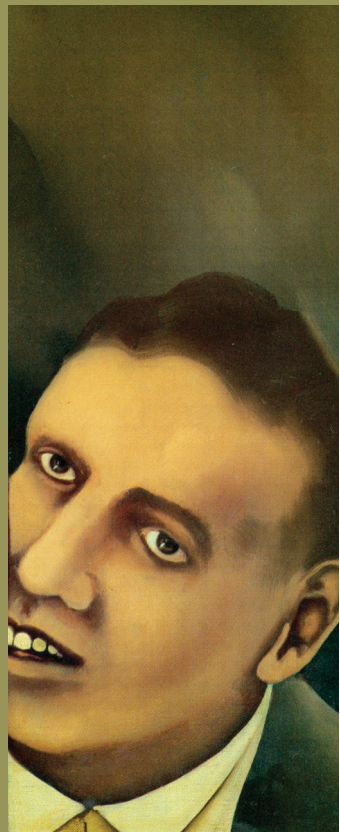




*Estudios y argumentaciones hermenéuticas, volumen 3,* número 12 de la Colección Aportes de Investigación, se terminó de imprimir en agosto de dos mil dieciocho. El tiro consta de 500 ejemplares impresos sobre papel cultural de noventa gramos; cubiertas impresas sobre cartulina sulfatada de 14 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Humberto Guerra y Miguel Ángel Hinojosa. Formación e impresión: *Monarca impresoras*, Constantino 338-A col. Vallejo, Deleg. G. A. Madero, C.P. 07870 Tel. (55)19.97.80.45, [monarcaimpresoras@hotmail.com](mailto:monarcaimpresoras@hotmail.com).

**E**n este nuestro tercer volumen de *Estudios y argumentaciones hermenéuticas* seguimos confiando en el método hermenéutico como un sistema que brinda certeza teórica a nuestros intereses como investigadores y, al mismo tiempo, nos permite una amplia libertad temática en cuanto a los objetos de estudio que abordamos. Así, se discute la figura del “superhombre” forjada por Nietzsche con el fin de restituir su utilidad para el sujeto como una verdadera “pedagogía de la autoformación”. Después, se propone un acercamiento a las nociones más místicas de Franz Kafka: la bienaventuranza, el pecado original, la condena y lo indestructible que encarnadas en el sujeto lo determinan como temporal y eterno, demoníaco y divino simultáneamente.

De igual forma, se discuten los cambios en las relaciones interpersonales al describir tres aspectos clave que explican la pérdida de la “hermenéutica de la vida cotidiana”: la deshumanización, la ausencia de reflexión y la falta de praxis. La discusión se extiende en la valoración sobre la tecnocultura contemporánea que plantea una falacia liberadora cuando, en realidad, la propia tecnología disgrega cada vez más al individuo de su entorno, llevándolo a la apatía social y al descreimiento profundo en lo colectivo. En este mismo sentido se revisa el mito de Eros y la forma como ha sido colonizado al despojarlo de atributos y le han proporcionado características tales que se plantea una separación entre lo sexual y amoroso.



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

**División de Ciencias Sociales y Humanidades**  
**DEPARTAMENTO DE POLÍTICA Y CULTURA**

